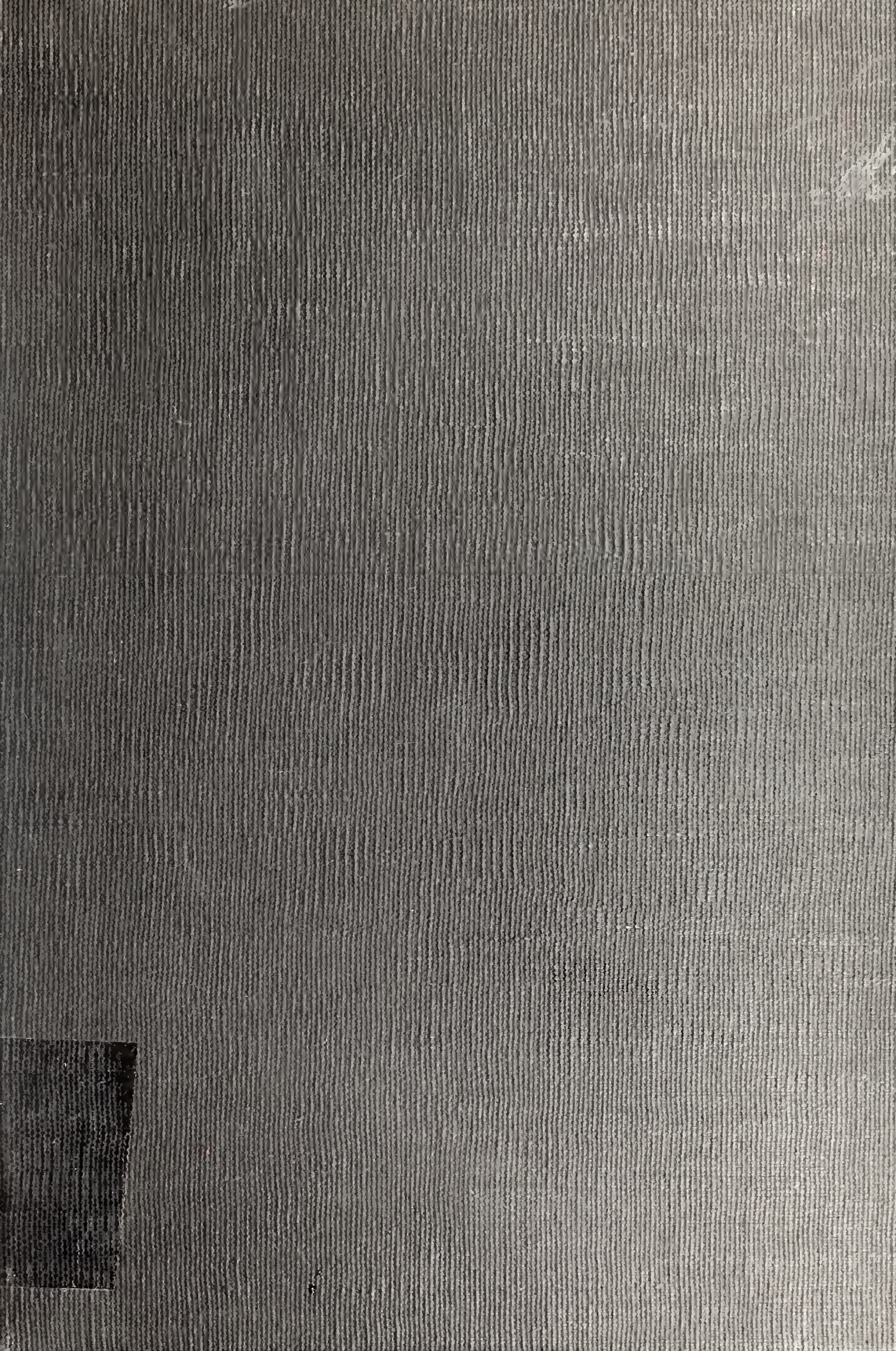




DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME ONZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

NAASSÉNIENS — ORDALIES



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT — PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT — PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME ONZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

NAASSÉNIENS — ORDALIES

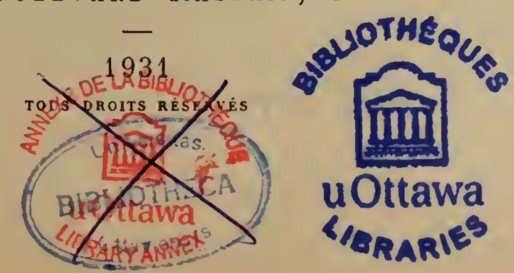


PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1931



Imprimatur :

Argentorati, die 26ª junii 1931.

† Carolus Josephus Eugenius.

Ep. Argentinen.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

N

NAASSÉNIENS, voir OPHITES.

NABINALS (Élie de), frère mineur de la province d'Aquitaine, maître en théologie, commenta les *Sentences* à Paris et fut ministre provincial de l'Aquitaine. Il a été confondu à tort avec Élie de Annibaldis et surtout avec Élie de S. Heredio, O. S. B., qui, après avoir été évêque à Utique, fut créé cardinal en 1356, par Innocent VI, et évêque d'Ostie, en 1363, et mourut à Avignon le 20 mai 1367. Les mêmes dignités ecclésiastiques ont été décernées, vers la même époque, à Élie de Nabinals. Archevêque de Nicosie en 1332, il fut élevé, en 1342, au patriarcat de Jérusalem et, peu après, il fut créé cardinal par Clément VI et non par Jean XXII, comme le soutient Barthélemy de Pise dans le *De conformitate S. Francisci*, VIII, 2. A-t-il été évêque d'Ostie, comme le soutient L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 73 et *Annales ordinis minorum*, t. III, an. 1342, n. 4, on ne peut l'affirmer avec certitude, vu que Élie de S. Heredio n'est mort qu'en mai 1367, et que Élie de Nabinals mourut en octobre de la même année. Dans tous les cas, il ne peut avoir occupé le siège épiscopal d'Ostie que pendant un laps de temps très court. Il a composé : 1° *In quatuor libros Sententiarum commentaria ;* 2° *In apocalypsim;* 3° *De vita contemplativa*. L. Wadding, *op. cit.*, ajoute toutefois qu'il doit avoir composé encore d'autres ouvrages, mais il ne les cite point. Mort à Avignon en octobre 1363, d'après Wadding, *op. cit.*, ou en 1367, d'après J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 1908, p. 240, il fut enterré dans le couvent des frères mineurs.

Barthélemy de Pise, *Liber de conformitate S. Francisci*, VIII, 2; S. Antonin, *Chronicon*, p. III, tit. XXIV, c. VIII, § 15; Ughelli, *Italia sacra*, t. I, *Episcopi Ostienses*, n. 57; A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. I, Cologne, 1608, au mot *Elias de Sancto Heredio ;* L. Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. III, ann. 1342, n° 4 ; id., *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, p. 105; Rome, 1906, p. 73; J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, p. I, Rome, 1908, p. 240.

A. TEETAERT.

NACCHIANTE ou **NACLANTUS Jacques**, frère prêcheur florentin. Après avoir pris l'habit au couvent de Saint-Marc, il devint, à Bologne, condisciple du futur Pie V. Il enseigna ensuite la philosophie et la théologie au couvent de la Minerve, à Rome. Paul III le remarqua dans des disputes théologiques et le nomma, en 1544, évêque de Chiozza dans l'État de Venise. A ce titre, Nacchiante joua un rôle actif au concile de Trente. Dès 1546, il y polémiqua contre les privilèges, abusifs selon lui, qu'on accordait au concile à des abbés mitrés. Il intervint utilement en faveur d'une plus grande liberté d'interprétation des saintes Écritures sur les points où l'Église n'a rien décidé. Il s'opposa un instant avec la plus grande vivacité à un décret qui lui paraissait élever la simple Tradition au même rang que l'Écriture inspirée. Il dut s'excuser pour avoir, à ce propos, traité les Pères conciliaires d' « impies ». Comme il avait dit qu'il trouvait « trop lourd » le poids qu'on accordait à la Tradition, il demeura un certain temps suspect. Le secrétaire du concile, Massarelli, fit une enquête dans son diocèse, en 1548 et 1549.

L'enquête tourna sans doute à son avantage, puisque Nacchiante eut un rôle important aux sessions de 1562. Sur la résidence des évêques, sur le caractère sacrificiel de la Cène, il fut partisan de ne pas prendre de décisions trop immédiates. Il pensa qu'il convenait d'accorder aux catholiques allemands la communion sous les deux espèces. On le vit encore réapparaître à Trente dans les sessions qui se poursuivirent sous Jules III et sous Pie IV. De mœurs pieuses et d'aspect imposant, durant les vingt-cinq années de son administration diocésaine ou de ses présences au concile, il se montra extrêmement zélé pour la réforme de l'Église et l'application des règlements disciplinaires de Trente. Il mourut dans sa ville épiscopale le 6 mars 1569.

Son œuvre doctrinale personnelle a été rééditée en deux in-folio, Lyon, 1657, pagination unique 750 p. Cette œuvre se compose de divers traités dont plusieurs avaient d'abord paru séparément, et dont la première édition d'ensemble avait été publiée du vivant de l'auteur, en 1567, à Venise : *Enarrationes piæ, doctæ et catholicæ in epistolam D. Pauli apostoli ad Ephesios, in quibus juxta sacram Scripturam et orthodoxam fidem sunt explicatæ omnes fere difficultates pietatis christianæ*, dans la dernière édition 132 p. — *Enarrationes piæ, doctæ et catholicæ in epistolam D. Pauli apostoli ad Romanos, in quibus et contenta et juxta sacram doctrinam et orthodoxam fidem sunt exactissime explicata præcipua christianæ religionis sacramenta*, 140 p. — *Sacræ Scripturæ medulla vel arcanorum Christi, quibus singulæ mundi sunt locupletatæ ætates pia, docta ac clara detectio nec non perexacta discussio*, 174 p. — *Enarrationes seu tractationes XVIII theologales variæ :* sacrements, eucharistie, papauté, sacerdoce du Christ, règne du Christ, hiérarchie ecclésiastique, institution de l'épiscopat,

primauté de saint Pierre, autorité du pape et des conciles, approbation papale des actes conciliaires, droit divin, mariage, caractère d'expiation du saint sacrifice de la messe, mariages secrets, monts-de-piété, 115 p. — *Theoremata theologica :* Trinité, incarnation, messe, relations entre les personnes divines... — *Theoremata metaphysica* — *Theoremata naturalia* — *Quatuor quæstiones :* Création, immortalité, contingence, infinité du premier moteur.

Nacchiante écrit en un style précis, parfois sobre à l'excès. Sa théologie biblique et sa théologie de l'Église expriment d'une manière tout à fait caractéristique les tendances de cette Contre-réforme catholique qui suivit la Réforme protestante et dont il avait été à Trente l'un des ouvriers; strictement thomiste, en particulier sur la question litigieuse de la conciliation de l'activité libre de l'homme et de la prescience de Dieu, il rapporte des opinions tranchées de Cajétan en leur donnant la forme encore plus tranchée de théorèmes. Cette manière de présenter des opinions difficiles suffit à expliquer la désapprobation qu'ont marqué pour ces textes de Nacchiante certains théologiens comme d'Argentré. Nacchiante eut de son vivant une grosse autorité théologique. Nanni le cite et le traite comme l'égal de Cajétan, de Soto et de Carranza.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 202, 259; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 78-80; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, édit. Migne, t. II, col. 23, 88, 92, 112, 1114, 1252, 1264; t. III, col. 877; *Concilii Tridentini actorum*, t. IV, vol. 1, p. 184, 314, 389, 423; vol. 2, p. 543, 544, 568, 571; t. V, vol. 2, p. XXII, 18, 19, 39, 46, 63, 71, 85, 93.

M.-M. Gorce.

NAGORE Augustin, écrivain mystique, né à Saragosse, en Espagne, en 1620, d'une famille noble. Il fit profession chez les chartreux d'Aula-Dei, au diocèse de Saragosse, où on le trouve prieur jusqu'en 1682; à cette époque le chapitre général le nomma prieur de la chartreuse de la Conception, située dans le même diocèse. Il mourut le 25 décembre 1705, exerçant la charge de vicaire dans cette maison. L'Ordre lui accorda le bienfait singulier d'une messe *De Beata* en récompense de son mérite.

Le nom de dom Augustin Nagore, comme écrivain mystique, est tout à fait inconnu en dehors de l'Espagne, et peut-être même en dehors de l'Aragon. Mais son ouvrage sur les états d'oraison extraordinaire, publié sous le pseudonyme de *Joseph Lopez Exquerra*, avec le titre de *Lucerna mystica*, obtint un grand succès en Espagne et en Italie, et jouit encore de l'estime des maîtres de la vie intérieure. Dom Nagore composa son traité en espagnol, mais, sur le conseil du savant franciscain Antoine Arbiol, il le traduisit en latin et le livra à la publicité. Voici son titre : *Lucerna mystica pro directoribus animarum, quæ omnia prorsus difficilia et obscura, quæ in dirigendis spiritibus evenire solent, mira dexteritate clarificat; quaque cuncta ad scientiam mysticam necessaria, rerumque supernaturalium quidditates, ubicationes, causæ ac effectus breviter et compendiose clarescunt. Accedit ad calcem manuductio practica brevis in gratiam directorum juxta ejusdem operis doctrinam. Auctore Josepho Lopez Exquerra, presbytero Cantabro Aesopolensi*, Valence, 1690, in-4°; Saragosse, 1691, in-4°; Venise, 1722, 1733, 1745, 1750, 1755, 1758, 1761, in-4°; Bassano, 1782, in-4°. — Il écrivit aussi un grand traité intitulé : *Lydius theologicus*, où il réfuta les erreurs de Michel Molinos. Cet ouvrage ms. in-folio, ainsi que plusieurs autres traités spirituels qu'il avait composés, était encore aux archives de la chartreuse d'Aula-Dei lors de sa suppression. Enfin, il publia, en 1679, à Saragosse, une nouvelle édition d'un ouvrage poétique sur la chartreuse d'Aula-Dei (*Aula de Dios : Cartuja real de Zaragoza*, etc.), composé par dom Michel de Dicastillo, un de ses prédécesseurs, et publié en 1637.

Latassa, *Bibliotheca antigua y nueva de los escritores aragoneses*, édition arrangée en forme de dictionnaire par Michel Gourez Uriel, Saragosse, 3 in-4°, 1885-1886; Valenti, *San Bruno y la Orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 106; documents particuliers.

S. Autore.

NAHUM, l'un des douze petits prophètes. — I. Le prophète. II. Le livre (col. 9).

I. Le prophète. — 1° *Son nom et sa personnalité.* — Ce nom de *Nahoum* en hébreu et de Ναούμ dans le grec des Septante n'apparaît, dans l'Ancien Testament, que dans le titre du septième des petits prophètes. Il signifie : celui qui fortifie, qui réconforte, *consolator*, dit saint Jérôme. De cette parfaite convenance du nom du prophète au contenu de la prophétie qui annonce à Juda la ruine de son plus redoutable ennemi, il ne résulte pas, comme on l'a parfois suggéré, que ce nom aurait été imaginé et ajouté par un rédacteur tardif à l'oracle sur Ninive. L'exactitude du titre de la prophétie est d'ailleurs généralement admise; sa première partie : Oracle sur Ninive, correspondant bien au sujet du livre et la seconde : Livre de la vision de Nahum d'Elqosch, supposant, à défaut d'authenticité, une antique tradition.

En dehors de la très courte information de ce titre et des données qu'on peut dégager du livre lui-même, l'Ancien Testament ne fournit aucun renseignement pour reconstituer la personnalité du prophète. Tout ce qu'on a pu ajouter à ces rares données est d'origine tardive et de peu de valeur.

D'après le contenu certainement authentique du livre, c'est-à-dire la majeure partie des c. II-III, l'auteur de l'oracle sur Nivine apparaît comme un patriote ardent, enthousiaste, débordant d'une joie exubérante à la pensée de la ruine prochaine et irrémédiable de l'antique adversaire de Juda. L'oppression et l'abaissement que depuis des générations avait subis son peuple avait aigri son âme; le continuel spectacle des souffrances qu'infligeait à Israël la tyrannie des maîtres assyriens, avait été une rude épreuve pour sa foi en la bonté et la puissance de Jahvé. Mais maintenant tout va changer; au découragement qui risquait de sombrer dans le désespoir va faire place une fougueuse indignation contre l'ancien ennemi, et un véritable chant de triomphe à la perspective d'une revanche éclatante.

De tels accents, a-t-on dit, ne rappellent que de loin ceux de Sophonie ou de Jérémie, les contemporains du voyant d'Elqosch; ils ne font pas de lui cependant leur adversaire, le tenant d'un prophétisme étroit et superficiel, dépourvu de cet idéal moral que proposaient et défendaient les prophètes du VIIIe et du VIIe siècle. C'est trop peu, en effet, d'un oracle si court avec un objet bien déterminé pour juger de l'attitude générale de Nahum et l'opposer à ses contemporains dont les œuvres ne manquent pas non plus, au reste, de sombres prédictions à l'adresse des ennemis d'Israël et de Juda.

2° *Son origine.* — La qualification d'Elqoschite : Ἐλκεσαῖος, jointe au nom de Nahum, est ordinairement regardée comme l'indication de son lieu d'origine. Quelques-uns, au dire de saint Jérôme, prétendaient bien y reconnaître le nom du père du prophète, mais ce n'était point l'avis de celui-ci; il y voyait la mention de la patrie de Nahum. Cf. *Commentariorum in Naum prophetam liber unus, Prologus, P. L.*, t. XXV, col. 1232. Ainsi l'ont également entendu la plupart des modernes. Mais où était située Elqosch? Nulle mention n'en est faite ailleurs dans la Bible. Pour nous renseigner à son sujet, il n'existe guère

que des traditions d'origine récente pour la plupart. Aussi l'identification de la patrie de Nahum demeure-t-elle incertaine et objet de discussion entre les commentateurs.

Saint Jérôme écrit dans son commentaire : *Elcesi usque hodie in Galilæa viculus..., parvus quidem et vix ruinis veterum ædificiorum indicans vestigia; sed tamen notus Judæis et mihi quoque a circumducente monstratus. Ibid.* Malgré le nombre respectable de ses partisans (Kuenen, Wildeboer, Driver, Cornely, Crampon), cette opinion ne saurait guère être retenue. Il est assez peu probable, en effet, bien que non impossible, qu'à l'époque de la composition du livre, au VIIe siècle, assez longtemps par conséquent après la destruction du royaume du Nord, soit né un prophète hébreu en Galilée. Les pharisiens du temps de Notre-Seigneur ne le pensaient sans doute pas non plus, qui répondaient à Nicodème : « Examine avec soin et tu verras qu'il ne sort point de prophète de Galilée. » Joa., VII, 52.

Une autre opinion dont la tradition ne remonte pas au delà du XVIe siècle (cf. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 525; t. III, p. 352) et qui néanmoins a trouvé des partisans jusqu'à nos jours (Ewald Kleinert, Lehmann-Haupt), propose l'identification du lieu d'origine de Nahum avec Al-Kûsh, située à vingt-cinq milles environ au nord de Mossoul. Ainsi le prophète serait né en Assyrie, non loin de la ville contre laquelle il fulmine son oracle, il descendrait d'une de ces familles israélites déportées par Téglath-Phalasar ou Sargon après la chute du royaume de Samarie; la précision et l'exactitude des détails de la description qu'il donne de la capitale assyrienne, l'emploi de mots araméens, voire même assyriens, confirmeraient cette tradition (Ewald). Il n'est nullement nécessaire d'admettre cette hypothèse, que sa nouveauté d'ailleurs suffit à rendre suspecte, pour donner raison de ce que Nahum sait de Ninive. Ce qu'il en dit, en effet, ne dépasse pas ce qu'on pouvait en avoir appris en Palestine, après tant d'années de relations fréquentes avec les envahisseurs assyriens. Tout ce qui touchait à l'Assyrie était, depuis plus d'un siècle, du plus haut intérêt pour les dirigeants de Juda. La vue des armées assyriennes n'était pas événement extraordinaire en Syrie et un va-et-vient incessant existait entre Jérusalem et Ninive; aussi rien d'étonnant que l'essentiel de la construction et de la défense de la capitale assyrienne n'ait pas été ignoré des chefs de Juda.

Une dernière indication enfin, plus digne d'attention, nous est suggérée par le livre lui-même dont le ton général et les allusions, pleines de sympathies pour Juda, nous invitent à regarder son auteur comme un habitant du Royaume du Sud; d'autant plus qu'on ne trouve aucune allusion aux espérances qu'un événement tel que la chute de Ninive aurait certes dû faire naître au cœur d'un Israélite du Royaume du Nord ou d'un exilé. C'est pourquoi l'identification d'Elqosch avec le bir El-Qaus, dans le voisinage de Beth-Gibrin, l'antique Éleuthéropolis, identification attestée déjà par un texte du *De vitis prophetarum*, faussement attribuée à saint Épiphane, *P. G.*, t. XLIII, col. 409, pourrait être retenue faute d'une autre mieux établie. Nestle, Strack, Nowack, van Hoonacker, J. M. P. Smith et d'autres encore l'admettent. Ainsi, en un sens large, Nahum serait un compatriote de Michée de Moreseth.

On peut ajouter aux hypothèses ci-dessus mentionnées, mais simplement pour mémoire, l'opinion toute fantaisiste de Hitzig qui fait de Capharnaüm — village de Nahum — la patrie du prophète.

3° *Son époque.* — Plus importante et plus facile à élucider est la question de l'époque où vivait le prophète, et plus spécialement du moment même de la composition de son livre. L'oracle de Nahum nous donne, à ce sujet, deux indications précieuses : il annonce d'une part comme très proche la ruine de Ninive et il fait une allusion très explicite d'autre part à la ruine de No-Amon (Thèbes) en Égypte. III, 8-10. Les années qui datent ces deux événements marqueront donc les limites extrêmes du temps où il faut situer l'oracle de Nahum.

Pour le premier de ces événements, la date placée jusqu'à ces dernières années aux environs de l'an 606 avant J.-C. doit-être reportée à l'année 612. La *Nouvelle chronique babylonienne* de Nabopolassar, pour les années 616 à 609, publiée en 1923 par C. J. Gadd, nous apprend que Ninive, attaquée à la fois par les Mèdes, les Scythes et les Babyloniens, fut prise et ruinée en 612, cinq ou six ans par conséquent plus tôt qu'on ne le croyait jusqu'alors. *The fall of Nineveh, The newly discovered babilonian chronicle, n° 21901, in the British Museum, edited with transcription, translation...*, Londres, 1923. C'est donc avant cette date de 612 qu'il faut situer l'oracle sur Ninive, car on ne saurait sérieusement prétendre qu'il a été composé après coup. Si la vision prophétique a parfois l'allure de la relation d'un événement déjà survenu, particulièrement dans la description de l'assaut donné à Ninive et de sa conquête, c. II, il est manifeste que nous avons affaire à une prédiction de la chute et de la destruction de la capitale assyrienne; cf. surtout III, 11. On sait que cette destruction a été si complète que deux siècles plus tard, Xénophon, à la retraite des dix mille, traversa le pays sans même relever le nom de l'antique métropole disparue.

Pour déterminer la date du second événement, il importe de savoir d'abord quelle est la ville désignée par le mot de No-Amon, Nah., III 8, et de préciser ensuite à quel épisode de son histoire il est fait allusion, Nah., III, 8-10.

Les anciens interprètes voyaient dans No-Amon la ville qui précéda Alexandrie, et saint Jérôme, dans sa traduction, la désigne déjà sous ce nom plus récent d'Alexandrie, mais il a soin d'avertir, dans son Commentaire, que ce n'est que bien plus tard que la ville reçut ce nom d'Alexandre le Grand. *Op. cit.*, *P. L.*, t. XXV, col. 1260. Aujourd'hui, à quelques exceptions près (Brugsch, Happel, Spiegelberg), l'accord s'est fait parmi les modernes sur l'identification de No-Amon avec Thèbes, Διόσπολις ἡ μεγάλη, dans l'Égypte supérieure. No-Amon est le nom religieux de la ville, l'exacte transcription de l'égyptien qui signifie : la ville ou le domaine du dieu Amon, principalement honoré à Thèbes; on le retrouve ailleurs encore dans l'Ancien Testament sous la forme abrégée de No : Jer., XLVI, 25; Ezech., XXX, 14, 15, 16; les Septante traduisent Διόσπολις et la Vulgate *Alexandria*, mais toujours il est question de Thèbes.

La seule difficulté qu'on puisse faire à cette identification est suggérée par la description de la ville. Assise au milieu des fleuves, environnée des eaux, avec la mer pour rempart et les eaux pour muraille, III, 8, No-Amon ressemble plutôt à la Thèbes du delta qu'à celle de la Haute-Égypte; mais la comparaison avec Ninive exige une cité au moins égale en puissance, et tel n'est pas le cas de cette ville du delta qui n'a joué aucun rôle important dans la longue histoire de l'Égypte. La description d'ailleurs n'est pas tellement incompatible avec la situation de la capitale de la Haute-Égypte. Quand le Nil débordait, ses eaux venaient battre les murs de la ville de Thèbes, et ce n'était point alors une image forcée que de représenter la cité protégée par la mer. La prise de Memphis, au VIIIe siècle (vers 721), rappelle une situation

semblable. Confiants dans la protection des eaux atteignant presque le sommet des murs à l'est de la ville, ses défenseurs avaient négligé de renforcer la défense de ce côté; l'ennemi y aborda avec sa flotte et ainsi entra dans la place. V. Breasted, *Ancient records of Egypt*, IV, p. 411, 434; et *History of Egypt*, p. 513. Ce n'était pas seulement durant l'inondation que les eaux faisaient un rempart à la cité; même après leur retrait, les fossés qui sans doute entouraient la ville demeuraient remplis, constituant par le fait une défense permanente, étonnamment semblable à celle de Ninive. L'emploi d'un tel mode de protection des villes en Égypte remonte au XIXe siècle. Cf. J. M. P. Smith, W. A. Ward, J. A. Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Édimbourg, 1912, p. 342. Ce n'est pas au reste le seul exemple où le mot mer est pris dans le sens de fleuve : ainsi, pour le Nil encore, dans le livre d'Isaïe, XIX, 5; XVIII, 2(?); dans celui de Job, XIV, 11; pour l'Euphrate, dans celui de Jérémie, LI, 36. N'y a-t-il pas lieu enfin de faire la part de l'exagération dans la description de Nahum? N'ayant jamais vu très probablement la ville de Thèbes, il dépend pour son information des récits de marchands et de voyageurs, qui volontiers laissent place à l'imagination. Cf. la description de Ninive dans Jon., III, 3.

Le prophète entend donc bien parler de Thèbes, la première grande cité de l'Orient, la ville aux cent portes, *Iliade*, IX, 381-383, dont la renommée était grande dans tout l'ancien monde et dont les ruines, les plus imposants vestiges retrouvés de l'antique civilisation, attestent aujourd'hui encore la splendeur. Mais à quel événement fait-il allusion? Jusqu'à la découverte des inscriptions d'Assurbanipal, la réponse pouvait demeurer incertaine, quelques-uns même ne voulaient voir dans les ỷ. 8-10 du c. III qu'une addition tardive (Hitzig): aujourd'hui, on reconnaît à peu près unanimement que c'est de la prise de Thèbes par les armées victorieuses des Assyriens en 663 que parle le voyant d'Elqosch. Son oracle se place ainsi entre les années 663 et 612. Cf. Schrader, *Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 450 sq.; C. Laigier, art. *No-Amon* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1651. Telle n'est pas toutefois l'opinion de Wellhausen qui fait remarquer que le rappel de la victoire des Assyriens sur l'Égypte n'était pas précisément indiqué pour annoncer la ruine de Ninive. La réponse, en effet, à la question du prophète s'adressant à Ninive : « Vaux-tu mieux que Thèbes? » était facile puisque les armées de son roi venaient d'en triompher. Nahum aurait donc en vue un autre siège plus récent, datant de la seconde moitié du VIIe siècle. La conclusion ne s'impose pas: la comparaison entre les capitales des deux puissants empires a simplement pour but d'établir la possibilité de la ruine de Ninive, et de dissiper les illusions de ses habitants, en rappelant que la plus puissante des villes fortes de l'Égypte avait elle-même succombé, malgré tout ce qui semblait devoir la rendre imprenable.

Quant à l'époque précise à laquelle il convient de situer, entre ces deux dates extrêmes de 663 et 612, l'oracle de Nahum, elle n'est pas aussi facile à déterminer avec certitude. D'une part, le souvenir de la chute de Thèbes est si vivant que l'événement lui-même doit être assez récent; d'autre part, la chute de Ninive apparaît si imminente qu'elle a dû suivre de près l'oracle qui l'annonçait; l'invasion de l'Assyrie semble déjà chose faite. Nah., III, 13. On n'échappe pas à la difficulté en se ralliant à l'opinion de Hitzig, Winckler, König, d'après laquelle il serait ici question, non de la fin de l'Empire assyrien, mais seulement de la révolte de Samaš-šum-ukîn, frère d'Assurbanipal et roi de Babylone, en 652. La situation, lors de cette révolte, est loin de correspondre à celle que vise le prophète : pas trace de schisme dans l'empire assyrien d'après Nahum, l'attaque venant plutôt d'un ennemi de l'extérieur; à aucun moment surtout de cette révolte des vassaux d'Assurbanipal en 652, la situation de Ninive ne fut si désespérée qu'elle ait pu motiver l'attente confiante de sa destruction, telle que la proclame Nahum; il ne s'agissait pas alors, d'ailleurs, d'anéantir l'Assyrie et sa capitale, mais simplement de conquérir l'indépendance et de s'assurer la domination sur tout le pays.

On a songé encore à d'autres circonstances plus récentes où Ninive aurait été menacée; mais, ou bien la situation ne correspond pas à celle de l'oracle (invasion des Scythes), ou bien les témoignages sont insuffisants (campagne des Mèdes sous Phraorte, puis Cyaxare, d'après Hérodote).

Il reste donc que c'est bien la chute de Ninive, survenue en 612, qui est visée dans la prophétie de Nahum. C'est l'avis reçu généralement aujourd'hui par les critiques tels que Nowack, van Hoonacker Steuernagel, Smith, etc. Les circonstances qui accompagnèrent l'événement laissent supposer que l'oracle qui le prédisait n'a pas dû le devancer de beaucoup. Dans les années, en effet, qui le précédèrent, le prestige de la capitale assyrienne a complètement disparu, la menace d'une destruction immédiate pèse sur elle, l'ennemi est déjà dans le pays. N'est-ce pas à un tel développement de la situation historique, présage de la fin de la domination assyrienne que se comprend le mieux la composition de l'oracle sur Ninive? Le souvenir, demeuré si vivant de la ruine de Thèbes, n'y contredit pas. « On comprend sans peine l'immense impression que dut produire la chute d'une des plus célèbres métropoles de l'Orient, dans les milieux où sa renommée s'était depuis longtemps répandue. Nulle part la stupeur ne fut plus grande qu'en ce pays de Juda dont les politiciens s'étaient, au vif désespoir des prophètes, accoutumés à regarder vers l'Égypte comme vers le suprême secours. Nul doute que le souvenir de la catastrophe fut durable. Si l'allusion de Nahum prouve qu'il a parlé après 663, rien n'oblige à situer son oracle tout près de cette date, un demi-siècle ne devait pas suffire à faire oublier le colossal événement. L'Elkošite, d'autre part, annonce comme très proche la ruine de Ninive... Le caractère irréparable de la catastrophe, décrite par Nahum, invite à rapprocher son oracle de la ruine finale. L'état de l'Assyrie, sa décadence au cours des dernières années d'Assurbanipal et sous les règnes de ses successeurs, constituent le milieu et le contexte les plus naturels pour la malédiction triomphale qui annonce la fin de la terrible trafiquante des peuples. » J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, *Revue biblique*, 1917, p. 60-61.

Il n'y a pas lieu de s'attarder à la réfutation de l'hypothèse de Happel et de Haupt, plaçant Nahum à l'époque machabéenne. Les arguments invoqués en sa faveur n'apparaissent pas très convaincants. Si les différences faciles à relever entre Nahum et les prophètes préexiliens sont certainement frappantes, elles ne sont pas telles, surtout ramenées à de justes proportions, qu'elles imposent la rédaction de l'oracle à l'époque postexilienne et surtout machabéenne. On ne le prouve pas davantage en prétendant que Ninive n'est ici qu'un symbole pour désigner le royaume syrien d'Antiochus Épiphane, dont les c. II-III prédiraient la destruction. Cette interprétation qui fait de l'antique ennemi d'Israël, les Assyriens, le type de son ennemi le plus récent, Antiochus Épiphane, est en opposition radicale avec

les caractéristiques du livre de Nahum, dans les éléments du moins dont l'authenticité ne saurait être sérieusement contestée. Aucun des traits, en effet, de la prophétie ne trouve son application à l'époque des Asmonéens, alors que tous ses éléments, au contraire, cadrent parfaitement avec les événements du dernier quart du VIIe siècle. « Ce qu'il y a lieu d'observer, dit justement van Hoonacker, c'est qu'elle ne met pas en scène Jahvé lui-même comme auteur direct de la ruine de Ninive, et que l'intérêt d'Israël n'est pas explicitement relevé. Rien ne trahit mieux l'absence de spéculation eschatologique chez le prophète. Non seulement il écrit sous l'impression de la situation historique dont il est le témoin, ce sont les événements qui s'accomplissent ou se préparent qui absorbent toute son attention et qu'il décrit sans y chercher un motif de proclamer l'exaltation du peuple de Jahvé et son futur triomphe. Il est inutile d'insister sur la différence radicale qu'offre à cet égard la prophétie de Nahum, aux chap. II-III, avec celles de Joël, d'Abdias, etc. » *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 415.

II. — LE LIVRE. — 1° *Analyse*. — Le titre du livre : « Oracle sur Ninive » indique bien l'élément essentiel des trois chapitres qui le composent. Ceux-ci se groupent en deux parties bien distinctes et par leur objet et par leur forme littéraire surtout. La première, c. I et ℣. 2 du c. II, (héb. I-II, 1, 3) commence par une description générale de la justice de Dieu et de sa colère vengeresse, I, 2-20 et se poursuit par l'annonce du châtiment de l'ennemi qui n'est pas encore nommé et par des promesses de délivrance pour Juda, I, 11 + II, 2. La seconde partie, II, 1, 3-III (héb. II, 2, 4-III), contient l'oracle proprement dit contre Ninive, ce qui précède tenant lieu d'introduction. Deux sections ou deux tableaux pour annoncer le proche châtiment de Ninive : d'abord II, 1, 3-13 : ces versets font une peinture très vive de l'attaque contre Ninive et de sa dévastation, de la fuite de ses défenseurs et du pillage de la cité, relevant ironiquement le contraste entre l'antique tyrannie exercée par la puissante Ninive et la détresse qui va la frapper; puis le c. III, qui reprend la description de la ruine de la capitale assyrienne en rappelant ses innombrables forfaits, cause de son châtiment, et surtout sa perfidie envers les autres peuples qui à leur tour la mépriseront et la railleront; qu'elle ne se flatte pas d'être imprenable, pas plus que Thèbes elle n'est invincible, sa destruction sera totale, aux applaudissements de toutes les nations.

2° *Unité et authenticité*. — Ce simple coup d'œil sur le livre de Nahum révèle la différence très nette entre le c. I et les deux suivants. « Autant les tableaux des c. II-III nous retracent des situations concrètes, contemplées ou pressenties dans leur vivante réalité; autant le discours du c. I se borne à un développement d'idées abstraites. Il semble bien qu'à partir du ℣. 11 Ninive soit visée; mais les griefs qui lui sont mis à charge et le traitement dont elle est menacée, sont encore conçus sous des formules vagues et générales qui s'appliqueraient à tout ennemi quelconque d'Israël. On a, à bon droit, appelé cette composition un psaume. L'auteur y exalte le caractère redoutable et la puissance de Jahvé, à qui rien ne résiste, qui accable ses ennemis, qui accablera notamment l'ennemi visé ℣℣. 11 sq., sans ménagement et une fois pour toutes. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 418-419.

Si à ces remarques on ajoute que le c. I, dans sa forme primitive, constituait un poème alphabétique, voir ci-dessous, on comprendra que se soit posée la question de l'unité et de l'authenticité de l'oracle sur Ninive attribué dans son ensemble à Nahum.

Cette question a été posée pour la première fois par H. Gunkel dans un article de la *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1893, p. 233 sq. Il y affirme non seulement l'indépendance du c. I, déjà reconnue par Berthold, mais aussi son origine différente. Dans ce qu'elle a d'essentiel l'hypothèse a été admise par presque tous les commentateurs dans le suite. En voici les principaux arguments, d'abord pour les ℣℣. 2-10 qu'il y a lieu de distinguer de 11-15. Ce premier groupe surtout, I, 2-10, révèle une époque plus récente que celle de Nahum : la forme acrostiche est trop artificielle pour avoir été utilisée par un prophète de la vigueur et de l'originalité de Nahum; le ton, en réalité celui d'un psaume, est trop différent du langage prophétique, trop abstrait, trop théologique pour que l'on puisse attribuer le chapitre à la même main que les deux suivants d'allure si vivante : l'un est le langage de la réflexion, l'autre celui de la passion prophétique; le caractère indéfini et eschatologique de ces versets et surtout de 3*b*-7 se distingue trop nettement de celui de l'oracle authentique des c. II-III; ce caractère sans doute se retrouve dans le livre de Sophonie, mais c'est pour conduire à l'annonce d'événements historiques tandis, qu'ici, la théophanie eschatologique est sans issue pratique et sans rapport avec la catastrophe finale. Cf. J. M. P. Smith, *op. cit.*, p. 268-269. Ces arguments n'ont certes pas une égale valeur; celui par exemple qu'on tire de la forme alphabétique est loin d'être décisif, puisqu'on trouve un tel mode de composition poétique dans une œuvre, les Lamentations, qui n'est pas très éloignée de l'époque de Nahum. Il n'en reste pas moins que l'ensemble des arguments invoqués constitue une objection sérieuse contre l'authenticité de ces premiers versets du livre. Mais pourquoi, se demandera-t-on, les avoir ajoutés à l'oracle de Nahum? L'addition a-t-elle été volontaire ou accidentelle? Et si elle est volontaire, comme c'est probable, a-t-elle été composée à une époque assez récente pour servir d'introduction, ou bien utilisée par un rédacteur qui n'aurait pas remarqué sa forme acrostiche? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre avec certitude.

Quant aux versets 11-15 (héb., I, 11-14, II, 1), auxquels il faut joindre le ℣, 2 du c. I, on a remarqué que les uns : 11, 12, 14 du c. I et 1 du c. II ont pour objet Ninive ou l'Assyrie, tandis que les autres : 13, 15 du c. I et 2 du c. II ont pour objet Juda ou Sion; on en a conclu (Wellhausen et après lui presque tous les commentateurs) que la suite de l'oracle, représentée par I, 11, 12, 14, II, 1, 3, était brisée par I, 13, 15, II, 2, qui malgré leur unité de ton et de point de vue, à savoir l'attente pleine d'espoir de la délivrance de Juda, sont regardés comme des gloses plus ou moins indépendantes, œuvre d'un ou plusieurs rédacteurs dont l'époque ne peut être que vaguement conjecturée; d'autres y voient un des éléments constitutifs du psaume alphabétique (Gunkel, Happel...) tandis que les versets 11, 12 (?), 14, et 1 du c. II seraient le commencement de l'oracle authentique de Nahum (Smith). Steuernagel le trouve, ce commencement, dans I, 12 : « Ainsi parle Jahvé »; van Hoonacker dans II 1, 3... A ces conclusions, dont il n'est pas nécessaire de souligner le caractère hypothétique, ajoutons cette simple remarque suggérée par l'étude de I, 11-II, 3 : toute cette partie du texte de Nahum où se révèle un désordre aussi bien au point de vue de la suite des idées que du sens même des phrases, a dû être fortement remaniée.

L'unité et l'authenticité du reste du livre, II-1, 3-II, sont généralement admises et ne sauraient d'ailleurs être sérieusement contestées. « Par la stricte identité de leur objet et l'enchaînement des tableaux qui y

sont retracés, les chap. II-III montrent assez clairement qu'ils forment une composition littéraire *d'une parfaite unité*. L'égale vivacité du style qui se maintient du commencement à la fin, ne fait que confirmer cette appréciation; que l'on compare p. ex. à ce point de vue les phrases II, 11 et III, 2-3, pareillement caractérisées par la manière abrupte dont se suivent les traits qui les composent; que l'on compare encore II, 14 et III, 5, etc. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 413. Les théories de Happel et de Haupt dont il a déjà été question au sujet de l'époque du prophète se retrouvent ici, également opposées à celles de la grande majorité des critiques, sur l'unité et l'authenticité de l'oracle de Nahum. Pour Happel, ces trois chapitres sont autant de morceaux indépendants, œuvre d'auteurs différents; les deux sections dont se compose le c. I ayant été de plus soumises séparément à un travail de refonte. Pour Haupt, le livre n'est autre chose qu'une collection liturgique de quatre poèmes, les deux premiers I, 2-10; III, 1-17; I, 11, 14; II, 1; I, 12, 15; II, 2 de l'époque des Machabées; les deux derniers III, 8-15; II, 3*a*-5, 8*b*, 6-8*a*, 7, 9-12 des jours qui précédèrent immédiatement la chute de Ninive. De telles opinions de quelques représentants d'une critique échevelée ne sauraient être regardées, ainsi qu'on l'a justement remarqué, que comme étrangères à la science exégétique. Cf. Touzard, *loc. cit.*, p. 59.

3° *Texte*. — 1. *Forme poétique* — Un des arguments contre l'authenticité du c. I, voir ci-dessus, est tiré de son caractère de poème alphabétique. Le premier à qui l'on soit redevable d'une observation à ce sujet est G. Frohnmayer, d'après Fz. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, 5e édit., Leipzig, 1894, p. 115. Après lui, la forme poétique de ce c. I de Nahum a été l'objet de nombreux travaux. A plusieurs reprises, Bickell essaya de reconstituer dans son intégrité le poème alphabétique qu'il croyait complet dans les ℣℣. 2-10. Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1880, p. 559 sq; *Carmina Veteris Testamenti metrice*, 1882; *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1886. p. 550 sq. L'essai fut repris par H. Gunkel, qui reconnaissait que le psaume primitif comprenait tout le chapitre Ier (moins 11, 12, 15) et le ℣. 2 du c. II. *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1893, p. 223 sq. Mais, tandis que la suite des lettres de l'alphabet hébreu se retrouve assez facilement jusque *lamed* ou *mem*, il n'en va plus de même pour la seconde partie du poème fortement dérangée ou remaniée. Bickell, à la suite de Gunkel, reprit sa tentative de reconstitution du poème dans I-II, 3. *Das alphabetische Lied in Nahum*, I-II, 3. dans *Sitzungsberichte der philos-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1894, v. Abhandl. La plupart des critiques admettent aujourd'hui l'existence d'un poème alphabétique, c. I, de Nahum; les uns, avec Wellhausen, le restreignent au ℣℣. 2-8 ou 2-10; d'autres l'étendent jusqu'au c. II, mais en estimant que tout essai de reconstitution au delà du ℣. 9 ou 10 est purement conjectural : Gray, Kennedy, Driver (1906), Sievers, J. M. P. Smith, Sellin qui ajoute I, 12. Van Hoonacker, dans son commentaire, donne le texte hypothétique du psaume acrostiche en entier, tout en reconnaissant, lui aussi, que c'est pure hypothèse, du moins en ce qui concerne la seconde partie du morceau, à partir du distique *mem*. *Op. cit.*, p. 422-432. De fait, pour y arriver, il est obligé de faire subir au texte de telles violences que son essai ne saurait s'imposer.

Le reste du livre, chapitres II-III, a été lui aussi étudié, mais beaucoup moins, au sujet de la forme poétique. Happel a été le premier, dans les temps modernes, à disposer tout le livre sous forme de poème; Budde trouve le mètre élégiaque dans les chapitres II et III, *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1882, p. 35 sq. Marti et Duhm, tout en admettant l'existence de ce même mètre, aboutissent à des reconstitutions strophiques différentes. J. M. P. Smith, dans son commentaire, distingue trois sections dans I, 11-III, 19 : la première qui ne comprend qu'une strophe de 8 lignes du rythme élégiaque à peu près parfait (3 + 2 accents), I, 12, 13, 15, II, 2; la 2e, composée de 5 strophes, les 4 premières à 6 lignes, la dernière à 3 seulement; la 3e enfin avec 6 strophes de 8, 6, 6, 6, 8 et 4 lignes; si le mètre élégiaque se retrouve çà et là, ce n'est qu'en faisant subir au texte un traitement contraire à toute règle sensée de critique textuelle, qu'on peut prétendre le rétablir d'un bout à l'autre. Cf. *op. cit.*, p. 273.

2. *Style*. — Si le mètre et le rythme de l'oracle de Nahum n'ont pas la perfection et la régularité de ceux d'autres livres prophétiques, l'oracle sur Ninive peut néanmoins être tenu, à bon droit, pour un petit chef-d'œuvre de la poésie hébraïque, tant pour l'élévation de la pensée et la profondeur du sentiment, que pour l'expression extraordinairement vivante que l'auteur a su leur donner. Le prophète excelle, en effet, à peindre des plus vives couleurs des situations que l'imagination évoque sans peine. « De tous les prophètes, note Driver, il est celui qui en dignité et en force s'approche le plus près d'Isaïe. » *Introduction to the literature of the Old Testament*. 7e édit., p. 336. Son poème, remarque Cornill, est le cri de la souffrance et de la vengeance de tout un peuple opprimé contre son oppresseur, *Einleitung in das Alte Testament*. § 29. Au XVIIIe siècle, Lowth disait avec raison : « De tous les petits prophètes aucun n'a autant de sublimité, de chaleur et d'audace que Nahum. Ajoutons que sa prophétie forme un poème complet et régulier. Son exorde est magnifique; les apprêts pour la destruction de Ninive, la description et le développement de cette destruction sont peints des couleurs les plus vives, et avec une clarté et une majesté merveilleuses. » *De sacra poesi Hebræorum* (édit. Rosenmüller). Leipzig, 1835. p. 246.

Saint Jérôme enfin, à propos de la brillante peinture du combat contre Ninive, faisait déjà cette remarque : *Tam pulchra autem juxta hebraicum et picturæ similis ad prælium se præparantis exercitus descriptio est, ut omnis meus sermo sit vilior. Op. cit.*, *P. L.*, t. XXV, col. 1254.

3. *État du texte*. — La fin du c. I, 11-15, nous l'avons déjà noté, apparaît fortement remaniée et bouleversée. Si le reste du livre est mieux conservé, son texte demeure encore incertain en plusieurs passages: le présence de termes d'apparence technique contribue pour sa part à cette incertitude. Cf. Buhl dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1885, p. 181 sq.; G. A. Smith, *The twelve prophets*, t. II, p. 89; L. Reinke. *Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahums*, Munster, 1867. Pour la comparaison avec les Septante et la version syriaque, voir K. A. Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner*, 1880; Mark Sebök. *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem massoretischen Text, und zu älteren Uebersetzungen namentlich den LXX und dem Targum*, Leipzig. 1887.

4° *Doctrine*. — 1. *Dieu* — *a*) *Ses attributs*. — L'étude doctrinale du livre de Nahum distingue, comme l'étude littéraire, le Ier chapitre des deux suivants. C'est dans le premier surtout qu'on peut recueillir un enseignement religieux sur Jahvé, se révélant comme un Dieu jaloux et vengeur, qui sait attendre avec patience l'heure du jugement et du châtiment de ses adversaires. Cf. Ex., XX, 5; XXXIV, 14; Deuter.,

iv, 24; xxxii, 35; Is., xxxiv, 8; lxiii, 4. Cette pensée de la vengeance de Jahvé sur ses ennemis est fréquente dans la littérature biblique à partir surtout de l'époque de Jérémie. Cf. Jer., xi, 20; li, 11; Ezech., xxv, 14, 17; Ps., xciv, 1; Rom., xii, 19. La nature elle-même dont Dieu est le maître souverain sera ébranlée lors de la manifestation de cette colère vengeresse, et le feu, symbole du courroux et de la sainteté de Jahvé, fera son œuvre de destruction et de purification. Cf. Mich., i, 3-4; Jud., v, 4; Hab., iii, 3-5. De telles idées et de telles descriptions sont familières aux perspectives eschatologiques du judaïsme postexilien. Leur présence en cet endroit du livre de Nahum s'expliquerait par ce que nous avons dit sur l'authenticité de son premier chapitre, et par l'incertitude de son texte où auront pu se glisser des gloses tardives.

Redoutable pour ceux qui le haïssent, Jahvé est plein de miséricorde pour ceux qui se confient en lui au jour de la détresse. Cf. Deut., v, 9, 10. C'est là une pensée qui revient souvent sur les lèvres des prophètes et des psalmistes au cours de l'histoire du peuple d'Israël; toute cette histoire, en effet, surtout depuis le commencement de la période assyrienne, fut une longue agonie d'attente; continuellement la réalisation des espérances d'Israël était remise, mais, alors même que tout semblait les rendre vaines, la foi et la confiance se reprenaient dans l'attente des grandes choses que la bonté de Dieu réservait à ses enfants. « Voici sur les montagnes les pieds d'un messager de bonnes nouvelles qui annonce la paix. Célèbre tes fêtes, ô Juda, accomplis tes vœux! Car le méchant ne passera plus chez toi, il est entièrement détruit. » Nah., i, 15; cf. Is. lii, 7.

b) Le gouvernement du monde. — De l'oracle proprement dit sur Ninive, ii-iii, se dégage tout d'abord cette idée que Dieu, maître de la nature et de son peuple, l'est aussi de toutes les nations, même des plus puissantes, et que sa justice s'exercera également contre elles, pour punir leurs crimes. Le prophète se représente évidemment Jahvé, comme le Dieu des dieux, le roi des rois, ayant entre les mains le sort des nations, celui de Ninive en particulier, pour qui a sonné l'heure de la justice qui est aussi celle du châtiment : « malheur à la cité de sang. » Depuis assez longtemps tout en elle n'a été que fraude, violence et rapine. Nah., iii, 1. Inscriptions et bas-reliefs assyriens témoignent éloquemment de la vérité de ce reproche; que de fois la Palestine n'eut-elle pas à souffrir des envahisseurs venus des rives du Tigre et de l'Euphrate!

Mais ce n'est pas son seul crime. « A cause des multiples fornications de la courtisane aux charmes attrayants, experte en sortilèges, qui trompait les peuples par ses fornications et les nations par ses sortilèges. Me voici contre toi! Parole de Jahvé des armées. » Nah., iii, 45 (traduction de van Hoonacker). De quel crime est-il exactement question? Pour certains exégètes ce serait l'idolâtrie de Ninive qui serait stigmatisée selon le langage imagé qu'emploient ordinairement les prophètes, quand ils condamnent et flétrissent le culte des faux dieux en Israël. Lorsqu'il s'agit du peuple choisi, dont l'alliance avec son Dieu est représentée comme une union matrimoniale, on comprend que toute rupture de cette alliance surtout par le culte rendu à des dieux étrangers, apparaisse comme une fornication, une prostitution, un adultère; cf. Os., ii, 4 sq.; mais quand il s'agit des nations païennes, les prophètes usèrent-ils de telles expressions pour désigner leur cultes idolâtriques, souvent accompagnés de pratiques licencieuses? Il ne le semble pas, du moins pour ce qui est de Nahum. Fornications et enchantements, qui font de Ninive la courtisane aux charmes attrayants et l'habile magicienne, désigneraient les innombrables ressources mises en œuvre pour séduire les nations et exercer sur elles une véritable fascination par le déploiement du faste et de l'opulence. « Ce serait en dernière analyse ce faste orgueilleux, cette opulence faite des dépouilles des vaincus et par-dessus tout l'exploitation de cette magnificence, comme moyen de domination morale sur les peuples soumis, dont Nahum ferait ici grief à la capitale assyrienne. » Van Hoonacker, *op cit.*, p. 443. Le choix des termes employés par le prophète pour caractériser l'action néfaste de Ninive : courtisane, magicienne, a pu lui être suggéré par l'usage de la prostitution sacrée non moins que par celui des incantations, dont les formules constituent toute une branche de la littérature assyro-babylonienne; mais ce ne sont pas ces usages eux-mêmes qu'il a en vue.

5° *Nahum et les autres prophètes.* — L'enseignement de Nahum sur Dieu et l'un ou l'autre de ses attributs, ne permet certes pas de l'égaler à Osée, Isaïe, Michée ou Jérémie, au point de vue de la valeur doctrinale; ce n'est pas à dire pourtant que, préoccupé exclusivement de la ruine de Ninive, il n'ait aucune importance religieuse, la théologie biblique ayant vraiment peu de chose à y recueillir. « On peut même se demander si cet écrivain, dit L. Gautier, est vraiment un prophète... Peut-être n'est-il qu'un poète habile, versé dans la connaissance des meilleurs modèles. » *Introduction à l'Ancien Testament*, 2ᵉ édit., 1914, p. 509. A s'en tenir même au seul oracle des chapitres ii-iii, la prophétie de Nahum est loin d'être un simple exercice littéraire; il s'en dégage, nous l'avons montré, la notion très nette du souverain domaine de Jahvé sur toutes les nations et de sa justice dans leur gouvernement.

Si le voyant d'Elqosch n'est pas l'égal des plus grands parmi les prophètes, il n'est pas non plus leur adversaire. Certes le contraste est grand entre son œuvre et la leur, surtout celle de ses contemporains Sophonie et Jérémie. Faut-il, à l'exemple de quelques commentateurs modernes de Nahum, Nowack, J. M. P. Smith et d'autres, en conclure qu'il est le représentant d'un prophétisme national, étroit, superficiel, intransigeant, du prophétisme en un mot des faux prophètes? Pour lui, comme pour ces derniers, le point de vue national l'emporterait sur le point de vue religieux. Tandis que la disparition de la souveraineté assyrienne n'est même pas mentionnée par Jérémie, que le nom de Ninive n'apparaît pas même une fois dans toute son œuvre, la vision de Nahum est uniquement occupée de l'événement qui va mettre fin à la domination assyrienne. Si son auteur ne va pas jusqu'à l'active opposition au prophète d'Anatoth, il demeure indifférent à ses efforts en vue de la conversion de son peuple; bien loin de se lamenter avec lui sur le péché de Juda et d'avertir ses compatriotes du grave danger de persévérer dans leur voie, il les invite à la joie par l'annonce de la ruine prochaine de l'antique oppresseur. Cette joie, Jérémie ne pouvait la goûter, ni même la comprendre; il était trop absorbé par les soucis et les alarmes que lui causait son peuple pour trouver quelque consolation dans le malheur d'une autre nation, fût-ce l'Assyrie, et savait bien d'ailleurs que la situation désespérée de Juda n'y trouverait aucun soulagement.

En somme le point de vue de Nahum serait, d'après ces critiques, le même que celui de Hananias qui, au temps de Sédécias, exultait à la pensée que Jahvé allait briser la puissance de Babylone, Jer., xxviii,

ou encore celui des quatre cents prophètes en opposition à Michée, le fils de Jemla, I Reg., XXII. Pour de tels prophètes les relations entre Jahvé et son peuple étaient indissolubles; si parfois la colère divine s'enflammait contre Israël pour l'abandonner à ses ennemis, ce ne pouvait être que pour un temps; la pensée qu'un tel abandon pouvait devenir complet, que Jahvé pouvait permettre le triomphe définitif d'un ennemi idolâtre sur son peuple, une telle pensée était stigmatisée comme une trahison aussi bien envers Israël qu'envers son Dieu. Non jamais Jahvé, le Dieu de toute puissance et de toute sainteté, ne tolérerait le triomphe des adorateurs des faux dieux; jamais la terre de Juda et le temple de Jérusalem ne sauraient subir la profanation païenne. A des hommes animés de tels sentiments l'espoir de la ruine de Ninive, l'antique et implacable ennemie, devait apporter, on le comprend sans peine, une joie délirante; l'oracle de Nahum, cri de vengeance mais aussi de foi, en était l'exacte expression. Cf. J. M. P. Smith, *op. cit.*, p. 281-282.

« On n'a pas le droit d'appuyer une théorie aussi étrange sur deux ou trois pages d'un texte prophétique; isolées de leur contexte et du reste des collections dans lesquelles elles figurent, certaines charges d'Isaïe, de Jérémie ou d'Ézéchiel contre les nations donneraient exactement la même note. Cf. Is., XIII-XIV, XV-XVI; de même Is., XLVII; Jer., XLVI, 1-12; Ezech., XXVI, XXVIII, 19; etc. Il n'y a pas à croire qu'en deux oracles, Nahum ait livré toute son âme. Il faut faire crédit à la tradition qui, alimentée aux sources du prophétisme le plus authentique, n'a pas hésité à mettre l'Elkošite au rang des *Douze*. » J. Touzard, *loc. cit.*, p. 59.

Pour les commentateurs de l'ensemble des douze petits prophètes, voir la bibliographie des articles déjà parus dans le *Dictionnaire de théologie catholique* sur ces prophètes.

Parmi les ouvrages spéciaux sur le livre de Nahum on peut mentionner les commentaires de : E. Kreenen, *Nahumi vaticinium philologice et critice expositum*, Hardervici, 1808; C. W. Justi, *Nahum neu übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1820; O. Strauss, *Nahumi de Ninivo vaticinium explicavit et assyriis monumentis illustravit*, Berlin, 1853; A. B. Davidson, *Nahum, Habakuk and Zephaniah*, Cambridge, 1896; J. Happel, *Das Buch des Propheten Nahums erklärt*, Wurzbourg, 1902; S. R. Driver, *The minor prophets, Nahum, Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zachariah, Malachi*, Édimbourg, 1906; P. Haupt, *The book of Nahum*, dans *Journal of biblical literature*, 1907, t. XXVI, p. 1-53; J.-P.-M. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum*, dans Smith, Ward, Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakuk, Obadiah and Joel*, Édimbourg, 1912; les travaux de M. Breiteneicher, *Ninive und Nahum mit Beziehung der Resultate der neuesten Entdeckungen historisch-exegetisch bearbeitet*, Munich, 1861; A. Billerbeck und A. Jeremias, *Der Untergang Ninevehs und die Weissagungschrift des Nahum von Elkosch*, dans *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, de Frd. Delitzsch et Haupt, 1898, t. III, p. 87-188; Th. Friedrich, *Nineve's Ende und die Ausgänge des Assyrischen Reiches*, dans *Festgaben zu Ehren Max Budinger's*, 1898, p. 13-52; J. Halévy, *Recherches bibliques : le livre de Nahum*, dans *Revue sémitique*, 1905, t. XIII, p. 97-123; P. Haupt, *Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag* dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXI, p. 275-297; W. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, p. 174-181; du même, *Ausgewählte poetische Texte des A. T.*, fasc. 2 : *Amos, Nahum, Habakuk*, Leipzig, 1908; J. Döller, « *Ninive gleich einem Wasserteiche* », Nah., II, 9, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, t. VI, p. 164-168; P. Kleinert, *Nahum und der Fall Nineves* dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1910, t. LXXXIII, p. 501-533; L. Gry, *Un épisode des derniers jours de Ninive*, Nah., II, 8, dans *Revue biblique*, 1910, p. 398-403; J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 57-61. A noter enfin les articles sur Nahum, parus dans les différentes encyclopédies de : Kennedy, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible* (1900); de Budde, dans Cheyne, *Encyklopædia biblica* (1902); de Volck, dans Haupt, *Protest. Realencyklopaedie* (1903); de Welte-Kaulen, dans Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon* (1895); de Fillion, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (1906).

A. Clamer.

NAIRON ou **NAIRONUS** (en arabe, Namroun ou Nairoun). Sous ce nom nous groupons les trois fils du maronite Michel, fils de Makhloûf Nairon : à savoir, Nicolas, Fauste ou Faustus (en arabe, Morhedj) et Jean-Mathieu. Deux notes dont l'une écrite sur le ms. *410*, fol. 77 v., du fonds *Vat. syriaq.* et l'autre sur le ms. *7262*, fol. 143 v., du fonds *Vat. latin.* nous apprennent que les deux premiers virent le jour en Europe. Comme ses frères, le troisième y dut également venir au monde, car, nous le savons par les mêmes notes, leur père était établi à Rome. Le nom de Nairon est souvent suivi de l'appellation de *Banesius* ou *Banensis* (originaire de Bân, village du Liban nord), qui indique l'origine de leur famille.

Les trois frères firent leurs études au collège maronite de Rome. Nicolas y entra en 1631, Fauste, en 1636 et Jean-Mathieu, en 1642. *Ibid*, et fol. 143 r° dudit ms. *7262*. Les deux derniers, notamment Fauste, sont mieux connus que le premier.

I. Fauste. — Après avoir terminé ses études, il quitta Rome au mois de novembre 1649 pour se rendre au Liban, en compagnie du P. Michel Saboûnâ Hesronite qui était venu demander, au nom du nouveau patriarche, Jean Ṣefrâouî, le pallium et la confirmation pontificale. Le voyage de Fauste allait être d'une grande utilité pour son Église. En effet, Ṣefrâouî venait d'entreprendre la révision de certains livres liturgiques afin de les faire imprimer: par là, il voulait en soustraire le texte aux fantaisies et aux erreurs des copistes et en faciliter l'acquisition au clergé. Il fut donc charmé de voir arriver de Rome un élève qui pouvait l'aider à réaliser son projet. Fauste n'était pas encore clerc. Le patriarche lui fit conférer, à Bikfaïya, par l'archevêque Isaac Chedrâouî les ordres mineurs; un mois plus tard, il lui donna lui-même, à ʿAramoûn (Kasrawân), le diaconat; puis, le 8 avril 1650, la prêtrise, au couvent de Mar ʿAbdâ Harharaïâ (actuellement séminaire national). La même année, il le renvoya à Rome prier le pape de faire imprimer le *Phenqîth* (Πίναξ) ou Propre des fêtes fixes, revu et corrigé par lui avec le concours de deux archevêques; il le chargea également de présenter à l'impression le texte du Nouveau Testament qui devait servir pour les lectures aux offices liturgiques. Nous avons trouvé tous ces détails dans les préfaces et les notes latines et arabes, écrites par Fauste au début du *Phenqîth* et du livre des évangiles dont il sera question plus loin, et dans la préface arabe ajoutée par Ecchellensis à la partie hiémale du *Phenqîth*. Dès lors, il nous paraît étonnant que de la Roque qui, pourtant, connaissait Fauste, ait ignoré le fait de son ordination sacerdotale. « Il était seulement diacre, dit-il,.. n'ayant jamais voulu être ordonné prêtre, par sentiment d'humilité. » *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. II, Paris, 1722, p. 130. Cette assertion d'un contemporain a induit en erreur plusieurs historiens, notamment Joseph Debs, archevêque maronite de Beyrouth (†1907), *Histoire de la Syrie*, t. VII, Beyrouth, 1903, p. 343.

Dès son arrivée à Rome, Fauste se mit à la besogne. Il exposa au souverain pontife et à la Propagande le désir du patriarche. Incontinent, l'ordre fut donné de procéder à l'impression du *Phenqîth;* on remit à plus tard celle du Nouveau Testament. La S. Congrégation confia à Fauste le soin de traduire en latin le livre des offices; elle le nomma membre de la

commission qui devait en faire l'examen et le chargea avec Ecchellensis de la correction des épreuves. Commencée en 1652, l'édition de la partie d'hiver fut terminée en 1656. Cette partie a pour titre : *Officia sanctorum juxta ritum Ecclesiæ maronitarum. Pars hiemalis edita auctoritate sanctissimi patris nostri D. Innocentii X et abundantia clementiæ Sanctissimi Patris nostri Alexandri VII.* L'impression de la partie estivale par les presses de la Propagande commença en 1657; elle fut achevée en 1666, d'après la date écrite en chiffres latins, en 1665, selon les chiffres syriaques. Son titre porte : *Officia sanctorum juxta ritum Ecclesiæ maronitarum. Pars æstiva edita auctoritate sanctissimi Patris nostri D. Alexandri papæ VII.*

Quant au Nouveau Testament, il fut imprimé à Rome en 1703, sous la surveillance de Fauste et d'un autre maronite, Joseph El-Bânî. Il est divisé en deux volumes où l'indication des péricopes à lire à la messe et aux offices est bien marquée. Les deux volumes ont un titre général : *Novum testamentum syriacum et arabicum;* ils portent ensuite chacun un titre particulier, le premier : *Sacrosancta Jesu Christi evangelia jussu S. C. de prop. Fide ad usum Ecclesiæ nationis Maronitarum edita;* le second : *Acta apostolorum, epistolæ catholicæ, et divi Pauli, jussu S. C. de Prop. Fide ad usum Ecclesiae nationis Maronitarum edita cum Apocalypsi D. Joannis.*

Nous avons puisé tous ces renseignements dans les préfaces et les notes qui se trouvent au début et à la fin de ces différents volumes.

L'activité de Fauste ne se borna pas à l'édition des livres liturgiques. Outre qu'il rendit des services aux maronites en qualité de procureur du patriarche près du Saint-Siège, il écrivit plusieurs ouvrages dont les deux principaux sont : 1° *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum*, Rome, 1679; 2° *Evoplia fidei catholicæ romanæ historico-dogmatica, ex vetustissimis Syrorum, seu Chaldæorum monumentis eruta, ubi de christianis orientalibus, deque eorum ritibus, doctrina, et fide quoad articulos a novatoribus nostri temporis impugnatos*, Rome, 1694.

Fauste obtint la chaire de langue syriaque à la Sapience et un canonicat à l'église collégiale de Saint-Eustache de Rome. *Préface* du 1er volume du Nouveau Testament. « Nous joindrons à ces sçavans (maronites), dit M. de la Roque, Fauste Nairon lui-même, parce qu'il a consacré toute sa vie à l'étude, et qu'il nous reste plusieurs monuments de sa doctrine et de son application... Il se distingua parmy ses compatriotes, surtout par sa grande capacité dans les langues orientales. Dans la suite, il fut successeur d'Ecchellensis dans sa chaire de professeur au collège de la Sapience, et interprete de la congrégation de la Propagande... J'ai reçu, comme je l'ai dit ailleurs, quelques lettres latines de ce sçavant maronite, qui sentent son habile homme, et qui sont écrites avec autant de politesse que de modestie... Fauste Nairon est mort à Rome en l'année 1711, âgé d'environ quatre-vingt ans, dans une grande réputation de piété et de capacité dans les lettres orientales. » *Ibid.*, p. 127-130.

II. Jean-Mathieu. — Il est parfois désigné tantôt sous le prénom de Jean, tantôt sous celui de Mathieu, ce qui a prêté à méprise. En effet, certains auteurs comme le P. Cheikho, hypnotisés sur le nom de Jean, n'ont pas su discerner notre Nairon sous l'appellation de *Mathieu Banesius.* L. Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles* (Extrait de la revue *Al-Machriq*), Beyrouth, 1923, p. 114, n. 4. L'auteur de la note du ms. *7262*, que nous avons citée plus haut, fol. 143 r°, et Fauste Nairon, dans la préface arabe de la partie estivale du *Phenqith* font disparaître toute équivoque à ce sujet : aux deux endroits, ils donnent au même personnage les prénoms de Jean-Mathieu.

Après avoir terminé ses études, Jean-Mathieu Nairon fut placé par la Propagande à la tête du collège maronite de Ravenne. Le patriarche Douaïhi (†1704), *Notice sur le collège maronite de Rome* (en arabe), publiée par le P. Cheikho, *ibid.*, p. 122; Fauste Nairon, *Préface* arabe de la partie estivale du *Phenqith.* C'est là qu'il reçut la prêtrise, en 1663, des mains de l'archevêque maronite Isaac Chedrâouî, alors de passage dans cette ville. *Relation de voyage* de Chedrâouî (en arabe) publiée par le P. L(ouis) C(heikho) dans la revue *Al-Machriq*, t. II (1899), p. 942; Fauste Nairon, *ibid.* A la suite de la suppression de cet établissement par Alexandre VII, Jean-Mathieu retourna à Rome où il remplit les fonctions de procureur du patriarche maronite près le Saint-Siège, et, après la mort d'Ecchellensis en 1664, celles de *scriptor* à la Vaticane. Cf. un poème arabe relatif aux élèves du collège maronite de Rome, écrit en 1669 par le prêtre Elias El-Ghazîrî. dans Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles*, p. 114; Douaïhî, *ibid.*, p. 122. Sur le collège de Ravenne, voir ci-dessus, t. X, col. 66. Jean-Mathieu compléta le catalogue des ms. orientaux de la Vaticane, commencé par Ecchellensis. Ce catalogue est encore inédit et se trouve à la Bibliothèque Vaticane. Il est intitulé : *Catalogus codicum mss linguarum orientalium vaticanæ bibliothecæ nempe samaritanæ, syriacia, etc. etc. S. D. N. Innocentio XI P. M., Emin. et Rev. Laurentio Brancato de Lauræa S. R. E. Card. biblioth., illustriss. D. Emanuele a Schelsterate ejusdem bibliothecæ primo custode. Inceptus ab Abrahamo Ecchellense et absolutus a Jo. Matthæo Nairono Banesio maronitis, in eadem bibliotheca scriptoribus, A. D.* MDCLXXXVI. Rectifier ce qui est dit ici, t. X, col. 115-116, où le catalogue est attribué à Fauste. Voici ce que disait le card. A. Maï, qui avait été préfet de la Vaticane, au sujet de ce catalogue : *Vir cl Abrahamus Ecchellensis, et deinde Jo. Matthæus Naironus, (qui duumviri illustrandis etiam sacris orientalium rebus facem Assemanis prætulerunt), arabicorum nostrorum catalogum antiquitus contexuerunt, quæ lucubratio apud nos adhuc superest cum hoc titulo* : CATALOGUS CODICUM MSS. LINGUARUM ORIENTALIUM... *Antiquus sane hic catalogus haud indignus suis auctoribus est; ceterum multo parcior verborum est, quodque magis interest, nonnisi* CLXXXVII *codices comprehendit, quorum* LXIX *christiani argumenti sunt, reliqui mahometani. Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, Rome, 1831, p. VIII.

III. Nicolas. — Nous ne savons de lui que bien peu de choses. Il reçut les ordres mineurs et le diaconat, et fut parmi ceux qui assistèrent Fauste dans l'édition du *Phenqith.* En effet, il figure au nombre des collaborateurs dans la préface de la partie estivale de ce livre, écrite en 1665; et il y est appelé diacre.

P. Dib.

NALDI Antoine, théatin. Né à Faenza, religieux exemplaire, *qui vitam septuagenario longe majorem abrupta nunquam pietate et continenti disciplinæ usu duxit*, écrit un contemporain. Il avait fait profession à Venise le 6 mars 1588. Il mourut à Rome, au couvent de Sant'Andrea della Valle, en 1645 — On a de lui : *Summa seu resolutiones practicæ notabiliores casuum fere omnium conscientiæ*, in-4°, 1312 p., Rome, 1635 (c'est la 5e édition, revue et très augmentée); *Annotationes practicæ ad varia juris pontificii loca ex novissimis constitutionibus apostolicis breviter excerptæ, nonnullis etiam canonicis disceptationibus*

suis quibusque materiis obiter insertis, in-4°, 136 p., Rome, 1633, dédié au cardinal Antoine Barberini.

Vezzosi, *I scrittori de' chierici regolari detti Teatini*, Rome, 1780, part. II, p. 94; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1209.

F. Bonnard.

NALIAN Jacques ou **NAL-OGLOU ZIMARATZI**, (1695?-1764), patriarche arménien de Constantinople et de Jérusalem, l'un des plus éminents docteurs de l'Église du rite grégorien des temps modernes, naquit à Zimara, village du canton d'Aguine (Eguin-Akin), sandjak de Difriki, vers la fin du XVIIe siècle (1695?). A Constantinople, où il s'était établi pour faire ses études au collège patriarcal et embrasser l'état ecclésiastique, il acquit vite une grande renommée, ayant été sous l'égide et la direction du célèbre abbé Jean Golod, futur patriarche, dont il fut un des plus brillants élèves; promu au grade de vartabied, c'est-à-dire de docteur en théologie, Nalian fut le fidèle secrétaire de son ancien maître, le patriarche Jean Golod, qui, en reconnaissance des services rendus, profita de la vacance du siège épiscopal d'Angora, survenue en 1735, pour conférer à Jacques Nalian cet évêché et pour lui en donner l'investiture. Toutefois, le patriarche, tenant à cœur de garder dans son entourage son fidèle attaché et assistant, envoya pour le remplacer à Angora un vicaire général ou suffragant (Petros-Galatazi), et finalement nomma J. Nalian son coadjuteur, en 1740, le chargeant de diriger en son nom, les affaires du patriarcat. Le vieux patriarche Jean Golod, qui avait évolué dans le sens du rapprochement avec Rome, se préparait juste à faire un pèlerinage à la Ville éternelle, pour conférer avec le pape, quand la mort le surprit l'année suivante, 1741. Son vicaire coadjuteur lui succéda comme patriarche sur le siège de Constantinople. Le nouveau patriarche, Jacques Nalian, substitua à son ancien remplaçant au siège d'Angora (Petros Bahadourian) un nouveau mandataire, le vartabied Sargis de Constantinople, ce qui provoqua des troubles. Dans la métropole patriarcale existait l'antagonisme entre arméniens-grégoriens de la stricte observance, caractérisés par leur fanatisme nationaliste, et arméniens unitaristes. Le parti adverse accusait ces derniers de connivence avec les légations et ambassades catholiques de Constantinople et de vouloir, avec leur aide, préparer un coup de main pour s'emparer de plusieurs églises grégoriennes. Le patriarche Nalian, fougeux grégorien arménien, prit d'abord ouvertement parti, contre les unitaristes et pour leurs accusateurs. Toutefois, il paraît que, nonobstant cela, le parti radical parmi les grégoriens de la capitale, prenant ombrage de la politique droite et honnête, bien que parfois trop irrésolue et flottante du savant patriarche, finit par le prendre en antipathie. Ce n'est que par cette disgrâce dans laquelle il était finalement tombé chez une coterie formée des notables de la capitale, que s'expliquent sa chute et sa destitution, survenues en 1749. En cette année un ambitieux perturbateur, le vartabied Prochoron (vulg : Polokhron), venu de Jérusalem, sut, en gagnant pour lui cette clique influente des notables arméniens, usurper pour un court laps de temps la dignité patriarcale. Jacques Nalian dut s'enfuir devant ses ennemis, et le gouvernement du grand vizir, rendant le patriarche responsable de l'émeute dans la communauté arménienne, ordonna l'élection d'un nouveau chef spirituel; Prochoron ayant été chassé, le vote des notables se porta sur le docteur Minas d'Aguine, abbé du couvent de Saint-Garabied à Daron, pour monter sur le siège patriarcal, vacant par l'éloignement de Jacques Nalian qui fut déclaré déchu et envoyé en exil à Brousse

Cependant il arriva que juste en ce temps le patriarcat arménien de Jérusalem devint vacant, par suite du décès du patriarche Grégoire. Le prélat défunt avait bien, il est vrai, par testament recommandé pour successeur son disciple Théodoros (Thoros) mais les notables arméniens de Constantinople demandèrent au patriarche Minas, auquel Jérusalem s'était adressé, la désignation de Jacques Nalian à la chaire cathédrale de Jérusalem (1749). Il fonctionna comme patriarche arménien de Jérusalem, de 1749 jusqu'à 1752.

A Constantinople le patriarche Minas, élu catholicos universel d'Etchmiadzin, avait été remplacé en 1751 par le vardabied Georges. Celui-ci dut céder sa dignité à Jacques Nalian qui, rappelé de Jérusalem par l'entremise du dynaste arménien Yaghoub d'Akinc, réoccupa de nouveau le siège cathédral de la capitale. Jacques Nalian dans son second pontificat fut plus puissant en autorité et influence qu'auparavant. Plusieurs fois la métropole religieuse d'Etchmiadzin lui offrit le trône de catholicos général, ce qu'il refusa toujours. Le patriarcat de Constantinople dominait à cette époque, grâce au prestige de la capitale, l'Anatolie et l'Arménie toute entière; il disposait même du choix du catholicos : ainsi en 1759 un synode de Constantinople dirigé par le patriarche Jacques Nalian destitua le catholicos Sahak et lui en substitua un nouveau, Jacob Vardabied Chamakhetzi. Dans la personne du grand patriarche universellement vénéré, il se produisit en même temps une évolution nette et décisive vers les idées de retour à l'unité catholique.

Lui, le grand champion de l'Église nationale grégorienne, l'ennemi et l'antagoniste prononcé, acharné et, en sa qualité de patriarche, l'adversaire officiel du courant unitariste, lui qui durant presque toute sa vie avait combattu l'Église romaine par parole et par écrit, il se détourna finalement de ce nationalisme religieux, fanatique à outrance, qu'il avait reconnu faux, erroné et antichrétien, et professa ouvertement son intention de favoriser et de promouvoir de toutes ses forces la réunion avec l'Église catholique. Ses adversaires en profitèrent pour le faire tomber en discrédit. L'on faisait surtout un grief au patriarche Jacques d'avoir, en 1762, entamé une correspondance amicale avec le pontife romain auquel il avait, par une lettre pleine de révérence pour le Saint-Siège, demandé des reliques, et d'avoir accepté en cadeau une image de la sainte Vierge envoyée par le pape. En 1761-62, un prêtre ambitieux et fanatique, Manuel Palevetzi, avait même suscité une émeute dirigée contre le parti arménien francophile et contre Nalian spécialement, auquel on reprochait de vouloir livrer l'Église arménienne aux « Francs », c'est-à-dire aux catholiques romains occidentaux. Bien que l'émeute eût échoué et que le patriarche Nalian jouît de l'estime et de la faveur de la Sublime-Porte aussi bien que de la majeure partie de ses compatriotes, son déclin approchait. Quand, en 1764, il dut, pour cause de maladie, changer de résidence et s'établir à Scutari pour y chercher le rétablissement de ses forces, les notables arméniens vinrent le solliciter de pourvoir à l'élection d'un suffragant ou coadjuteur, qui au cas de son propre décès, lui succéderait. Le patriarche Jacques Nalian saisit l'occasion pour renoncer volontairement au pontificat. De plein gré il rédigea l'acte de démission qui lui rendait entière liberté de vaquer pendant le reste de sa vie à son nouvel apostolat, à l'œuvre du rapprochement des deux Églises, catholique et arménienne. Le siège patriarcal, qu'il sacrifiait à cette noble entreprise, fut occupé par Samuël Vardabied Ezengatzi, élu le 13 mai 1764, auquel le

patriarche Jacques lui-même remit les insignes du patriarcat dans une cérémonie touchante. Cependant deux mois à peine après son abdication la mort surprit, prématurément, l'ancien patriarche Jacques Nalian, mettant à néant les vastes projets pour lesquels il avait renoncé au pouvoir patriarcal,

Ses nombreux ouvrages théologiques sont presque exclusivement dirigés contre l'Église romaine catholique : 1. *Vëm-Havado* (*Le rocher de ta foi*), traité apologétique qui a pour tendance prononcée d'attaquer et de combattre l'Église romaine, édité à Constantinople, en l'an 1733 (volume in-folio). Mentionnons comme réfutation de ce livre un ouvrage du vartabied Minas de Constantinople, et un autre, paru en 1773, du P. mékhithariste Michel Tchinamtchian, en cinq forts volumes. — 2. Livre intitulé *Khristonéagan Ousaneli* (*Doctrine chrétienne*), avec sous-titre, *Instructeur des chrétiens*, Constantinople, 1732; 2e édition, *ibid.*, 1747. — 3. *Commentaire du Manuel d'oraisons de S. Grégoire Nareg, le Docteur angélique*, Constantinople, 1745, in-folio. — 4. *Hokêchah* (Hogêshah) (*Le trésor de l'âme* ou *Le salut de l'âme*), rédaction poétique, rythmique de deux homélies de saint Jean Chrysostome, Constantinople, 1746; 2e éd., Nakhidjévan, 1794. — 5. *Zên Hokevor* (*L'arme spirituelle*), divisé en trois parties : Ire partie : Solution des objections des Juifs et conformité avec les évangélistes; IIe partie : Doctrine chrétienne en langue turque; IIIe partie : Recueil des histoires les plus intéressantes de l'Église, en langue turque (une sorte de précis ou compendium de l'histoire ecclésiastique), Constantinople, 1757; autres éditions, Constantinople, 1787, 1828, 1859. — 6. Livre intitulé *Gandzaran Tzanuemantz*, (*Trésor ou Magasin des sciences et connaissances*) divisé en quatre tomes : les tomes I et II traitent des sujets de sciences et de morale; le tome III est un précis de géographie générale; ouvrage composé après son abdication, en partie en arménien ancien, en partie en néo-arménien ou langue vulgaire, en partie en turc. — 7. *Livre de prières, indispensable à tout le monde*, Constantinople, 1760. Petit manuel destiné surtout à servir au clergé et aux fidèles comme livre de prières pendant la messe et l'office divin, et dont l'intérêt consiste en ce que Nalian s'était proposé d'y insérer en guise de rétractation toutes les idées requises pour corriger les anciennes erreurs par lui répandues, dans ses écrits antérieurs contre la doctrine catholique et particulièrement le primat du pontife romain. Il est établi d'ailleurs, comme fait historique que, dans les dernières années de son patriarcat en 1762, Nalian, encore en possession du siège catholical, avait entamé une correspondance avec le pape Clément XIII en vue d'une union éventuelle des Églises d'Orient et d'Occident. — Pour compléter, mentionnons encore deux livrets du même : 8. *Lumière de la vérité*, Constantinople, 1706; 9. Une plaquette intitulée : *Cahier sur la vanité du monde*, petite poésie morale et philosophique, parue comme travail posthume à Constantinople, 1805.

Dissertation sur les ouvrages de Nalian dans la revue arménienne *Arevelkh* (*L'Orient*), 1893 et 1894; sur la vie du patriarche Nalian dans *Arevelian Mamoul* (*Presse orientale*), 1894, 1895, dans la revue *Masis*, 1903, 4. — Voir encore l'article intitulé : *Nalian et Naregatzi* (*Grégoire*), dans la revue *Louys* (*La lumière*), 1906. Un tableau détaillé de son œuvre littéraire est fourni dans la *Nouvelle bibliographie arménienne* par P. Arsène Ghazikian, t. II, p. 9-20. La carrière politico-religieuse de Jacques Nalian, comme patriarche de Constantinople, de Jérusalem, puis de Constantinople, se trouve décrite dans l'*Histoire d'Arménie* de Michael Tchamtchian, t. III, Venise, 1786, p. 812, 813, 824-26, 840, 862-63, 864-874.

J. Karst.

NANCELIUS **Nicolas**, humaniste et médecin français (1539-1610). — Nicolas de Nancel, ainsi nommé du petit village de ce nom (aujourd'hui Nampcel, Oise) à quelque distance de Noyon, où il naquit en 1539, fit ses humanités à Paris, au Collège de Presles, où il gagna l'amitié de Ramus. Maître ès arts, il enseigna le latin et le grec, d'abord à Paris, puis à Douai où il séjourna de 1562 à 1565, puis de nouveau à Paris. Il passa alors à la faculté de médecine où il prit le doctorat; il exerça d'abord à Soissons, puis à Tours, enfin à Fontevrault, étant devenu médecin de l'abbesse Éléonore de Bourbon. C'est à Fontevrault qu'il mourut en 1610. — Esprit souple et curieux, en relation avec plusieurs humanistes de l'époque, Nancel, comme on l'appelait, a laissé d'assez nombreux ouvrages imprimés sans compter de nombreux mss. Quelques-uns intéressent la philosophie et la théologie : 1° *De immortalitate animæ velitatio adversus Galenum*, in-8°, Paris, 1587, avec en appendice trois écrits : *Problema an sedes animæ in corde, an in cerebro aut ubi denique est ; De risu libellus ; De legitimo partus tempore, 7, 8, 9, 10 et 11 mensium problema, ubi de anni gregoriani per Aloys. et Ant. Lilium fratres correctione ac restitutione per longam digressionem multa discrepantur.* Ces diverses dissertations n'étaient que des extraits d'un ouvrage plus considérable, qui ne fut imprimé au complet qu'après la mort de Nicolas, par son fils Pierre sous ce titre : *Analogia microcosmi ad macrocosmon*, in-folio, Paris, 1611, vaste compilation où il entre, avec beaucoup d'anatomie et de physiologie, pas mal de cosmographie, de philosophie et même de théologie. On y retrouvera les dissertations publiées à part en 1587. — 2° *Parechasis de mirabili nativitate D. N. Jesu Christi ex B. Maria aïpartheno et theotoco desumpta ex commentariis Nic. Nancelii in Strabuni Gallum*, in-8°, Angers, 1593. — 3° *Epistolarum de pluribus reliquarum tomus prior; et præfationes in Davidis psalterium et in Novum Testamentum; utrumque opus cum græcis archetypis fideliter et accurate ad latinam vulgatam versionem collatum*, Paris, 1603.

Scévola de Sainte-Marthe, *Elogia gallorum sæculo XVI doctrina illustrium*, Eisenach, 1722, p. 283 sq.; Nicéron, *Mémoires*, t. XXXIX, d'où dérive la notice du Moréri, édit. de 1759, t. VII, p. 905 et les autres biographies.

É. Amann.

NANNI **Remi**, frère prêcheur florentin du couvent de Sainte-Marie-Nouvelle, théologien et polygraphe, mort vers 1580. Il a laissé en langue italienne une œuvre poétique abondante, divers écrits de piété ou de vulgarisation religieuse, un commentaire général de l'Écriture avec l'histoire des personnes, plantes, animaux, pierres, fleuves, montagnes qui y sont mentionnés. Il fut appelé à Rome par le pape Pie V pour y travailler sous la direction du maître général des dominicains, Justiniani, et du maître du Sacré Palais, Manrique, à une édition des œuvres de saint Thomas, d'après des manuscrits du Vatican. C'est l'édition de Rome de 1570, en dix-sept volumes. Remi Nanni a lui-même écrit, comme théologien, un ouvrage important pour l'histoire doctrinale de la Contre-réforme catholique : *De summi pontificis auctoritate, de episcoporum residentia et beneficiorum pluritate, gravissimorum auctorum complurium opuscula ad apostolicæ Sedis dignitatem majestatemque tuendam spectantia*, 2 vol., in-4°, 509 p., et 303 p., Venise, 1562. Les autorités invoquées sont : saint Thomas, Cajétan, Nacchiante, Dominique Soto, Carranza, Thomas Campeggi, Ambroise Catharin, etc.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 259-260, 825.

M.-M. Gorce

NANNIUS Pierre, célèbre humaniste belge (1500-1557). — Né à Alkmaar (Hollande septentrionale) en 1500, Pierre Nanninck, plus connu sous le nom de Nannius, vint achever à Louvain les études qu'il avait commencées dans sa ville natale. Après avoir été quelque temps recteur du collège d'Alkmaar, il rentra comme professeur à Louvain, en 1535; dès ce moment il était prêtre. Il recevra plus tard un canonicat à Arras. A partir de 1539, il professa la langue latine au Collège des Trois Langues, où il mourut le 21 juin 1557. — L'œuvre considérable de Nanninck est surtout consacrée à la philologie classique; nous n'avons pas à l'apprécier ici, mais cet humaniste qui rendit de grands services à la cause des lettres profanes doit être mentionné pour diverses productions d'ordre ecclésiastique. Signalons seulement sa *Declamatio quodlibetica de æternitate mundi*, in-12, 54 p., Louvain, 1549 (=1550), où Nannius s'efforce de prouver que le monde, dans le premier dessein du Créateur, devait durer éternellement n'ayant été rendu sujet à la corruption que par les péchés d'Adam et de sa postérité. Mais il faut citer Nannius pour ses traductions et éditions patristiques. Il s'exerça d'abord sur saint Basile dont il donna en latin seulement l'*homilia in sanctam Christi nativitatem* (rejetée par les mauristes parmi les douteuses, *P. G.*, t. XXXI, col. 1457 sq.), Louvain, 1538; puis en 1539, les trois homélies numérotées par les mauristes, VI, VII, VIII, avec trois lettres; en 1541 il fait paraître, en grec (édit. *princeps*) et en latin, le *De mortuorum resurrectione* d'Athénagore, Louvain; autre édition la même année à Paris (cf. *P. G.*, t. VI, col. 18); en 1544, *Synesii et Apollonii epistolæ selectiores latine versæ*. On lui doit surtout la première édition complète des œuvres de saint Athanase en latin : *Athanasii magni Alexandrini ep. opera in quatuor tomos* (en un seul volume) *distributa, quorum tres sunt a P. Nannio Alcmariano ad græcorum exemplarium fidem jam primum conversi, exceptis paucis antehac imperfectis ab eo denuo plenius et latinius redditis*, petit in-fol., Bâle, 1556; la dernière partie du volume, qui a une pagination spéciale, contient les œuvres douteuses ou apocryphes en des traductions déjà parues: voir ce que dit Montfaucon de cette édition dans sa préface générale aux œuvres de saint Athanase, *P. G.*, t. XXV, col. XVII *a*, XVIII *a* sq. : la traduction de Nannius, qui était au moins élégante, sinon toujours fidèle (l'auteur ne disposait que de mss médiocres), a figuré dans les diverses éditions gréco-latines de saint Athanase jusqu'à celle de Montfaucon qui, après avoir d'abord hésité, a pris le parti de la remplacer par une version entièrement neuve. — Nannius est aussi l'auteur de scolies sur la discussion épistolaire entre Symmaque et saint Ambroise. Elles ont été éditées après sa mort en appendice à la belle édition de Prudence parue à Anvers en 1564 (cf. *P. L.*, t. LIX, col. 649 C): de même les scolies relatives aux oraisons funèbres de saint Ambroise sur l'empereur Valentinien et sur Satyrus ont paru dans l'édition de saint Ambroise de Bâle, 1567 et Paris, 1569; quelques-unes sont passées dans l'édition des mauristes (cf. *P. L.*, t. XVI (éd. de 1866), col. 1348, 1357, 1361, etc.). — P. Nannius a également appliqué à l'Écriture sainte les mêmes méthodes philologiques. En 1552, il donne à Bâle une traduction latine de la *Sagesse*, avec des annotations qui ne sont pas sans valeur : *Sapientia Solomonis una cum scholiis*, petit in-8° de 91 p.; en 1554, à Louvain : *In Cantica canticorum paraphrases et scholia*; Paquot déclare que « ce petit ouvrage vaut mieux que beaucoup de longs commentaires ».

A. Le Mire, *Elogia belgica*, 1602, p. 151-153; Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 749-751; Foppens, *Bibl. belg.*, t. II, p. 994-996; Nicéron, *Mémoires*, t. XXXVII, p. 25-33; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XIV, p. 58-79; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, Bruxelles, 1899, col. 415-424.

É. AMANN.

NARDI François, né à Vazzola, en Vénétie, le 18 juin 1808, professeur de philosophie et de droit canon à Padoue, auditeur de Rote et secrétaire de la Congrégation des évêques et réguliers, mort le 22 mars 1877, a composé :

Elementi di diritto ecclesiastico agguinlevi le norme politiche e civili in oggeti misti, 3 vol., Padoue, 1854; *Verità della religione cristiana dimostrata scientificamente*, Padoue, 1850; *La sola dottrina di Pietro*, Rome, 1867; *Il concilio e Diritto dello Stato, risposta all'opusculo* « Le concile œcuménique », Florence, 1869.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1775.

F. BONNARD.

NAREG ou **NAREGATSI** Grégoire (en arménien oriental *Grigor Nareκatsi*), docteur mystique et Père de l'Église arménienne. — Né vers 951, fils et en même temps élève du seigneur arménien Chosrô le Grand (Andzevatzi), lequel, fameux comme historien de l'Église grégorienne, se retira du monde en 961 dans un couvent, et fut élu ensuite évêque du district d'Andzévatzik de la province de Vaspourakan, il eut plus tard comme précepteur et directeur d'études le vartabied (docteur) et abbé Anania dans le célèbre monastère de Nareg ou Nariek, où il se trouvait en compagnie de son frère. Son père, Chosrô Andzevatzi, avait déjà été en étroite liaison littéraire et sociale avec ce même couvent de Nareg, situé dans le canton de Reshtunikh (ou Ereshdunikh) en Vaspourakan et célèbre comme foyer de doctrine et de vie religieuse ascétique. Cette communauté avait été fondée dans ce même siècle par plusieurs moines arméniens établis auparavant dans l'Arménie Mineure, d'où ils furent expulsés par les Grecs. Le couvent était en ce temps gouverné par le savant abbé Anania, qui dirigea les études et l'éducation de notre Grégoire, dont la mère appartenait à la famille de ce même Anania. L'histoire dépeint Grégoire Naregatsi comme un ange revêtu d'un corps mortel (parole de saint Nersès de Lambron, dans le discours d'inauguration du concile de Tarse), un ascète de la vie contemplative en même temps qu'un génie brillant, dont la subtile sagesse attirait à lui, dès l'âge de vingt-six ans, des princes et des rois, qui venaient consulter le moine Nersès et lui confier leurs cas de conscience. Grégoire Naregatzi fut essentiellement un philosophe du mysticisme chrétien-arménien, le grand maître et docteur de la vie contemplative, comparable aux grands théologiens mystiques du Moyen Age occidental tels que saint Bernard, Eckard, Tauler, Suso. Sa doctrine philosophico-théologique — trait commun avec le mysticisme germanique — se revêt d'un grand charme poétique, et, bien qu'extérieurement composée en prose, s'épanouit en des cantique débordant d'enthousiasme. C'est pourquoi Grégoire Nareg a été de son vivant déjà en butte à de véhémentes attaques de la part d'antagonistes qui l'accusaient de singularité, voire même d'hérésie. Cependant il n'eut pas de peine à se justifier et à prouver son orthodoxie devant le catholicos (patriarche), qui l'avait cité devant son tribunal spirituel pour cette raison. Exclu, en partie volontairement, en partie par les rancunes et persécutions de ses adversaires de tout avancement dans les dignités de la haute hiérarchie, auxquelles de par son origine, son génie et sa vertu, il parais-

sait d'abord prédestiné, il vécut humblement en abbé-moine mystique, vaquant aux études et aux pratiques religieuses, dans ce couvent de Nareg, rendu fameux par lui, et dont le nom est inséparablement lié au sien. Il mourut à Nareg à l'âge de cinquante ans en 1003. La tradition a conservé pieusement la mémoire de sa tombe miraculeuse qu'on vénère encore dans l'enceinte du couvent de Nareg.

« Grégoire Naregatzi, surnommé le Pindare de l'Arménie, fut par ses talents le digne héritier de son père Chosroès le Grand et l'émule du non moins fameux Grégoire Magistros (†1058). Il défend la primauté de saint Pierre (Discours *sur les apôtres* et *sur saint Jacques de Nisibe*). Grégoire de Naregh fut aussi regardé comme un saint et un thaumaturge : voici une gracieuse légende qui, à cet égard, est des plus significatives. Comme il s'employait à faire accepter en Arménie le concile de Chalcédoine, les opposants, qui étaient alors prédominants dans la Haute-Arménie, lui envoyèrent des messagers, pour le sommer de comparaître devant les autorités civiles et ecclésiastiques réunies à Ani. Il reçut les envoyés avec beaucoup d'affabilité et, bien que ce fût un vendredi, il les invita à dîner avec lui et leur fit servir sur table des pigeons rôtis. Lorsque les messagers, se trouvant ainsi d'un côté confirmés dans leurs méchants desseins, et de l'autre scandalisés de lui, l'avertirent que c'était un jour de jeûne, Naregatzi leur demanda pardon de sa méprise et, se tournant vers les pigeons rôtis, il leur commanda : « Levez-vous et partez, car c'est un jour d'abstinence. » Les oiseaux là-dessus, reprenant vie, l'un après l'autre, déployèrent leurs ailes et s'envolèrent d'emblée. Ainsi fut réduit au silence la bouche des détracteurs (médisants) et la grande renommée du vénérable saint n'en fit que s'accroître. » Garegin, *Hist. de la littérature arménienne*, p. 538-39; Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, p. 24, 154.

Ce saint docteur qui figure en même temps comme l'un des plus distingués écrivains classiques de la littérature arménienne, est l'auteur d'un *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, composé dans sa vingt-sixième année, sur la base d'un ouvrage original de saint Grégoire de Nysse, éditions de Venise, 1789 et 1827. — L'ouvrage qui est réputé universellement être son chef-d'œuvre proprement dit, s'intitule : *Aghôtkhe gam Nareg*, oraisons de *Nareg*, avec sous-titre : *Le livre des saintes élégies*. Il comporte un ensemble de 95 *oraisons*, formant dans leur complexe un sublime tableau philosophico-théologique de la mystique chrétienne, tableau d'autant plus saisissant que le tout se présente sous la forme d'oraisons, de prières ou de suppliques adressées par l'âme à l'Être divin. Éditions du *Nareg* ou *Livre des élégies :* Venise, 1801 ; 1827, par P. Gabr. Avédikian; *ibid.*, 1833, 1844 et 1893; Constantinople, 1839, 1845, 1852; Paris, 1860; Jérusalem, 1875, 1886; Smyrne, 1870. — Discours et panégyriques : 1. Sur la sainte Croix, 2. sur la sainte vierge Marie, 3. sur les Apôtres, 4. sur saint Jacques de Nisibe. Éditions : *Discorso panegirico alla Beat. Verg. Maria, scritto da S. Gregorio de Naregh*, tradotto in ital. dai PP. Mechitariste (P. At. Tiroyan), Venise, S. Lazzaro, 1904; *ibid.*, texte original, 1904. — Commentaire exégétique du livre de Job. — Discours (sermons et homélies, confessions de foi ou sermons dogmatiques), publiés à Jérusalem 1856. — Sont encore attribués au même saint Nareg, surnommé Herechtananan Vardabed « docteur angélique », des cantiques ou hymnes assignés à la liturgie de la Pentecôte, de la fête de la sainte Croix, de la sainte Vierge et de la Dédicace des églises. — Notons cependant que plusieurs écrits imputés jadis à cet auteur sont apocryphes, en particulier un *Traité de la doctrine chrétienne*, publié sous son nom à Constantinople en 1774. Cf. Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia* 1829, p. 66. C'est probablement un ouvrage à attribuer à Grigor d'Isguèvre ou Gr. Skevratzi. - - Œuvres complètes de Grég. Nareg, en texte original, Venise, 1827 et 1840 par P. Avédikian.

S. Grégoire de Narek et ses œuvres, dans *Bazmavep*, revue des PP. Mékhitharistes, Venise, 1874, p. 244; 1900, p. 443; *Bemerkung über Grigor Narekaths*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. VIII, p. 208-210; Zchobanian, *Étude sur Grégoire de Narek*, dans *Mercure de France*, nov. 1900; Arsène Ghazinian, *Nouvelle bibliographie arménienne*, article *Grigor Naregatzi*, p. 474-499; Garekin Sarbanalian, *Histoire littéraire de l'ancienne Arménie*, p. 538-549.

J. Karst

NARSAI, fondateur de l'École de Nisibe (399-502?). I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — La principale source d'information sur la vie de Narsaï est un chapitre de l'ouvrage de Barḥadbšabbā ʿArbayā, dont une partie a été publiée par M. Nau, sous le titre de *Seconde partie de l'histoire de Barḥadbešabba Arbaïa*, *Patrologia Orientalis*, t. IX, fasc. 5, Paris, 1913, p. 588-615 [100-127]. Quelques autres renseignements se trouvent dans le discours du même auteur sur la *Cause de la fondation des écoles*, éd. Addaï Scher, *P. O.*, t. IV, fasc. 4, Paris, 1907, p. 381-387 [57-73]. Enfin une notice courte, mais substantielle, est contenue dans la chronique nestorienne en arabe, que Mgr Addaï Scher a publiée sous le nom de *Chronique de Séert*, *P. O.*, t. VII, fasc. 2, Paris, 1909, p. 114 [22] sq.

Narsaï naquit en 399, suivant la chronologie acceptée ci-dessous, dans le canton du Kurdistan qui s'étend sur la rive gauche du Tigre en amont de Mossoul, au village de Aïn Dulbē « la fontaine des platanes », près de Ma'altayē, à l'entrée du district montagneux. Écolier dès l'âge de sept ans, il fut formé par un professeur qui se retira dans la montagne avec ses élèves, afin de les faire échapper au danger d'apostasie, tandis que les mages persans persécutaient violemment les chrétiens. Après être resté neuf ans sous la conduite de ce maître héroïque, Narsaï, dont les parents étaient morts, se rendit auprès d'un oncle paternel, nommé Emmanuel, ancien élève de l'École d'Édesse, pour lors supérieur du monastère de Kefar-Mari, aux confins du Beit Zabdaï. Mais le jeune homme, dont la science était déjà remarquable, ne resta auprès de son oncle qu'un hiver et partit pour Édesse, où l'attirait le renom de la fameuse École des Perses. Il y resta dix ans, puis fut rappelé à Kefar-Mari, pour y tenir école. Nonobstant un vif succès, il en partit bien vite, dominé par la nostalgie d'Édesse. Dix ans plus tard, se sentant mourir, l'oncle Emmanuel rappela de nouveau son neveu et lui confia le gouvernement du monastère; mais Narsaï était invinciblement attiré par l'enseignement : après une année, il remit à un autre religieux la fonction de prieur et retourna aux Écoles.

La date de la troisième arrivée de Narsaï à Édesse est déterminée par un *terminus ante quem*, qui est le premier point de repère de cette biographie. Barḥadbšabbā précise en effet, *P. O.*, t. IX, p. 597 [109], qu'il y retrouva Barṣaumā, lequel devint évêque de Nisibe en 435, *P. O.*, t. IV, p. 384 [70], n. 1. C'est alors sans doute que les deux amis entreprirent avec Acace, le futur catholicos, le pèlerinage de Mopsueste pour y recevoir la bénédiction de Théodule, disciple de Diodore et successeur de Théodore à l'école de cette ville. Théodule surnomma Narsa

» langue de l'Orient » et « porte de la religion chrétienne », *P. O.*, t. VII, p. 114 [22]; *Maris, Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria*, éd. H. Gismondi, pars prior, Rome, 1899, p. 46, trad., p. 40.

Deux ans après que Barṣaumā eut quitté Édesse, le directeur de l'École des Perses, Qiyorē, mourut (437). D'une voix unanime, Narsaï fut choisi pour lui succéder et resta en charge pendant vingt ans. On ne s'étonnera pas que sous sa direction l'influence de Théodore de Mopsueste soit devenue prépondérante à l'École des Perses. Ibas, évêque d'Édesse, étant dyophysite comme Narsaï, la position de celui-ci était forte. Elle devint difficile sans doute lorsqu'Ibas fut déposé en 449, par le deuxième concile d'Éphèse. Mgr Duchesne a même proposé de placer immédiatement après la déposition d'Ibas, donc en 449 ou 450, l'expulsion de l'École des Perses, lors de l'enquête menée par Chéréas, en faisant remarquer combien la lettre de Siméon de Beit-Aršam, sur laquelle reposait jusqu'alors la chronologie communément reçue, abonde en confusions. *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris, 1910, p. 568. Mais cette proposition n'a pas rencontré de faveur, et il semble vraiment que la chronologie de Narsaï s'arrange mieux si l'on retarde jusqu'après la mort d'Ibas, en 457, son départ d'Édesse. Le texte de Barḥadbšabbā crée d'ailleurs une autre difficulté, car il nomme Qūrā l'évêque qui aurait expulsé Narsaï. Qūrā ayant occupé le siège d'Édesse de 471 à 498, il faudrait admettre pour le troisième séjour de Narsaï à Édesse une durée minimum de trente-six ans. Cela est impossible, si l'on admet les autres chiffres du même auteur, puisqu'il aurait eu au début de ce séjour au minimum 37 ans et aurait enseigné ensuite à Nisibe pendant quarante-cinq ans, ce qui donnerait pour sa vie entière un total égal ou supérieur à 118 ans. Il faut donc admettre que Barḥadbšabbā s'est trompé en écrivant ici le nom de Qūrā. L'erreur s'explique parce que c'est sous son pontificat que l'empereur Zénon supprima définitivement l'École des Perses en 489, *P. O.*, t. IX, p. 600 [112], n. 1.

Nous pensons donc que Nonnus, à peine remonté sur le siège d'Édesse, qu'il avait déjà occupé pendant la déposition d'Ibas, se proposa de purger sa ville épiscopale du levain nestorien. Le chef de l'École des Perses fut invité à se rétracter; il refusa. Ses adversaires résolurent alors de le faire condamner au feu, mais il fut averti à temps et sortit de la ville la même nuit. Rempli de zèle pour l'évangélisation de ses compatriotes, Narsaï se proposait de porter la vérité chrétienne au cœur de la Perse et dépassa Nisibe sans y entrer. Mais tandis qu'il se reposait au monastère des Perses, à l'est de la ville, Barṣaumā fut averti de sa présence et le fit supplier de venir le visiter. L'ayant reçu avec de grands honneurs, l'évêque le persuada qu'il devait renoncer à son dessein et ressuciter à Nisibe l'école, dont l'existence se voyait compromise à Édesse.

Ainsi naquit l'École de Nisibe, dont l'influence devait rester prépondérante dans l'Église nestorienne jusque vers le milieu du IXe siècle. J.-B. Chabot, *L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts*, dans *Journal asiatique*, IXe série, t. VIII, p. 81. Narsaï la gouverna pendant quarante ans, selon les informations concordantes de Barḥadbšabbā, *P. O.*, t. IX, p. 615 [127], et de la *Chronique de Séert*, *P. O.*, t. VII, p. 115 [23]. Mais il y eut dans cette période une interruption de cinq ans, pendant laquelle Narsaï reprit la direction du monastère de Kefar-Mari, après que Barṣaumā, influencé par sa concubine, Mamaï, se fut montré jaloux de la popularité que son enseignement avait attiré à Narsaï. *Chronique de Séert*, *P. O.*, t. VII, p. 136 [44] sq. Barḥadbšabbā dit en effet, *loc. cit.*, que Narsaï gouverna le monastère pendant six ans, et l'on sait qu'il resta comme prieur un an seulement après la mort de son oncle Emmanuel. Il n'y a donc qu'une contradiction apparente, entre ce chiffre de quarante ans et celui de quarante-cinq donné par le même auteur, dans son discours sur la *Cause de la fondation des Écoles*, *P. O.*, t. IV, p. 386 [72]. Le chiffre de cinquante ans, qu'on trouve dans Mari, éd. citée, p. 44, trad., p. 39, et dans Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, Paris et Louvain, 1877, col. 77 sq., doit être considéré comme erroné. Narsaï mourut donc en 502, âgé d'au moins 103 ans. M. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 110, suggère toutefois que ce chiffre pourrait être réduit à 93 ans, si l'on veut admettre que Barḥadbšabbā a eu tort de compter deux séjours de dix ans à Édesse. Cette correction ne s'impose pas. Narsaï fut enseveli à Nisibe dans une église qui, au VIIe siècle, portait encore son nom. Mari, *loc. cit.*, p. 45, trad., p. 39.

Siméon de Beit Aršam qualifie Narsaï de « lépreux », *Bibliotheca orientalis*, t. I, Rome, 1719, p. 352. On voudrait voir dans cet appellatif un de ces sobriquets, que les élèves de l'École des Perses semblent s'être donnés par plaisanterie, et dont plusieurs sont cités par le même auteur. Mais il est dit clairement pour les autres qu'il s'agit d'un surnom, tandis qu'il est dit simplement « Narsaï le lépreux ». Le sens naturel s'impose donc. On croira difficilement, étant donnée la longévité de Narsaï, qu'il se soit agi de la lèpre proprement dite, mais il se peut qu'il ait eu quelque autre maladie à manifestation cutanée, et ce défaut corporel expliquerait que, malgré l'éclat de son enseignement, il ne soit pas arrivé à l'épiscopat.

II. Œuvres. — Ébedjésus, qui surnomme Narsaï la « cithare de l'Esprit-Saint », donne de ses œuvres la liste que voici, *Bibliotheca orientalis*, t. III, pars prior, Rome, 1725, p. 63-66 : « des commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres (ou le Pentateuque entier suivant la *Chronique de Séert*), Josué, les Juges, l'Ecclésiaste, les grands et les petits prophètes; douze tomes de compositions métriques ou *mimrē*, formant un total de 360 pièces; une liturgie, une exposition de la liturgie et du baptême; des discours paraclétiques; des homélies en prose ou *tūrgāmē*; des cantiques; des eeténies ou proclamations liturgiques prononcées par le diacre; enfin un livre en vers sur la corruption des mœurs. »

Barḥadbšabbā, dans son histoire, *P. O.*, t. IX, p. 612 [121], parle seulement des *mimrē*, qu'il dit écrites une pour chaque jour de l'année, et du livre sur la corruption des mœurs. Mgr Addaï Scher a mis en doute, en raison de ce silence, que Narsaï ait écrit les commentaires scripturaires, dont la liste existe cependant en des termes à peu près identiques dans le catalogue d'Ébedjésus et la *Chronique de Séert*. Il faut bien reconnaître que ces commentaires ne sont cités dans aucun des ouvrages connus, pas même dans le *Gannat Bussamē*, qu'on pourrait considérer cependant comme une somme abrégée de l'exégèse nestorienne, J. M. Vosté, *Le Gannat Bussamē*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 227 sq.

L'édition originale des *mimrē* de Narsaï ne fut peut-être jamais copiée dans son entier; il ne nous en est parvenu que des sélections, faites à ce qu'il semble en vue d'un usage liturgique, et dont les manuscrits sont assez nombreux dans les bibliothèques d'Europe, aussi bien que dans celles de la Mésopotamie et du Kurdistan. M. Alphonse Mingana, qui en a publié quarante-sept, *Narsaï doctoris*

syri homiliæ et carmina primo edita, Mossoul, 2 vol., 1905, donne le titre de quatre-vingt-une pièces qu'il avait sous la main en divers manuscrits. *Ibid.*, t. I, p. 26-31.

Les pièces métriques inscrites dans le rituel nestorien des funérailles ne proviennent pas des *mimrê*, mais plutôt des discours paraclétiques ou *bûyyâê*. L'attribution d'une liturgie à Narsaï par Ébedjésus ne veut pas dire sans doute qu'il composa réellement une liturgie nouvelle; elle signifie plutôt qu'il mit en meilleure forme la liturgie habituelle de l'Église persane, dite de Mari et Addaï. Rien ne permet de déterminer avec certitude celles des proclamations diaconales, variables suivant les fêtes, qui remonteraient à Narsaï. Son nom couvre sans doute dans les livres liturgiques plus d'une composition tardive.

L'explication de la liturgie, après avoir été publiée par M. Mingana, homélie 17, a été traduite en anglais par dom R. M. Connolly, qui en a démontré magistralement l'authenticité et en a fait, avec la collaboration de Edmund Bishop, une étude approfondie, *The liturgical homilies of Narsaï*, dans *Texts and studies*, t. VIII, fasc. 1, Cambrige, 1909. Les *mimrê* sur le baptême et le sacerdoce, homélies 21, 22 et 32 de Mingana, très importantes elles aussi pour la connaissance de l'ancienne liturgie mésopotamienne, ont été traduites dans le même ouvrage, p. 33-74.

Il faut considérer comme œuvres douteuses les *sugyâtâ* ou courtes pièces métriques en forme de dialogues, qui suivent certaines homélies, ainsi que les *mimrê* sur Joseph, publiés en dernier lieu par le P. Bedjan, *Liber superiorum... Homiliæ Mar-Narsetis in Joseph*, Paris, 1901, p. IX sq. et 519-629.

III. Doctrine. — Narsaï suivait en tout Théodore de Mopsueste. Mari l'affirme par deux fois dans sa courte notice, *loc. cit.*, p. 44 sq., trad., p. 39. Le zèle qu'il manifeste en faveur de Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius, les louant surtout de ce qu'ils ont séparé « le Verbe du corps », ne laisse aucun doute sur l'ardeur de ses sentiments pour la doctrine dyophysite nestorienne. Fr. Martin, *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*, dans *Journal asiatique*, IX[e] série, t. XIV, 1899, p. 446-492 et t. XV, 1900, p. 469-525. Mais M. Alphonse Mingana, dans sa publication des homélies de Narsaï, a choisi celles où le nestorianisme apparaît le moins, laissant de côté celles qui peut-être auraient été le plus intéressantes au point de vue de l'histoire de la théologie. J.-B. Chabot, *Narsaï le docteur et les origines de l'École de Nisibe*, dans *Journal asiatique*, X[e] série, t. VI, 1905, p. 158, n. 2.

Voici les propositions que M. Mingana présente en tête de son édition comme résumant le nestorianisme de Narsaï, *loc. cit.*, p. 10-13 :

1° Notre-Seigneur Jésus-Christ est deux natures, deux personnes, un individu (πρόσωπον) divin et humain, un seul individu dans une filiation unique.

2° Le Christ est homme complet, ayant comme tous les hommes un corps et une âme. Le Verbe et l'homme se sont réunis, ayant un seul amour et une seule volonté.

3° Il est impossible que Dieu s'unisse à un corps autrement que par l'amour, ou qu'un homme s'unisse à Dieu d'une union qui ne soit pas purement nominale. Nominalement, mais seulement ainsi, il est permis de dire que ces deux sont un en essence; c'est dans ce sens que Narsaï les confesse un seul amour, qu'il confesse le Fils de Dieu et le Fils de l'homme un seul individu (πρόσωπον).

4° La situation spéciale et le nom que le Christ s'est acquis, proclament que lui seul entre les mortels a été fait par Dieu héritier et Seigneur du ciel et de la terre. La grâce de Dieu a suppléé à son humilité et à ses déficiences, et l'a rendu, tout humain qu'il fût, participant des trésors du Saint-Esprit.

5° Le Verbe de Dieu descendit spontanément et sa vertu habita dans le corps immaculé conçu de Marie. Il ne s'est pas abaissé et il n'est pas né dans son essence; sa charité a habité dans un autre (être), à qui il a communiqué son nom. Marie n'a pas enfanté une essence que personne ne peut atteindre, mais un homme, exactement semblable aux autres hommes. Marie est une femme de la race d'Adam : elle a enfanté un fils semblable à elle spirituellement et corporellement.

6° Narsaï se défend toutefois de dire qu'il y a deux Fils. Il n'y a qu'un Fils, le Fils de Dieu, consubstantiel au Père : « Je n'ai jamais pensé qu'il y ait deux Fils, mais je crois en un seul, qui est à la fois le Verbe de Dieu et corps (semblable au nôtre »)

7° « Je proclame le Christ homme, à cause de son corps, et Dieu à cause de son éminente situation. Je le crois un, Homme et Fils de Dieu, un par une essence que nulle division ne peut disjoindre. J'ai distingué les natures, non les Fils. Je le dis Christ et Fils pour deux raisons : parce que le Saint-Esprit l'a oint, et parce qu'il a été fait par l'amour un Fils avec le Verbe. »

8° « Si l'on admet que le Fils s'est formé un corps, s'est fait chair, pourquoi n'est-ce pas lui qui a oint cette chair, mais l'Esprit? Si le Christ est égal au Père, en force et en amour, pourquoi Celui-ci lui a-t-il donné un nom par une bienveillance gratuite? Si le Christ est esprit consubstantiel au Père et à l'Esprit-Saint, comment se fait-il qu'il ait été magnifié seulement après que l'un est descendu et que l'autre a rendu témoignage? »

Le symbole de Narsaï, tel qu'il est expliqué dans les homélies liturgiques, est interpolé de formules qui en accusent le caractère nestorien, plus que le symbole actuellement en usage dans l'Église nestorienne. Cf. Connolly, *loc. cit.*, p. LXXI-LXXVI.

A. Mingana signale aussi, comme digne d'attention, que Narsaï remet au jour de la résurrection des corps la jouissance de la vision béatifique pour les élus, et attribue au Saint-Esprit la transformation des éléments du saint-Sacrifice, *op. cit.*, p. 15.

En dehors des articles cités, on peut voir W. Wright, *Syriac literature*, dans *The Encyclopædia britannica*, 9[e] édit., t. XXII, 1887, p. 830, et la réimpression faite sous le titre *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 58 sq.; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 3[e] édit., Paris, 1907, p. 344 sq. Ces deux ouvrages sont à corriger d'après l'édition de Barhadbšabba citée au début de cet article, ainsi que tous autres travaux parus avant 1913. Excellente nomenclature des manuscrits et bibliographie très complète, dans A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 109-113. On peut y ajouter M. Wolff, *Drei Begräbnisgesänge Narsais*, dans *Oriens christianus*, neue Serie, 1925, t. XII-XIV, p. 1-29.

E. Tisserant.

NARY Corneille, ecclésiastique irlandais (1660-1738). — Né en 1660 dans le comté de Kildare, ordonné prêtre en 1682, il vint compléter ses études théologiques au collège irlandais à Paris, prit la licence en théologie et le doctorat en droit en 1694 En 1696, il quitte la France, vient à Londres pour faire l'éducation des enfants du comte d'Antrim; rentré à Dublin en 1702, il fut nommé curé de Saint-Michon, fonction qu'il conserva jusqu'à sa mort, 3 mars 1738. — Son œuvre littéraire, assez importante, comporte des ouvrages de polémique et de pastorale. On retiendra les suivants : 1° *A modest and true account of the chief points in controversy between the roman Catholics and the Protestants*,

in-8°, Anvers et Londres, 1699. — 2° *The New Testament translated into english from the latin, with marginal notes*, in-8°, Londres, 1705 et 1718. Le livre, suspect de favoriser le jansénisme, a été interdit par le Saint-Office en 1722. Voir Billesheim. *Gesch, der kath. Kirche in Irland*, t. III, p. 715, note. — 3° *A brief history of St. Patricks purgatory and its pilgrimages*, in-12, Dublin, 1718. — 4° *A letter to His Grace Edward, Lord Archbishop of Tuam, in answer to his charitable address to all who are of the communion of the Church of Rome*, in-8°, Dublin, 1719, 1720, 1728. — 5° *A new history of the World, containing an historical and chronological account of the times and transactions from the creation to the birth of Christ according to the computation of the Septuagint*, in-fol., Dublin, 1720. — 6° *The case of Ireland*, Dublin, 1723. — 7° Il laissait en manuscrit *An argument showing the difficulties in sacred Writ as well in the Old as New Testament*, qui fut publié par un de ses amis avec quelques pièces de controverse contre l'archevêque de Tuam. — Nary passe aussi pour être le traducteur des œuvres du converti français Isaac Papin, qui avaient paru à Paris, en 1723, sous le titre *Recueil des ouvrages composés par feu M. Papin en faveur de la religion*.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 922, au mot *Nari*, d'où la notice est passée dans Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 341; quelques indications nouvelles dans l'art. de la *National biography*, t. XL, 1894, p. 35; et dans Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1133; voir aussi Billisheim, *Geschichte der katholischen Kirche in Irland*, t. III, Mayence, 1891, p. 714-715,

É. AMANN.

NAS Jean, frère mineur, ignoré jusqu'à nos jours, fut un des adversaires les plus redoutables des protagonistes de la Réforme. Nous lisons sur lui, dans les annales d'Ingolstadt, la phrase significative : *Nasus magnus certe et omnis hæresis mastyx et schismaticorum vexator.*

I. VIE. — Né à Eltman-sur-Mein, dans la Franconie, le 19 mars 1534, il perdit son père de très bonne heure. Il quitta, à l'âge de douze ans, le toit paternel et alla habiter Bamberg, où il apprit le métier de tailleur, qu'il exerça successivement à Nuremberg, Ratisbonne et Augsbourg. Il apprit à connaître dans ces villes les défenseurs et les propagateurs de la Réforme et s'allia à eux. Il visita régulièrement leurs temples, assista à leurs services religieux, écouta leurs sermons et vécut continuellement dans leur compagnie. Il était tellement imbu, à la fin, des principes de la Réforme que peu s'en fallut qu'il ne renonçât à la religion catholique. En 1551, il vint à Munich, où, en 1552, le livre de l'*Imitation du Christ* lui tomba entre les mains. La lecture de cet ouvrage changea complètement Nas, qui abandonna la Réforme et renonça à tout commerce avec les défenseurs du protestantisme. Il alla encore plus loin et s'enrôla, comme frère lai dans le couvent des frères mineurs de Munich, où, le 5 août 1553, il fit sa profession religieuse. Poussé par le désir irrésistible du sacerdoce et voulant défendre la vérité catholique contre ses anciens amis de la Réforme, le Frère Nas s'appliqua, pendant les heures silencieuses de la nuit, à apprendre le latin. Étant parvenu, en peu de temps, à lire et à comprendre les classiques latins, il fut enrôlé parmi les clercs de son ordre et, dès 1557, il fut ordonné prêtre à Freising. Il fut envoyé, ensuite, par ses supérieurs à l'université d'Ingolstadt, où il fréquenta les cours des jésuites célèbres Canisius, Le Jay et Salmeron, et entra en relations avec les protagonistes du catholicisme, Staphylus, Eisengrein et Caspar Frank. Devenu prédicateur du couvent d'Ingolstadt, en 1560, tout en continuant ses études à l'université, il prêcha dans les principales villes de l'Allemagne, à Ulm, Munich, Wurzbourg, Staubing, etc. Il attaqua si adroitement le protestantisme dans tous ses sermons, que les défenseurs de la Réforme le considéraient comme un de leurs adversaires les plus redoutables, et attentèrent plus d'une fois à sa vie. En 1569, il fut nommé gardien du couvent d'Ingolstadt et custode de la province de Strasbourg. Lorsqu'en 1579 il était à Rome pour l'élection d'un ministre général, Pie V le créa prédicateur apostolique, en reconnaissance des services éminents rendus à l'Église. Revenu dans sa patrie, le général nomma le Père Nas commissaire des provinces de Strasbourg, Autriche et Bohême, et l'archiduc Ferdinand lui confia, en 1572, après le départ de saint Canisius pour Rome, la charge de prédicateur de la cour à Innsbruck. Il continua à prêcher contre le protestantisme à Dillingen, Augsbourg, etc. Grégoire XIII le désigna, en 1578, comme commissaire de tous les couvents des frères mineurs situés sur le territoire de l'archiduc Ferdinand. Au début de l'année 1580, Nas fut élu suffragant de l'évêque de Brixen, et, le 18 septembre de la même année, il fut sacré évêque de Bellin. Après dix années de ministère fructueux, il mourut le 16 mai 1590 à Innsbruck, où il avait été convoqué pour la diète par l'archiduc Ferdinand. Il fut enterré dans l'église des frères mineurs d'Innsbruck.

II. OUVRAGES. — Nas s'est rendu célèbre principalement par ses ouvrages polémiques et ses sermons.

1° *Ouvrages polémiques.* — Le travail le mieux connu de Nas est un ouvrage en six volumes, publié sous le nom de *Six centuries*. Il y réfute les doctrines des protestants, attaque leurs mœurs, divulgue leurs falsifications de l'Écriture sainte et s'en prend en particulier à plusieurs chefs de la Réforme : Rauscher, Érasme, Alber, Aurifaber, Brentius, Hesshusius, Flacius, Musculus, Osiander, Spangenberg, Jac. Andreä, Cælestinus, etc. Les titres respectifs des six volumes de ces remarquables ouvrages sont : a) *Das antipapistisch eins und hundert. Ausserlessner, gewiser, evangelischer Warhait, bey woelchen (als bey den früchten der Baum) die reyn lehr soll und muss erkannt werden*, Ingolstadt, 1565, 1567 et 1570; b) *Secunda centuria an welchen, als bey den Früchten der baum, unserer widersacher jrrige lehr, betrug und thorhait menigklich entdecket wirdt*, Ingolstadt, 1567, 1568 et 1570; c) *Tertia centuria, Das ist, das dritte Hundert, der gedoppelten evangelosen warhait, betreffend! D. Luthers lehr und dolmetschung der Bibel*, Ingolstadt, s. a., 1568, 1569, 1570; d) *Quarta centuria Das ist, das vierdt hundert der vierfach evangelischen warhait in welchen das elendt Lutherthumb, dermassen geanatomiert ist, also, dass man vil hundert, jha ein rechts Pantheon, allerlay bösen frücht, des verfluchten evangelischen Feygenbaums, zusamb gelesen, und behalten findt*, Ingolstadt, 1568 et 1570; e) *Quinta centuria, Das ist, das fünfft Hundert der evangelischen Warhait, darinn mit fleiss beschriben wirdt der gantz handel anfang, lebens und todts des thewren manns, D. Martin Luthers*, Ingolstadt, 1570; f) *Sextæ centuriæ Prodromus, Das ist, Ein Vortrab und Morgengab, dess sechsten hundert evangeloser warhait, in hundert puncten, Antwort und Widerfrag gestelt, die vermeinten Hosinandrinischen ablcynung belanget*, Ingolstadt, 1569; g) *Auserlessne evangelische Warhait. Sechs Hundert*, Ingolstadt, 1568.

Parmi les autres ouvrages polémiques de Nas, citons les principaux : 1. *Antigratulatio*. C'est une réponse à la *Gratulatio* de Jacques Andreä, qui soutient que les prédicateurs et les professeurs du duché de Bavière sont devenus luthériens, Ingolstadt,

1568. — 2. *Widerċinwarnung*, exhortation, dans laquelle il prémunit le peuple allemand contre les fausses doctrines et contre les abus du protestantisme, Ingolstadt, 1577. — 3. *Widerlegumg des falschen scheingründischen Buchs, durch Josuam Opitium gemacht.* Il y réfute les théories de Josué Opitius touchant le sacrement de l'eucharistie, et prouve que le Christ l'a institué sous les deux espèces, Ingolstadt, 1577. — 4. *Examen chartaceæ lutheranorum concordiæ*, Ingolstadt, 1581 (très rare). — 5. *Angelus parænelicus contra solam fidem delegatus*, Ingolstadt, 1588. Un ange explique pourquoi du grand nombre des fidèles qui sont appelés au salut, il n'y aura qu'un petit nombre d'élus. — 6. *Præludium in centurias hominum sola fide perditorum*, Ingolstadt, 1588 : réplique aux *Centuriæ quinque testimoniorum de sola fide* de Jean Wolfram. — 7. *Concordia*, Ingolstadt, 1588. Nas exhorte les chrétiens à ne plus se disputer entre eux, mais à s'unir dans une même foi et à se soumettre au pape. — 8. *Nova novorum, in quibus tum auctores, confessio et doctrina libri, quem patres bergenses concordiam vocant, tum vero symbola, predicationes, epistolæ adeoque varia epigrammata, secreta et acta continentur*, Ingolstadt, 1581. — 9. *Gasinus Nasi Battimontanus*, Ingolstadt, 1571 : réponse aux attaques calomnieuses dont Nas a été l'objet de la part de Nigrinus, Battimontanus, etc. — 10. *Catechismus catholicus*, Ingolstadt, 1567. Ce sommaire de la doctrine catholique, dû à Nas, est cité dans L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 145, dans H. Ræss, *Die Convertiten*, t. I, Fribourg, 1866, p. 313, et dans H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiæ catholicæ*, t. III, col. 207.

2° *Sermons.*—Parmi les recueils les plus remarquables il faut citer : 1. *Sieben Predigten vom Sacrament des Altars*, Ingolstadt, 1565, dans lesquels Nas défend le sacrement de l'eucharistie contre les attaques des luthériens. — 2. *Zwei Predigten von des alten und neuwen Glaubens Frucht und Eigenschaft*, Ingolstadt, 1567. Il y énumère les fruits et les propriétés de l'ancienne et de la nouvelle foi. — 3. *Schöne christliche newe jahrs Predigt*, Ingolstadt, 1567, qui donne le sens véritable du *Pater* et détermine l'usage qu'il faut en faire. — 4. *Twölff Wollgegründter Predig von der Christling Kirchen heiligstem Sacrament des Altars*, Ingolstadt, 1568 et Weissenhorn, 1569. Nas y expose la doctrine catholique sur le Saint-Sacrement de l'autel et réfute les théories luthériennes et les objections des chefs protestants. — 5. *Sechs wolgegründter wützlicher hauspredig*, Ingolstadt, 1571. Le premier de ces six sermons traite du mariage; le second de la vie religieuse; le troisième, des défauts et des vices inhérents à chacun de ces deux états; le quatrième donne l'exposé de l'oraison dominicale; le cinquième insiste sur la différence qui existe entre l'ancienne et la nouvelle foi; le sixième énumère les principaux articles de la foi catholique. — 6. *Siebenzehn Predigten*, dont douze sur le sacrement de l'eucharistie et cinq sur la mort temporelle et éternelle, Ingolstadt, 1572. — 7. *Zwei Predigten von den Heiligen Gottes im Himmel und Christglaubigen Seelen im evangelischen Kercker* (deux sermons sur les saints du ciel et sur les âmes des fidèles retenues dans la prison évangélique), Ingolstadt, 1579. — 8. *Fünff Herbstpredigten in trientischen Bistumb gehalten*, Ingolstadt, 1580. — 9. *Klein Postil von Ostern bis Advent* (recueil homilétique depuis Pâques jusqu'à l'Avent), Ingolstadt, 1561. — 10. *Klein Postil von Advent bis Ostern* (homélies depuis l'avent jusqu'à Pâques), Ingolstadt, 1572.

3° A ces nombreux ouvrages, il faut encore ajouter deux recueils, qui ont fortement contribué à immortaliser le nom de Jean Nas : 1. Ἀντίπραξις τῶν ἀστρολόγων, *Das ist die unselig gewiscst « practica practicarum »*, Ingolstadt, 1560, 1567, 1571 et 1572. Les principaux événements qui se dérouleront au cours de l'année courante et de l'année suivante, y sont prédits : guerres, morts, chutes de trônes, etc., ainsi que le temps qu'il fera et les éclipses qui auront lieu. — 2. *Chronologia evangelica*, Ingolstadt, 1570. Jean Nas a écrit la préface de cet ouvrage, composé par Jean Avicinius Burgavus et qui décrit des débuts et les premiers développements du luthéranisme.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 145-146; J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, pars II, Rome, 1921, p. 107; J. B. Schœpf, *Johannes Nasus, Franziskaner und Weihbischof von Brixen*, Bozen, 1860; K. Werner, *Geschichte der apol. und polem. Literatur der christl. Theologie*, t. IV, Schaffhouse, 1865, p. 505, 588 et 604; H. Ræss, *Die Convertiten*, t. I, Fribourg, 1866, p. 298-313; A. Wolf, *Lucas Geizkofler und seine Selbstbiographie, 1550-1620*, Vienne, 1873, p. 119 sq.; *Johannes Nass und die Jesuiten*, dans *Archiv für Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1873, p. 49-66; J. Jung, *Zur Geschichte der Gegenreformation in Tirol*, Inspruck, 1874, p. 5-24; K. Gœdeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, t. II, Dresde, 1886, p. 486-489; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXIII, Leipzig, 1886, p. 257-261; *Kirchenlexikon*, t. IX, Fribourg, 1895, col. 32-33; P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 91-94; H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiæ catholicæ*, t. III, Inspruck, 1907, col. 207-210; M. Bihl, *Der Katalog des P. Johannes Nasus*, Ingolstadt, 1921; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers* (*Franciscan studies*, n° 7), New-York, 1927, p. 428-429.

A. Teetaert.

NATA Hyacinthe, capucin, naquit à Casale, dans le Piémont, en l'année 1575, de la noble famille de Natta, fit ses études successivement à Pavie et Bologne, où il conquit le grade de docteur en droit canonique et civil. Il entra, à l'âge de 25 ans, dans l'ordre des capucins de la province de Venise et devint bientôt un des prédicateurs les plus célèbres de cette époque. Il parcourut toute l'Italie, l'Allemagne et l'Espagne. Théologien renommé et diplomate habile, il fut choisi par le pape Grégoire XV comme délégué du Saint-Siège auprès de l'empereur d'Allemagne et des rois de France et d'Espagne, pour empêcher leur union aux électeurs protestants du Palatinat. Le P. Hyacinthe sut s'assurer les grâces et les faveurs des princes catholiques, et ses missions eurent les plus beaux résultats pour l'Église, elles empêchèrent la propagation du protestantisme en dehors du Palatinat. Malgré la vie mouvementée qu'il dut mener, ce capucin, théologien, poète, missionnaire et délégué apostolique, a publié, en dehors de ses prédications quadragésimales, plusieurs autres ouvrages : 1. *Orazione panegirica in lode di S. Carlo Borromeo, recitata nella metropolitana di Milano li 4 novembre 1612* (*oratio in laudem S. Caroli Borromæi, habita Mediolani in ecclesia metropolit. die 4 nov. 1612*). — 2. *Avvisi importanti e necessari a diversi stati e gradi di persone raccolti e ridotti a suoi capidal P. Teodalo dell' istesso ordine* (*Documenta utilia et necessaria pro diversis hominum statibus*), Brescia, 1617. Cet ouvrage a été traduit en français et édité à Paris, chez Jean Favet, en 1629. — 3. *Trattato della poverta religiosa* (*Tractatus de paupertate religiosa*), Mantoue, 1622. — 4. *Censor christianus*, Brescia, 1626. Cet ouvrage, écrit originairement en italien, a été traduit en français et publié à Paris, chez Jean Favet, en 1629. — 5. *Mirabili considerazioni per abborrire il peccato accomodate per i giorni della settimana* (*Considerationes de deformitate et gravitate peccati*), Naples, 1626.

Le Père Hyacinthe, après 27 ans de vie religieuse, mourut à Casale, le 7 janvier de l'année 1627, à l'âge

de 53 ans. Ses concitoyens lui ont érigé un monument en reconnaissance des services éminents rendus par cet humble religieux à l'Église catholique.

Octavius Rubeis, *Epistolæ*, Brescia, 1621, p. 190; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum capuccinorum retexta et extensa*, Venise, 1747, p. 125-126; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, p. 179; 2e édition, Rome, 1906, p. 122; J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, pars I, Rome, 1908, p. 385-386; V. Mills, O F. M., *A bibliography of franciscan ascetical writers*, dans *The franciscan educational conference*, vol. VIII, 1926, p. 305.

A. Teetaert.

NATALI Martin (1730-1791) naquit à Bussana, diocèse d'Albenga, dans l'État de Gênes, en 1730, et devint clerc régulier des Écoles Pies. Il fut professeur de théologie à Pavie d'abord, puis au Collège Nazaréen de Rome en 1756; condamné par Clément XIII, il revint à Pavie où il enseigna les thèses jansénistes. Comme censeur, il refusa d'approuver le catéchisme de Bellarmin, et il fut excommunié par l'évêque de Pavie, le 5 mai 1775. Il mourut à Pavie le 28 juin 1791.

Les écrits de Natali se rapportent tous au jansénisme ou, du moins, sont imprégnés de jansénisme. Il faut citer en particulier : *Sentiments d'un catholique sur la prédestination des saints, avec des notes explicatives pour l'utilité des fidèles*, in-8°, Pavie, 1782, où on trouve de nombreux extraits d'ouvrages jansénistes. — *Prières de l'Église pour obtenir de Dieu sa sainte grâce*, in-8°, Pavie, 1783, dans lesquelles l'auteur suit Arnauld (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 janvier 1785, p. 7, 8). — *De l'injuste accusation de jansénisme ; plainte à M. Habert*, 1783, avec des notes où il fait l'éloge des appelants français; c'est une réédition d'un ouvrage de Petitpied (*Nouvelles ecclésiastiques* du 27 août 1784, p. 138, 139). — *Complexiones augustinianæ de gratia Christi*, 2 vol. in-12. — *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, de la Trinité, de la création et de la grâce*, 3 vol. in-12. — *Lettre au P. Mamachi sur les limbes*, 1767. Le P. Mamachi avait publié en 1766, un écrit intitulé : *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem expertibus beatæ visionis Dei libri duo*, 2 vol. in-4°, où il réfutait des théories enseignées par Natali. Celui-ci, ou, peut être, un de ses disciples, répondit par cette *Lettre*, pleine d'invectives contre Mamachi, bien que ce dernier se fût abstenu soigneusement de nommer Natali dont il réfutait les thèses (*Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1779, p. 182-184). — *Lettre contre la théologie morale de Collet.* — *Critique du catéchisme de Bellarmin* (*Nouvelles ecclésiastiques* du 30 octobre 1776, p. 173-175). — Natali a aussi publié divers opuscules : Deux *Lettres à un ami de Rome sur la mort de Jésus-Christ et sa descente aux Enfers.* — Il avait préparé un travail apologétique en faveur de l'Église d'Utrecht.

Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 176; *Annales ecclésiastiques de Florence*, du 2 juin 1792; *Nouvelles ecclésiastiques* du 8 mai 1793, p. 73-76; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., 1853-1857, t. VI, p. 490-491.

J. Carreyre.

NATTA Marc-Antoine, d'une famille considérable aux pays d'Asti et du Montferrat. Il était neveu du célèbre Georges Natta, d'abord professeur de droit à Pavie, ambassadeur de Boniface Paléologue, marquis de Montferrat, auprès du duc de Milan, puis auprès du pape Innocent VIII, qui le comblèrent de faveurs. Marc-Antoine naquit à Asti, étudia d'abord le droit civil, et s'y distingua au point que les villes de Gênes et de Mantoue l'élurent pour auditeur de Rote. Il fut sénateur de Casale, mourut en 1568, et fut inhumé dans la chapelle de sa famille en la collégiale de San-Secondo à Asti.

Outre des ouvrages de droit civil et de philosophie, il a laissé les œuvres suivantes, intéressant plus directement les sciences théologiques : *De Deo lib. XV*, Venise 1560; *De doctrina principum lib. IX*, Francfort, 1603; *De passione Domini dialogi VII*, Mondovi, 1561-1570; *De eloquentia christianorum*, Francfort, 1652; *De oratione ad Deum*, Venise, 1587; *De humanitate Christi ; De Dei locutione*, Venise, 1558.

Tenivelli, *Biografia piemontese*, 1785, t. II, p. 78; De Rolandis, *Notizie sugli scrittori Astigiani*, 1839, p. 54; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 8.

F. Bonnard.

NATURE (ÉTATS DE). — I. Définitions. II. État de justice originelle. III. État de nature déchue. IV. État de nature réparée.

I. Définitions. — 1° *Nature.* — Le mot nature vient de *nasci* et signifie primitivement la naissance. Par dérivation il a été appliqué au principe de la génération; puis, comme dans les être vivants le principe de la génération est intrinsèque — car c'est dans le vivant lui-même que se prépare le fruit que la naissance mettra au jour — le nom de nature s'est étendu à tout principe intrinsèque de mouvement. C'est ainsi qu'Aristote définit la nature : « Le principe du mouvement dans un être qui possède le mouvement par soi et non de façon accidentelle. » II *Phys.*, c. I, n. 2. Mais ce principe est, ou la forme qui fait qu'un être est ce qu'il est, ou la matière qui est le fonds commun où conviennent entre eux les divers êtres que la forme distingue; c'est pourquoi le nom de nature est donné tant à la forme qu'à la matière Et comme le terme de la génération naturelle est ce qui est produit, c'est-à-dire l'essence de l'espèce qu'exprime la définition, cette essence spécifique reçoit aussi le nom de nature. *Sum. Theol.*, IIIa, q. II, a. 1.

Il existe toutefois, entre les deux noms nature et essence qui désignent la même chose, une distinction logique qui apparaît nettement quand on remonte jusqu'à la substance. Il y a, en effet, deux manières de déterminer le caractère fondamental de la substance d'un être quelconque; on l'envisage soit dans son existence, soit dans son activité. Sous le premier rapport, on désigne la substance par ce qu'elle a de plus intime; et on l'appelle *essence, essentia, quidditas ;* sous le second rapport, on la considère comme principe d'une activité déterminée, et on l'appelle *nature, natura.* Le nom de nature inclut donc toujours un aspect dynamique et signifie l'essence spécifique dans son rapport avec l'opération; elle est, dit Aristote, « l'essence des êtres qui possèdent un principe d'activité ». *Met.*, IV, 4. L'essence se dit plutôt des principes d'une chose considérés en eux-mêmes; elle en est le constitutif primordial, sa caractéristique première, ce qui la range dans l'échelle des êtres et fait qu'elle est foncièrement distincte de toute autre, enfin la source originelle de toutes ses perfections, car toutes les réalités ultérieures que l'être est susceptible de recevoir ou capable d'acquérir, sont le complément ou la manifestation de sa perfection essentielle.

Ici le mot nature sera pris pour signifier l'essence spécifique.

Avant d'appliquer ces notions aux différents états de la nature humaine, nous remarquerons que la théologie les utilise dans la recherche et la solution de plusieurs des importants problèmes qui sont de son domaine. En théodicée se pose la question de la nature de Dieu ou du constitutif formel de son essence; l'exposé des mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption emprunte aussi son

point de départ aux concepts philosophiques de nature et de personne, complétés par la détermination des rapports qui unissent l'action à la nature et à la personne. Voir art. DIEU, TRINITÉ, INCARNATION, RÉDEMPTION.

2° *L'état* se définit : la condition stable dans laquelle se trouve la nature humaine (c'est d'elle seule qu'il s'agit ici) par rapport à sa fin dernière.

D'après saint Thomas, IIª-IIæ, q. CLXXXIII, a. 1, corp. et ad 1um, le mot état, *status*, est dérivé de *stare*, être debout. Or c'est en nous tenant debout, que notre corps se trouve dans la position la plus naturelle, et ainsi en repos. Le mot *status* désigne donc la condition en vertu de laquelle une chose se trouve être disposée, premièrement en conformité avec ce que requiert sa nature; et secondement dans une certaine immobilité. Si donc l'on parle du « mauvais état » d'une chose, on ne veut pas dire par là que ce soit la disposition mauvaise ou la déchéance qui constitue un état, ce qui serait contradictoire; mais bien la perfection en vertu de laquelle la chose est stable. Toutes ses autres perfections peuvent périr, tant que celle-ci, demeure on peut encore parler d'un état : aussi longtemps qu'une maison tient debout, si misérable soit-elle, elle se trouve être dans un état. C'est donc à cette perfection que se rapporte la notion d'état. Dès lors, si des conditions mauvaises peuvent servir à qualifier un état, c'est que le *stare*, aussi bien que les conditions mauvaises, appartiennent à un même sujet: l'état ne se référant pas de lui-même à ses dispositions mauvaises peut être qualifié par elles à raison du sujet commun. C'est ainsi qu'on peut parler d'état de nature *déchue*.

Quant aux conditions exigées pour constituer un état, elles sont corrélatives de la nature des êtres qui doivent posséder cet état. Or, dans l'homme, il existe une distinction réelle entre la nature et la personne. Nous pouvons donc parler, à propos de l'homme, d'un état de nature et d'un état de la personne comme de deux réalités distinctes. Reste à déterminer les conditions requises pour constituer un état de nature humaine.

La notion d'état implique, dans une nature, une disposition conforme à cette nature et une certaine immobilité. Or la nature humaine, comme toute nature, est indéterminée. Un état n'est donc possible pour elle que par une détermination surajoutée, car, tendant essentiellement à l'action, la nature exige une détermination. D'autre part, la nature rationnelle, à cause de la tendance à l'action qu'elle possède dès le moment où elle est consciente d'elle même, devrait choisir nécessairement les fins de ses actions et les poursuivre. Mais, si la nature n'est pas encore en possession d'un but concret dû à une détermination surajoutée par un principe extérieur tel que Dieu, c'est la personne qui doit le lui donner, car c'est de la personne que relèvent les actes. En conséquence, l'état dans lequel se trouve la nature est un état personnel, variable dans chaque individu selon le choix libre de chaque personne, partant n'impliquant pas l'immobilité requise pour un état. Pour avoir un *état de nature*, une détermination surajoutée est donc nécessaire; et comme elle doit être naturelle, elle ne peut être causée que par l'Auteur même de la nature.

On voit par là que, des cinq états de nature que mentionnent d'ordinaire les théologiens, deux seulement ont droit strictement au nom d'états de nature. D'abord l'état de justice originelle, parce que cette détermination de la nature par Dieu, nous la trouvons dans la justice originelle, par laquelle la nature, douée d'une rectitude parfaite, se dirige d'elle-même vers son Auteur. Puis l'état de la nature déchue. La personne, en effet, qui n'a aucune puissance sur la nature comme telle, peut cependant l'indisposer à l'égard de la détermination surnaturelle qui vient de Dieu : douée de la liberté d'élection, elle peut porter sa volonté vers les créatures au lieu de la maintenir vers le Créateur, et, par cette indisposition, priver la nature du don divin et la placer dans un état nouveau, opposé à l'ancien, qui est précisément l'état de la nature déchue. Tels sont les deux *états* possibles pour la *nature* humaine. Tout autre état est personnel, procède des habitudes et des vertus, mais nullement de la nature elle-même. Cf. J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel*, p. 118-120; 136.

II. ÉTAT DE JUSTICE ORIGINELLE OU D'INNOCENCE. — Pour ce qui concerne cet état, voir art. ADAM, t. I, col. 371-374; INTÉGRITÉ (*État d'*), t. VII, col. 2266; INNOCENCE (*État d'*), t. VII, col. 1939-1940; JUSTICE ORIGINELLE, t. VIII, col. 2025-2042.

Rappelons simplement les grands points de la doctrine pour la clarté de l'exposé du paragraphe suivant. Dans l'état de justice originelle, l'homme était destiné à une fin surnaturelle et, en même temps, pourvu des moyens proportionnés à cette fin. Ces moyens, ou mieux, ce moyen, c'était la justice originelle, qu'on appelle aussi le don d'innocence. Il impliquait deux choses : d'une part, il préordonnait l'homme à la fin surnaturelle ou à la vision béatifique; en outre, il contenait la partie inférieure de l'homme sous le commandement ferme de la raison et, par là même, il empêchait la concupiscence qui découle naturellement des principes de la nature. L'état d'innocence impliquait donc l'intégrité de la nature humaine qui perfectionnait l'homme dans son ordre propre, en rectifiant sa nature par les dons préternaturels, dont le principe était d'ailleurs le même que celui de l'élévation à l'ordre surnaturel, la grâce sanctifiante.

III. ÉTAT DE NATURE DÉCHUE. — Dans la nature humaine telle qu'elle était sortie des mains du Créateur, saint Thomas distingue un triple bien, Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 1 : ses principes constitutifs avec les propriétés qui en découlent, l'inclination à la vertu, et la justice originelle qui était un don surajouté.

Adam, chef du genre humain, était le dépositaire de ces biens, et devait les transmettre à ses descendants par voie de génération. Car, la génération étant l'acte d'une nature, qui, comme toute cause, tend à se reproduire, il s'ensuit que c'est par la génération que se transmet tout ce qui appartient à la nature; donc aussi la justice originelle qui était un don de la nature spécifique. Iª, q. C, a. 1. Or, par son péché, Adam a privé sa nature de la justice originelle; en perdant la grâce, il a également perdu la rectitude qui en découlait, et il n'a pu, par conséquent, transmettre à sa postérité qu'une nature désordonnée et corrompue. C'est l'état de la nature déchue.

Le fait de cette déchéance n'est pas une pure conception théologique, mais un point de foi défini par le concile de Trente, session V, can. 1 et 2. Reste à la caractériser et à déterminer les pertes qu'elle comporte. Il suffit, pour cela, de se reporter au péché qui l'a causée et d'en examiner les effets.

1° *La déchéance considérée dans sa cause.* — La justice originelle, qui était un don gratuit, a été totalement enlevée par le péché d'Adam. Le péché, par lui-même, détruisit la grâce sanctifiante et, par voie de conséquence, tous les dons qui en découlent et qui lui sont annexés. Avec la grâce, la nature perdit donc les dons préternaturels dont celle-ci était le principe et qui constituaient son intégrité. Cette perte constitue ce que les théologiens appellent les blessures de l'âme, entendant par là la destitution de l'ordre *gratuit* au bien de la vertu. Ces blessures

se ramènent à quatre, selon les quatre facultés qui sont capables de vertu : l'ignorance dans l'intelligence, la malice dans la volonté, la faiblesse ou l'infirmité dans l'appétit irascible et la concupiscence dans l'appétit concupiscible. La lumière du discernement surnaturel étant éteinte et la lumière naturelle de la raison obscurcie par les ténèbres des passions, l'intelligence se trouve plongée dans l'ignorance; l'inclination de la grâce qui élève au bien divin écartée, la volonté est attirée vers son bien propre d'ordre sensible; une fois enlevée la vigueur de l'âme qui contenait parfaitement l'appétit sensible dans sa fonction et son office, la partie irascible devient inconstante et trop faible pour résister au mal, tandis que le concupiscible s'enflamme et se laisse entraîner vers les jouissances immodérées. L'homme est donc, à la lettre, *spoliatus gratuitis*.

Mais le péché originel produit aussi dans l'âme une tache, résultant de la privation de sa splendeur. Par lui, l'homme a été privé de la grâce et est tombé dans l'ignorance; l'âme humaine a alors perdu la gloire de son premier jour : c'est là la tache qui nous souille et nous rend odieux au Créateur. De plus, par le péché originel, comme par tout autre péché, l'homme a encouru une peine. Tout péché appelle contre le pécheur une réaction de la part de l'ordre qu'il a troublé. Le désordre de la nature déchue est contraire à l'ordre divin; Dieu, à son tour, s'oppose à l'homme. L'union d'amour entre la créature et son Créateur est rompue. L'homme, il est vrai, demeure toujours appelé à la fin surnaturelle, car le péché n'a pas aboli cet appel; mais, privé de la justice originelle, et rien ne suppléant à cette grâce, il est dans l'impossibilité absolue d'atteindre sa fin dernière; le ciel lui est fermé, et au lieu de la vie bienheureuse, c'est la mort éternelle qui l'attend. A cette mort prélude la captivité de la nature humaine sous le joug du démon, car c'est une loi constante de la justice divine que le vaincu soit assujetti à son vainqueur et devienne son esclave. Enfin l'homme déchu connaît la mort et les infirmités corporelles, que Dieu, il est vrai, ne lui inflige pas positivement, mais qui sont des peines consécutives à la privation de la grâce qui l'en préservait.

2° *La déchéance considérée dans ses effets.* — Dans cette catastrophe, que reste-t-il à la nature humaine? Tous les théologiens accordent qu'elle a gardé ses biens purement naturels, c'est-à-dire ses principes constitutifs et les propriétés qui en découlent : la lumière naturelle de l'intelligence pour discerner le bien du mal, et l'inclination naturelle de la volonté au bien conforme à la raison, bien que, par le poids même de la raison, cette inclination se porte souvent vers les biens sensibles.

Mais, ultérieurement, la question se pose de savoir si ces forces naturelles sont moindres dans l'état de nature déchue qu'elles eussent été dans l'état de nature pure; ou, en d'autres termes, si le péché originel, qui a diminué en nous l'inclination à la vertu en tant qu'elle provenait, dans l'état primitif, de la justice originelle, a aussi diminué l'inclination qui résulte de la nature pure.

Sur cette question les théologiens sont divisés. On peut ramener à trois les opinions qui ont été émises.

Une *première opinion* affirme que les forces naturelles ont été diminuées intrinsèquement par l'introduction d'une inclination contraire, d'une qualité morbide, dont l'âme serait affectée. Sur les nuances de cette opinion et ses partisans, voir Gonet, *Clypeus*, tract. *De homine*, disp. IV, a. 3, § 1. Mais une telle affirmation est tout à fait gratuite. En effet, l'inclination contraire dont il s'agit, de quelque nom qu'on la décore, serait quelque chose de surajouté, et le péché originel ne consiste que dans la privation de la justice. De plus, ce péché est un péché de nature, tandis que l'inclination en question, comme d'ailleurs les puissances mêmes de l'âme, appartiendrait bien plus à la personne qu'à la nature spécifique. Aussi cette opinion, soutenue surtout par quelques anciens théologiens, Gabriel, Richard de Saint-Victor, Occam, Sylvius, etc., est-elle généralement abandonnée de nos jours.

D'après une *deuxième opinion*, dans l'état de nature déchue, les forces naturelles de l'homme ne sont atteintes ou diminuées ni intrinsèquement ni extrinsèquement. Dans les deux états, nature pure et nature déchue, les forces sont identiques, et identique l'inclination au mal et la difficulté d'accomplir le bien.

Par conséquent, dans cette opinion, les blessures qui sont la suite du péché originel, ne diminuent pas notre inclination naturelle à la vertu: elles sont seulement la privation du don *gratuit* de la justice originelle qui, en élevant l'homme à la vie surnaturelle, constituait sa nature dans un état d'intégrité et de perfection. Il s'ensuit que l'homme, dans l'état de déchéance, n'est pas moins apte à faire le bien qu'il ne l'eût été dans l'état de nature pure où Dieu aurait pu le créer: et que, si l'on exclut la souillure du péché originel, et la relation de la nature déchue à une justice perdue, la nature pure aurait été affectée par le même désordre que la nature déchue. « Tout ce qui peut découler des principes essentiels de la nature, écrit le P. Kors, *op. cit.*, p. 162, qui adopte cette opinion, doit se trouver encore dans la nature déchue à moins d'un obstacle survenu du dehors: on ne peut assigner d'autre raison par quoi la nature déchue diffère de la nature pure. Or, le péché héréditaire ne consistant que dans le désordre habituel provenant de la privation de la justice originelle, on ne peut conclure à l'existence d'aucun obstacle dans la nature, en vertu duquel cette nature serait mutilée dans ses perfections naturelles. Le désordre habituel dans la nature déchue n'a d'autre cause que la seule privation de la justice originelle. Mais la perte d'un don surajouté laisse la nature elle-même intacte: elle ne cause rien de positif qui puisse être un obstacle aux perfections naturelles. Si donc il existe un désordre dans la nature déchue, il doit avoir sa raison d'être dans la nature même, et, par conséquent, être pareillement attribuable à la nature pure. »

Cette opinion est celle de Scot, de Soto, et de nombreux théologiens de la Compagnie de Jésus, Valentia, Bellarmin, Suarez, Mazella, Pesch, etc.

Au contraire, la plupart des thomistes pensent, et c'est la *troisième opinion*, que l'homme, dans l'état de déchéance non réparée, a moins de force pour faire le bien moral naturel qu'il n'en aurait eu dans l'état de nature pure: non que ses forces naturelles eussent été amoindries intrinsèquement, *quoad entitatem*, mais extrinsèquement, c'est-à-dire par suite d'empêchements à leur exercice qui n'eussent pas existé dans l'état de nature pure. Par là même, les forces naturelles de l'homme sont moins aptes au bien de la vertu, même de l'ordre naturel, et, en ce sens, elles peuvent être dites moindres qu'elles n'eussent été dans l'état de pure nature.

Cette opinion est exposée par Billuart, *De gratia*, diss. II, a. 3, et par les *Salmanticenses*, *De peccatis*, in I^am^-II^æ^, q. LXXXV, a. 3, et *De gratia*, disp. II, dub. III, n. 102, 116, 135; dub. VIII, n. 287, qui citent parmi ses tenants, les thomistes Capréolus, Sylvestre de Ferrare, Conrad Köllin, Alvarez, Jean de Saint Thomas, auxquels il faut ajouter Lemos, Contenson, Goudin, et beaucoup d'autres: récemment, les

PP. Hugon, Garrigou-Lagrange et Pègues, ce dernier avec quelques atténuations, semble-t-il; cf. *Comm. de la Somme*, Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 3, p. 724. Gonet, qui avait exposé la deuxième opinion dans son *Clypeus, De homine*, disp. IV, a. 3, § 2, se rétracta ensuite dans son *Manuale*, Venise, 1778, p. 141, et reprit l'opinion commune des thomistes.

Voici la principale raison qu'apportent les partisans de cette opinion pour montrer que l'homme, dans l'état de déchéance non réparée, a moins de forces pour faire le bien moral naturel qu'il n'en aurait eu dans l'état de nature pure. « Dans l'état de déchéance, disent-ils, l'homme naît avec une volonté qui est, par le péché originel, détournée de Dieu, *aversa a Deo*, tandis que, dans l'état purement naturel ou de nature pure, il naîtrait avec une volonté qui pourrait, soit se porter vers Dieu, soit lui préférer un bien créé, mais qui ne serait pas détournée de lui. » Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 12, ad 2um; *De malo*, q. VI, a. 2. Il est, en effet, certain que, par le péché originel, la volonté est détournée de Dieu, fin ultime surnaturelle, et indirectement aussi de Dieu fin ultime naturelle, car tout péché contre la fin dernière surnaturelle est indirectement un péché contre la loi naturelle, qui nous ordonne d'obéir à Dieu, quoi qu'il commande. La volonté appliquant toutes les autres facultés à l'action, si elle est détournée de Dieu et inclinée au mal, toutes les autres facultés en souffriront, leur inclination à la vertu sera diminuée, et donc moindre que dans l'état purement naturel. Cf. *La vie spirituelle*, t. VII, p. 25.

Cette doctrine est conforme à l'enseignement de saint Thomas sur la nécessité de la grâce pour aimer Dieu par-dessus tout et pour observer la loi naturelle. Dans la Iª-IIæ, q. CIX, a. 3, parlant de l'état de pure nature dans lequel l'homme aurait pu être créé, il dit : « L'homme, par ses seules forces naturelles, peut aimer Dieu (auteur de sa nature) plus que lui-même et par-dessus tout. » (Sed contra.) « Mais, ajoute-t-il (in corp.), dans l'état de nature corrompue, il ne le peut pas, car, par suite de la corruption de la nature, la volonté se porte vers son bien propre, à moins qu'elle ne soit guérie par la grâce de Dieu. » Pour la même raison, dans l'état de déchéance, l'homme ne peut pas observer toute la loi naturelle sans la *gratia sanans* (*ibid.*, a. 4).

Le saint docteur parle de même en beaucoup d'autres endroits, notamment lorsqu'il décrit les blessures qui sont la suite du péché originel : Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 3, ad 2um, 3um et 4um; IIIª, q. LXIX, a. 4, ad 3um; Iª-IIæ, q. LXXXIX, a. 1, ad 1um; q. LXXXIII, a. 1, 2, 3; q. XCI, a. 6, etc. (Cf. *La vie spirituelle*, t. XII, p. 27, n. 5.) Il voit même dans le désordre de la concupiscence et dans la faiblesse pour le bien, tels qu'il les constate dans l'humanité, un signe assez probable du péché originel. *Cont. Gentes*, l. IV, c. LII.

Pour résumer : Des trois sortes de biens de nature que nous pouvons considérer dans la nature humaine, — ses principes essentiels et les propriétés qui en découlent, l'inclination naturelle au bien de la vertu, et les dons gratuits qui constituaient la justice originelle — cette dernière sorte de biens a été enlevée totalement et dans toute la nature humaine par le péché originel. Dans l'état de déchéance, la nature est *spoliata gratuitis*, n'ayant plus les biens d'ordre surnaturel qui la rendaient participante de la vie même de Dieu, et *vulnerata etiam in naturalibus*, en ce sens que l'ordre parfait de toutes ses facultés morales à ce qui est leur bien propre, tel que l'avait institué le don d'intégrité, n'existe plus; si bien que chacune d'elles peut désormais défaillir et pécher à l'endroit de son bien propre.

Par contre, les principes essentiels de la nature avec les propriétés qui en découlent demeurent absolument intacts; ni le péché d'origine, ni même les péchés actuels n'y peuvent rien.

Enfin l'inclination au bien de la vertu n'est pas non plus diminuée *en elle-même* par le péché originel qui n'amoindrit pas la nature, source et principe de cette inclination. Si donc l'on parle de diminution de l'inclination au bien produite par le péché, il ne peut être question que de la nature considérée dans un individu déterminé et des péchés personnels de cet individu, auquel cas, en effet, comme l'enseigne saint Thomas, l'inclination naturelle à la vertu diminue par l'inclination contraire positive due à l'acte peccamineux. Iª-IIæ, q. LXXXV, a. 1.

Ce qui n'empêche pas qu'on puisse admettre une certaine péjoration de l'état de l'homme, après le péché d'Adam, par comparaison à l'état de nature pure, si l'homme avait été créé dans cet état; mais cette péjoration est purement extrinsèque, et ne doit être conçue, en aucune façon, comme affectant l'homme en lui-même.

IV. ÉTAT DE NATURE DÉCHUE ET RÉPARÉE. — Comme on l'a déjà fait remarquer, ce que nous appelons ainsi, est, à proprement parler, plutôt un état personnel qu'un état de nature. En effet, la nature comme telle n'est pas réparée, puisqu'elle se propage encore avec le péché originel, et que, par suite, seules les *personnes* sont rétablies dans l'amitié de Dieu, puis, par l'intermédiaire de la personne, la nature de l'individu. Aussi l'état de nature réparée est inconnu de saint Thomas, pour qui la grâce est un don personnel (cf. Kors, *op. cit.*, p. 136).

Néanmoins, et sous le bénéfice de cette restriction, on peut s'en tenir à l'appellation traditionnelle et parler ici de l'état de nature réparée, entendant par là l'état actuel de l'homme, tel que l'a fait la réparation du péché et le rachat de l'humanité par la satisfaction, et la rédemption surabondante du Christ.

Dans l'Écriture, cet état est appelé une *rédemption* (Luc., I, 68; I Tim., II, 6), une *réconciliation* (II Cor., V, 18-19; Rom., V, 10), une *rénovation* ou une *création nouvelle* (II Cor., V, 17), une *récapitulation*, une *restauration* du genre humain dans le Christ Jésus (Eph., I, 10; IV, 23; Col., I, 20). Ces expressions indiquent clairement ce que l'on peut appeler les deux termes de la réparation accomplie par le Christ. Le point de départ, le *terminus a quo*, c'est la ruine générale et la perdition de l'humanité causées par le péché originel; le point d'arrivée, le *terminus ad quem*, c'est, pour chaque homme, la vie de la grâce, l'amitié de Dieu, la liberté et la gloire de ses enfants, le royaume du Fils de Dieu, c'est-à-dire la participation à la gloire dont celui-ci jouit. Par conséquent la fin de la réparation n'est pas la restitution ou la reconstitution pure et simple de l'état d'où Adam était déchu, avec tous les dons qu'il tenait de la munificence du Créateur, mais un nouvel état constitué dans et par le Christ, et comprenant les biens qu'il nous a mérités par son sang, et différents de ceux du premier état.

Ces biens, c'est d'abord la grâce sanctifiante, principe de notre régénération; puis la gloire qui est le terme et le couronnement de la grâce; les grâces actuelles et tous les secours particuliers par lesquels nous nous dirigeons vers notre fin; enfin les dons gratuits dont le péché d'Adam nous avait dépouillés, l'immunité de la concupiscence et de l'ignorance, l'impassibilité et l'immortalité.

A s'en tenir à cette énumération, la différence n'est guère sensible entre les deux états. Effectivement Notre-Seigneur nous a rendu ce que nous avions perdu en Adam; il y a même ajouté ce que réclamait la restauration qu'il accomplissait. Mais il a adapté et proportionné la restitution comme les dons

surajoutés aux exigences de l'état nouveau qu'ils constituaient. Alors qu'Adam, dans l'état d'innocence, possédait dès cette vie les dons préternaturels, dans l'état, de nature réparée ils sont réservés à la gloire du ciel, partant aux seuls élus. *Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc* (alors seulement) *et vos apparebitis cum ipso in gloria.* Col., III, 4. De même des différences notables existent dans la grâce qui est commune aux deux états. Sans doute, en elles-mêmes, essentiellement et quant à leurs effets principaux, la grâce de l'innocence et la grâce de la restauration sont identiques : toutes deux rendent l'homme participant de la nature divine, fils adoptif de Dieu et son héritier par le mérite dont elles le font capable. Mais elles sont diverses dans leurs effets secondaires. Dans l'état d'innocence, la grâce étendait sa vertu jusqu'aux puissances inférieures de l'âme pour les soumettre à la raison; dans l'état de nature réparée, cet effet de réfection et de perfectionnement est réservé à la vie future. La première *s'ajoutait* à une nature déjà parfaite, pour lui conserver sa sainteté et son innocence : c'était une *gratia sanitatis ;* la seconde est grâce médicinale, *gratia sanans*, qui a pour but de guérir les plaies déjà faites par le péché, guérison qui ne peut d'ailleurs s'effectuer parfaitement en cette vie. Mêmes différences si l'on considère le principe de la grâce. Dans l'un et dans l'autre état, ce principe c'est Dieu; mais, alors que la grâce de l'innocence est proprement la *gratia Dei*, la grâce de Dieu qui élève la nature, l'auteur de notre grâce, c'est Dieu incarné et rédempteur; elle est la *gratia Christi*.

L'on peut ainsi établir entre les deux états, celui de l'innocence et celui de la réparation, des ressemblances et des différences.

Ils *se ressemblent* par la fin qui est la même : la béatitude surnaturelle; cette fin ils doivent l'atteindre par les mêmes moyens, à savoir, par les actes méritoires dont la grâce est le principe et la liberté la condition.

Quant *aux différences*, elles se ramènent aux suivantes : L'état d'innocence fut l'œuvre de la libéralité divine, l'état de réparation celle de sa miséricorde. Eph., II, 4. C'est sans doute Dieu qui est la cause efficiente des deux états; mais, alors qu'il institua immédiatement l'état d'innocence pour imprimer son image dans l'homme aussi parfaitement que le comportait cet état, Gen., I, 27, la restauration de l'humanité se fit par le Christ, Joan., I, 16, 17, et eut pour fin de conformer l'homme à l'image du Fils de Dieu. Rom., VIII, 29. Autre différence : la nature, dans laquelle la justice originelle fut reçue comme dans son sujet, était la nature exempte de toute faute, qui n'avait, il est vrai, aucun droit aux dons gratuits de cet état, mais qui n'opposait non plus ni obstacle ni répugnance à la grâce; au contraire, dans l'état de réparation, la nature est infectée par le péché, positivement indigne de toute grâce et même digne de damnation. Aussi, tandis que, dans l'innocence, la nature n'avait qu'à être ornée des dons surajoutés, il a fallu, pour la restaurer, la délivrer d'abord de ses maux, avant de l'enrichir des biens qui lui faisaient défaut, et la conserver pour l'empêcher de retomber dans la ruine. Enfin, la grâce sanctifiante, cause formelle des deux états, bien qu'identique *secundum substantiam*, diffère en chacun d'eux par son mode d'opération et par ses effets. Dans l'état d'innocence, elle était la justice originelle, qui mettait immédiatement l'homme dans l'état de perfection et le rendait apte à accomplir aisément tous les actes propres à cet état; la grâce de la nature réparée, au contraire, est une grâce médicinale qui rend la santé à un organisme malade, et ni totalement, ni immédiatement, mais selon un mode proportionné à sa condition, le guérissant *quoad mentem*, et lui laissant, pour le temps de la vie présente, son infirmité charnelle.

Ces données suffisent à caractériser l'état de nature déchue et réparée; pour plus de détails, on se reportera aux traités de la grâce et de la rédemption, où les théologiens étudient d'ordinaire ces questions.

1° *État de justice originelle.* Voir art. INNOCENCE, JUSTICE ORIGINELLE.

2° *État de nature déchue.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LXXV, et les commentateurs. Sur la question controversée, il suffira de citer les théologiens qui ont pris parti pour l'une ou l'autre des opinions signalées; on trouvera chez eux une documentation bibliographique abondante. Mazella, *De Deo creante*, p. 769 sq.; Palmier, *De Deo creante et elevante*, th. LXXVIII; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, p. 141-143; Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et ses descendants*, p. 30 sq.; Kors, *La justice primitive et le péché originel*, p. 162; Tanquerey, *Syn. theol. dogm.*, edit. XIª, t. I, p. 393, Hervé, *Man. theol. dogm.*, t. II, p. 348 sq. (edit. IIª). — Billuart, *De gratia*, diss. IIª, a. 3; Goudin, *Tract. theol.*, t. II, *De gratia Dei*, q. II, a 4, concl. 1; Hugon, *Tract. dogm.*, t. II, p. 223 sq.; Pègues, *Comment. de la Somme théologique*, t. VIII, p. 722 sq.; Garrigou-Lagrange, dans *La vie spirituelle*, t. XII, p. 24 sq.

3° *État de nature réparée.* — Se reporter aux différents traités de la grâce et de la rédemption. Parmi les rares théologiens qui traitent spécialement de cet état, on peut citer : Goudin, *Tract. theol.*, t. II, *De gratia Dei*, q. II, a. 5; Gonet, tract. *De homine*, disp. V; Hugon, *Tract. dogm.*, t. II, p. 221.

Y.-E. MASSON.

NAU Michel, célèbre missionnaire de la Compagnie de Jésus (1633-1683). — Né à Paris (?) ou peut-être dans le diocèse de Tours, il entra dans la Compagnie le 24 juillet 1659. Dès 1665 il part pour les missions du Levant et exerce son ministère en Palestine, en Syrie, en Mésopotamie, en Perse, en Arménie. Il travailla très activement à la réunion des Églises chrétiennes dissidentes, et fit souscrire un certain nombre de dignitaires ecclésiastiques tant aux décrets du concile de Trente qu'à la primauté romaine. Le zèle déployé par le missionnaire lui valut d'être mis en prison à Mardin, en Mésopotamie, en 1681 (cf. la relation qu'il donne lui-même publiée par les *Études religieuses*, 1877, Vᵉ série., t. XII, p. 582-600, et une lettre publiée par le *Mercure galant*, avril 1688, p. 65-80). Rentré en France en 1682, il mourut à Paris le 8 mars 1683.

Les quelques ouvrages qui restent de lui sont les témoins de son activité missionnaire : 1° *Voyage nouveau à la Terre sainte enrichi de plusieurs remarques servant à l'intelligence de la sainte Écriture*, Paris, 1679; il y a eu plusieurs éditions posthumes, 1702, 1726, 1744, 1757. — 2° *Ecclesiæ romanæ græcæque vera effigies ex variis tum recentibus tum antiquis monumentis singulari fide expressa : quo intelligant admirabilem utriusque consensionem... Accessit Religio christiana contra Alcoranum per Alcoranum pacifice defensa ac probata*, Paris, 1680. — 3° La seconde partie de l'étude précédente a été amplifiée et mise en français dans *L'état présent de la religion mahométane*, 2 vol., in-12, Paris, 1684; autres éditions, 1685, 1687. — 4° Antérieurement avait paru : *De pura ac perpetua Maronitarum fide quam egregia dissertatione probabit D. Faustus Naironus*, Rome, 1673. — Outre ces ouvrages, le zélé missionnaire en avait commencé et déjà fort avancé cinq autres sur l'état de la religion catholique et celui des principales sectes chrétiennes répandues dans tout l'Orient. Sa mort prématurée l'a empêché d'y mettre la dernière main.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 938; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII, col. 510; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1595-1596, et t. IX, col. 714.

É. AMANN.

NAUCLÉRUS Jean, chroniqueur allemand, xv[e] siècle. — C'est le nom gréco-latin qu'adopta Jean Vergenhans, né d'une noble famille de Souabe dans la première moitié du xv[e] siècle. Prévôt de l'Église de Stuttgart en 1460, il est mêlé, un peu plus tard, à la fondation de l'université de Tubingue, dont il est le premier recteur en 1477-1478; il en fut aussi le deuxième chancelier et fut encore prévôt de la collégiale; il mourut vers 1510. — Docteur en décret et professeur de droit canonique, Nauclérus a laissé un petit traité se rapportant à cette matière : *Tractatus de symonia*, petit in-4°, Tubingue, 1500 (voir Hain, *Repertorium*, n. 11 681).

Mais il est surtout fameux par une énorme *Chronique* qui va des origines du monde à l'an 1500. Elle a paru à Tubingue après sa mort, en 1516, complétée par N. Basellius, O. S. B. : *Memorabilium omnis ætatis et omnium gentium chronici commentarii a Joanne Nauclero I.U. doctore, Tubing. præposito et universitatis cancellario, digesti in annum salutis M.D... Complevit opus F. Nicolaus Basellius Hirsaugiensis, annis XIII ad M.D. additis*, deux vol. in-fol. de 191 et 317 folios. Il y a une édition in-4°, Cologne, 1544, complétée jusqu'à cette année par Conrad Figemann et Barthélemy Laurent; une autre corrigée, mais sans continuation, à Cologne, 1579, 1614, 1675. Bien qu'il ait conservé la forme annalistique dont les érudits auront tant de mal à se dégager, Nauclérus peut compter comme un véritable historien ayant déjà quelque sens de la critique. Son œuvre est précieuse pour l'étude du xv[e] siècle, surtout en Allemagne. Elle a été continuée par Surius de 1500 à 1564.

Outre les vieilles notices de Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, et de Possevin, *Apparatus sacer*, il y a une dissertation de dom Guill. Moller, *Disputatio circularis de Joanne Nauclero*, Altdorf, 1697, et une étude plus récente, Erich Joachim, *Joh. Nauclerus und seine Chronik. Ein Beitrag zum Kenntniss der Historiographie der Humanistenzeit* (thèse), Gœttingue, 1874. Toutes les histoires de l'université de Tubingue font également une place plus ou moins grande à notre auteur : A. F. Böks, *Geschichte der Universität zu Tübingen*, Tubingue, 1774; K. Klüpfel, *Gesch. und Beschreibung der Universität Tübingen*, Tubingue, 1849; H. Hermelinck, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation*, Tubingue, 1906; du même, *Die Matrikeln der Universität Tübingen*, t. I, Stuttgart, 1906. Voir aussi Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. II, col. 1146.

É. AMANN.

NAUSÉA Frédéric, évêque de Vienne en Autriche (1480-1552). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Né vers 1480 dans la petite ville de Waischenfeld (Haute-Franconie) dont il prendra le surnom de *Blancicampianus*, Frédéric Graw, qui latinisera son nom de famille en celui de Nauséa, était de condition fort modeste. On sait peu de choses sur ses débuts; il étudia à Nuremberg sous Jean Cochléus entre 1511 et 1514. Sa fortune commence en 1514 où il est chargé d'accompagner, à Leipzig d'abord, puis à Pavie et à Padoue en 1518, un jeune homme de haute naissance, Paul de Schwarzenberg. C'est ainsi que Nauséa fut appelé lui-même à faire des études supérieures. L'Italie le retint assez longtemps. En 1521, on le trouve encore à Padoue enseignant la poétique et la rhétorique, mais étudiant en même temps le droit, faculté dans laquelle il était reçu docteur, en mars 1523.

Il s'était dès longtemps destiné à l'état ecclésiastique et avait reçu les ordres mineurs en 1514; mais il ne recevra les ordres sacrés que beaucoup plus tard. En décembre 1523, le cardinal Campegi envoyé comme légat en Allemagne pour combattre l'hérésie, le prend comme secrétaire. C'est ainsi que Nauséa parcourt l'Allemagne du Sud, secondant activement le légat dans la rédaction de la fameuse *Constitutio ad removendos abusus et ordinatio ad cleri vitam reformandam* du 7 juillet. Cf. Schannat-Harzheim, *Concilia Germaniæ*, t. VI, p. 196 sq. En récompense de ses services, Nauséa, le 12 septembre, est créé *Comes palatii Lateranensis* et notaire du Siège apostolique. Rentré en Italie avec son maître en 1525, il a le choix entre trois bénéfices allemands; il opte finalement pour la cure de Saint-Barthélemy de Francfort; c'est alors qu'il reçoit le sous-diaconat à Bologne, le diaconat à Padoue, sans pousser encore jusqu'à la prêtrise.

En février 1526, il est à Francfort-sur-le-Main; ce n'est pas pour longtemps. La situation dans la ville est fort troublée, bien des esprits sont gagnés à la Réforme. Le 26 février un tumulte populaire contraint Nauséa à s'enfuir à Aschaffenbourg, d'où peu après il gagnera Mayence; il y séjournera pendant huit ans, jusqu'en 1533. Simple diacre, il est prédicateur de la cathédrale où son éloquence paraît avoir eu un immense succès. La renommée de l'orateur arrive jusqu'à Vienne, où le roi des Romains, Ferdinand, fait venir Nauséa, qui prend pour se rendre en Autriche le chemin des écoliers, passant par Rome et Sienne où il reçoit le doctorat en théologie le 9 janvier 1534. Ses succès de prédicateur furent aussi éclatants à Vienne qu'à Mayence; c'est à la cour qu'il prêche l'avent et le carême pendant les années qui suivent. En 1538, l'évêque Jean Faber songe à se le donner comme coadjuteur avec future succession; et l'affaire est réglée en mars 1539. Nauséa est d'ailleurs mêlé au grandes affaires religieuses de l'époque. On le voit en 1540 à la diète de Spire, transférée à Haguenau, puis à Worms; il y essaie des négociations avec Mélanchthon et Bucer.

La mort de Jean Faber, 21 mai 1541, fait Nauséa évêque de Vienne; c'est alors seulement qu'il reçoit la prêtrise en même temps que la consécration épiscopale. Il prend en main avec énergie le gouvernement de ce diocèse difficile, où il y a beaucoup à faire pour la réforme des mœurs et le relèvement du clergé. Cela ne l'empêche pas de continuer ses prédications, non seulement à Vienne, mais en d'autres villes d'Allemagne. Cependant il n'était plus question que du concile qui devait porter remède aux maux de l'Église. Nauséa s'était déjà exprimé sur les devoirs de la future assemblée dans un ouvrage paru en 1538, mais composé assez longtemps auparavant : *Rerum conciliarium libri quinque*. Appelé à Rome en 1542 pour donner ses avis, il dédie au pape Paul III son *Catechismus catholicus*, et d'autre travaux relatifs au concile. Voir col. 49. Rien d'étonnant donc que, dès 1542, Ferdinand eût décidé de l'envoyer à Trente comme son représentant. Sa nomination est faite en 1545. Voir Massarelli, *Diarium*, I, 1[er] sept. 1545, *Concil. Trident.*, t. I, p. 254-255. Mais l'évêque de Vienne ne se pressa pas de rejoindre son poste. S'il était persuadé de la nécessité d'un concile, il avait aussi, sur la façon dont celui-ci devait procéder, sur le lieu où il devait se tenir, des idées notablement différentes de celles de la curie. Il les exprima en octobre de cette année dans un livre imprimé à Vienne et dédié au cardinal Otto Truchsess, évêque d'Augsbourg : *Frid. Nauseæ... super deligendo in Germania synodi loco catacrisis una cum Coloniæ et Ratisbonæ civitatum topothesia*. Le pape, estimait-il, devait se rendre personnellement au concile, qui ne pouvait se tenir qu'en Allemagne, à Cologne ou à Ratisbonne. Voir A. von Druffel, *Kaiser Karl V. und die römische Curie, 1544-1546*, t. III, p. 199-200 (dans *Abhandl. der hist. Classe der k. bayer. Akademie der Wiss.*, t. XVI, Munich, 1883).

C'est seulement lors de la reprise du concile sous Jules III, en 1551, que Nauséa prendra effectivement

le chemin de Trente, et sur un ordre formel du roi Ferdinand, le déléguant comme son mandataire et commissaire. Le 1er septembre, Nauséa faisait son entrée en séance, et de suite il prenait une part importante aux discussions. Le concile s'occupait pour lors du sacrement de l'eucharistie. L'évêque de Vienne intervint énergiquement dans la congrégation générale du 21 septembre en faveur de la communion sous les deux espèces; il fallait, pensait-il, *consulere conscientiis piorum multorum qui catholici eam expetunt* Il ne voyait pas seulement ici une question de rite : la grâce sacramentelle était donnée plus abondamment dans la communion *sub utraque*. Résumé dans Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. I, p. 504, en attendant la publication des actes eux-mêmes Le 6 octobre, dans la discussion des canons, il proposait qu'on laissât de côté le mot de transsubstantiation; le mot, dit-il, n'est pas ancien, *ibid.*, p. 522. Voir aussi, p. 563, 593, 637. Toutes ces interventions témoignent chez l'évêque de Vienne d'un sens très aigu des difficultés soulevées par les novateurs.

Cette assiduité de Nauséa aux séances conciliaires ne doit pas donner le change sur son état de santé. Il était franchement mauvais dès l'arrivée, il ne fit qu'empirer dans les premières semaines de 1552; l'évêque de Vienne mourut le 6 février, Theiner, *loc. cit.*, p. 652 : *Die sabbati 6. ejusdem mensis februarii obiit Fridericus Nausea, ep. Vienn., orator regis Romanorum in concilio, vir optimæ vitæ et spectatissimorum morum, ac scientiæ omnis generis admirabilis : qui multa pro fide catholica contra hæreticos hujus temporis scripsit.* Son corps, comme il l'avait demandé, fut transporté à Vienne et enterré dans la cathédrale.

II. Œuvres. — Comme le fait remarquer la notice des *Actes conciliaires*, Nauséa a beaucoup écrit, et ce n'est pas seulement contre les hérétiques. En mars 1547, pour couper court à diverses publications que l'on faisait circuler sous son nom, il composa un catalogue exact des écrits rédigés par lui, en distinguant ceux qui étaient publiés et ceux qui étaient encore inédits. Il donnait aussi des indications pour le cas où, après sa mort, on voudrait réunir l'ensemble de ses ouvrages : *F. Nauseæ lucubrationum ab ipso diversis rerum diversorum argumentis conscriptarum catalogus.* On le trouvera imprimé à la fin d'un volume où Nauséa avait rassemblé les lettres reçues par lui : *Epistolarum miscellanearum ad Frid. Nauseam Blancicampianum... singularium personarum libri X*, Bâle, 1550. Ce catalogue n'est malheureusement pas très explicite sur les dates de parution des divers ouvrages; et comme l'on n'a jamais eu l'idée de grouper en des *Œuvres complètes* les travaux de l'évêque de Vienne, comme son histoire littéraire semble encore à faire, il y a un peu de flottement sur certaines dates et certains titres. Les mss qui sont conservés à Vienne, à Munich, ne sont pas non plus classés suffisamment, ni suffisamment décrits.

Nauséa dans son *Catalogus* proposait de ses œuvres la répartition suivante : 1. Grammaire et poésie. — 2. Dialectique, rhétorique, histoire. — 3. Sciences de la nature. — 4. Jurisprudence. —5. Théologie. Nous en adopterons une un peu différente.

1° *Sciences profanes.* — Ce n'est pas le lieu d'insister ici sur les nombreux travaux que Nauséa leur a consacrés; il a touché à bien des choses qui ne se rapportent que de très loin à la science sacrée. Mais il faut mentionner ses *Libri mirabilium septem*, petit in-4°, Cologne, 1532, fort caractéristiques de l'état d'esprit qui régnait à l'époque, même dans les milieux cultivés. On y trouvera, au l. V, toute une collection de prodiges arrivés en l'an 1531, et dont l'auteur cherche à tirer des présages: apparitions dans le ciel d'hommes armés, de citadelles en flammes, pluies de pains et, naturellement, comètes et astres merveilleux. L'auteur ne doute pas que tout ceci n'annonce à brève échéance de terribles cataclysmes et sans doute la fin du monde.

Dans un genre tout différent et qu'il conviendrait de rattacher à l'hagiographie, signalons le *Liber annotationum instar scholiorum in cujusdam anonymi Philaleti Eusebiani rapsodias vitarum, miraculorum passionumque XII apostolorum*, Cologne, 1541, première publication de la série de textes relatifs aux Apôtres qu'on appellera plus tard le Pseudo-Abdias. Voir *Supplément au Diction. de la Bible*, t. I, p. 512 sq.

2° *Prédication et piété.* — Nauséa, nous l'avons dit, a été un infatigable orateur de la chaire. Il a publié lui-même, en latin, les esquisses de ses sermons.

Signalons au moins : *In septem gloriosiss. Deiparæ virginis Mariæ ferias heptalogus*, Cologne, 1530. — *Evangelicæ veritatis homiliarum centuriæ quatuor*, Cologne, 1530, 1532, 1534 (cette dernière est un petit in-fol. de 445 fol. d'un texte compact); il y a une édition allemande : *Predigt evangelischer Warheit über alle Evangelien des Jahres*, Mayence, 1535. — *Sermones quadragesimales super evangeliis per sacrum quadragesimæ tempus occurrentibus*, Cologne, 1544. — *Sermonum adventualium liber unus; sermonum priorum quadragesim. liber unus; posteriorum liber unus; sacrarum homiliarum fragmentorum liber unus*, in-fol., Cologne 1536. — *Homiliatica pro salutatione angelica adv. schismaticos apologia*, Vienne, 1537, précieux pour l'histoire de la dévotion à Marie. — *Catholicarum postillarum et homiliarum in totius anni... evangelia*, in-8°, Cologne, 1550. — On en rapprochera le suivant: *Christlich Bettbüchlein*, in-8°, Leipzig, 1538, qui monnaie en prières et en courtes réflexions à l'usage du public les pensées des gros livres de sermons. — Il faut dire un mot aussi de sermons prenant pour thème: le ps. LXXVIII, Vienne, 1539; le ch. Ier de saint Jean, Vienne, 1540; Tobie (paru après sa mort, Cologne, 1552). — Il faudrait ajouter un nombre assez considérable d'oraisons funèbres (mentionnons au moins celle d'Érasme, Cologne, 1536 : *Ad universos pietatis christianæ professores in magnum illum... Erasmium Roterod. nuper vita functum monodia*), de discours de circonstances (ex. : *Homilia ad milites in bello contra hostes infideles*, Vienne, 1542). Nauséa avait composé une théorie de la prédication : *Libri III methodi de ratione concionandi*, mentionnée par le *Catalogue*, mais qui n'était pas encore imprimée en 1547.

Je ne vois pas que l'on ait étudié sérieusement la prédication de Nauséa. Il y aurait là beaucoup de renseignements à recueillir aussi bien sur la théologie de l'époque que sur l'état des mœurs. Évidemment les canevas latins que nous conservent les livres imprimés, ne peuvent nous donner qu'une faible idée d'une éloquence que tous les témoignages s'accordent à caractériser comme extrêmement prenante.

3° *Théologie proprement dite.* — Sous cette rubrique nous pouvons faire rentrer divers ouvrages soit de morale, soit de pastorale, soit de dogmatique.

1. *Miscellanearum libri duo, quorum prior est pro horis canonicis, alter vero pro sacrosancta missa apologeticus*, les deux ouvrages ont paru d'abord séparément, Mayence, 1527, puis réunis en un seul volume, avec en appendice une homélie *in commendationem primitiarum missæ* (messe de prémices = première messe), in-4°, Cologne, 1531. — 2. *Catholica in XII articulos fidei christianæ symboli apostolici*, in-4°, Mayence, 1529. — 3. *De patientia*, in-8°, Mayence, 1530. — 4. *Catholicus catechismus*, in-fol., Cologne, 1543. C'est une œuvre considérable, dédiée au pape

Paul III, après la visite que Nauséa fit à Rome. Le l. I, *In præludia catholici catechismi* est une longue introduction; le l. II traite des douze articles du symbole; le l. III, des sacrements; le l. IV, du décalogue; le l. V, *De catholicæ Ecclesiæ precationibus et orationibus;* le l. VI, du culte catholique et des cérémonies ecclésiastiques des diverses fêtes soit du temps, soit des saints. — 5. *De Jesu Christi et novissima omnium mortuorum resurrectione libri III*, in-4°, Vienne, 1551. — 6. *De Antichristo libri III*, composé avant 1547, a paru à Vienne, en 1551. — 7. *De consummatione sæculi*, pour lequel Nauséa cherchait un éditeur lors de son séjour à Trente et qui n'a paru qu'après sa mort, in-8°, Cologne, 1555. — 8. Je ne vois pas qu'ait paru le *Liber censuræ, una cum solutione trium quæstionum Zwingliana dogmata concernentium*, mentionné par le *Catalogue*, p. 483 au bas, et qui, d'après la place qu'il occupe, doit être des débuts de l'activité de Nauséa à Mayence.

4° *La réforme ecclésiastique.* — Secrétaire du cardinal Campegi, Nauséa avait eu l'occasion de discuter à plusieurs reprises avec les représentants de la Réforme les griefs vrais ou faux que ceux-ci présentaient comme la raison d'être du mouvement novateur. Il fut ainsi amené à mettre par écrit nombre de réflexions sur ces sujets brûlants. Tout cela malheureusement ne s'est pas conservé en entier. Par prudence l'auteur ajourna la publication de travaux qui semblent actuellement perdus.

C'est le cas du *Liber decisionum et declarationum in XII Christianæ religionis articulos;* de la *Crisis de divinis in Ecclesiæ officiis in vernacula lingua agendis*, écrits l'un et l'autre lors du passage à Nuremberg, en 1525; de l'*Interlocutorium in XXXIII articulos cujusdam novæ reformationis et ordinationis Ecclesiæ*, qui doit dater de l'arrivée à Mayence en 1526. Plus intéressant encore serait le *Liber consiliorum super negotio conjugii sacerdotum, votorum monasticorum, jurisdictionis ecclesiasticæ, magistratuumque prophanorum*, dont le *Catalogue* ajoute : « Nous l'avons composé sur les instances du cardinal-archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg, en vue des négociations religieuses, qui devaient avoir lieu à la diète d'Augsbourg en 1530; ce livre n'a pas été publié et il ne peut guère l'être que dans un concile œcuménique. » *Catal.*, p. 490. Une partie en a été remployée dans les *Sylvæ synodales*, voir ci-dessous.

Les mêmes raisons de prudence engagèrent Nauséa à retarder jusqu'en 1538 la publication d'un ouvrage composé dès 1525 : *Responsa una cum eorundem declarationibus et moderaminibus sacrosanctæ Sedis apostolicæ ad aliquot inclytæ germanicæ nationis adversus illam gravamina*, in-fol., Cologne, 1538, dont le pape Clément VII avait accepté la dédicace, ce qui coupa court à diverses chicanes que l'on voulait chercher à l'auteur. La même année 1538 vit paraître les *Rerum conciliarium libri quinque*, dédiés au pape Paul III.

Les diverses négociations auxquelles Nauséa prit part un peu après lui firent publier, à Mayence, 1540, l'*Hortatio ad ineundam in christiana religione concordiam ;* puis, en 1541 : *Colloquia privata super publico colloquio pro concordandis nonnullis in christiana religione controversiis, nuper Vuormatiæ cœpto, Ratisbonæ vero... in comitiis imper. consumando inter D. Fr. Nauseam, M. Ph. Melanchthonem et M. Bucerum habita.*

La nécessité de réformer le diocèse de Vienne l'amena à publier, en 1546 : *Quæstionum et solutionum super bonis demortuorum clericorum derelictis liber unus*, in-4°, Vienne; l'année suivante : *Pastoralium inquisitionum elenchi tres*, in-8°, Vienne; en 1548 : *De clericis in Ecclesia ordinandis in V libros partitum isagogicon*, in-4°. Ces deux derniers écrits furent réunis en 1551, avec un *Decretum ecclesiasticæ ordinationis* du 6 avril 1551, sous le titre : *De clericis in Ecclesia ordinandis isagoges libri V.*

Le *Catalogue* signale, p. 495 au bas, un travail intitulé : *Libri octo sylvarum synodalium.* Il s'est conservé en ms. à Munich, *Cod. lat. mon.*, *11096 : Frid. Nauseæ... miscellanearum pro Tridentina synodo conciliarium libri octo* (en fait le ms. ne compte que sept livres). Dédié à Paul III à la date de 1543, cet ouvrage se réfère à l'œuvre déjà imprimée en 1538, et représente les vues soumises au pape lors du voyage de 1542. Voici, un peu résumés, les titres des différents livres. — 1. *De censura et serie synodi Tr. de controversis articulis inibi disserendis.* — 2. *De præparatoriis in ipsa synodo per catholicos servandis. De petendis et stipulandis per catholicos a schismaticis.* — 3. *De ordine progrediendi in synodo in negotio religionis et fidei.* — 4. *Christiana catholicorum confessio adversus augustanam confessionem.* — 5. *De præcipuis abusibus pro reformanda Ecclesia tollendis.* — 6. *De modo tollendorum vel moderandorum saltem abusuum.* — 7. *De legitima procedendi ratione adversus induratos et contumaces Ecclesiæ adversarios.* Texte complet dans J. Metzner, p. 78. Ce grand travail est demeuré inédit, sauf toutefois les livres V et VI qui ont été publiés en 1865 par Theod. Wiedmann, d'après le ms. *11 877* de Vienne, dans *Œsterreichische Viertel-jahresschrift für katholische Theologie*, p. 556-610. C'est au l. IV, c. xx, que Nauséa se prononce en faveur de la communion *sub utraque*, et au c. xxi, sur les restrictions qu'il serait opportun de mettre à la loi du célibat ecclésiastique. — Le l. VIII du même ouvrage, signalé par le *Catalogue*, se trouve dans le ms. *11 095* de Munich, fol. 63-69, sous le titre : *Methodus concordiæ ecclesiasticæ* (détail des chapitres dans Metzner, p. 81-82); les feuillets qui suivent dans le même ms. contiennent également des textes de Nauséa se rapportant au même sujet : *Præmonitorium pro christiana religione conservanda*, fol. 69-71; *De originali causa tot tantorumque per Germaniam hæreseon et schismaton et horum invalescentiæ*, fol. 71-80; *Summula celerioris progressus et ordinis celebrandi concilii*, fol. 81-86; *Alia summula eorum quæ necessario fieri oportet si debeat indicta synodus suum habere progressum*, fol. 86-89.

Ces derniers feuillets ont été imprimés en appendice, à l'ouvrage publié à Vienne en 1545 (cf. ci-dessus col. 46) et qui a pour titre : *Super deligendo in Germania synodi loco catacrisis.* Il se conserve aux Archives vaticanes, *Concil.*, t. 106, des *Acta Rmi Francisci Nauseæ*, que Theiner appelle à tort un diaire (*Acta conc. Trid.*, t. i, p. viii, note); c'est la copie, entrée au Vatican en 1768, d'actes conservés au monastère de Rheinau (canton de Zurich). Ces pièces et leur importance n'ont pas échappé aux nouveaux éditeurs du Concile de Trente, qui en feront état un jour ou l'autre.

Par le très sec énoncé qu'on vient de lire, on peut juger de l'importance qu'aurait l'étude approfondie d'une œuvre aussi diverse, aussi touffue. Il ne saurait guère être question de publier aujourd'hui l'édition complète dont rêvait l'auteur. Du moins conviendrait-il que l'Allemagne catholique s'intéressât à un homme qui joua, à l'époque de la Réforme, un rôle si considérable, et montra, au fort de la lutte, une modération, un souci de comprendre l'adversaire et de se faire comprendre par lui, rares à toute époque, mais principalement à celle-là.

Tout l'essentiel de la vie et de l'histoire littéraire de Nauséa est dans J. Metzner, *Friedrich Nausea aus Waischenfeld*, Ratisbonne, 1884; c'est de là que dérive la notice du *Kirchenlexicon*, t. ix (1895), col. 50-57. Kawerau, l'auteur de celle de la *Prot. Realenzyclopädie*, a ajouté

quelques données biographiques extraites de Kopallik, *Regesten zur Geschichte der Erzdiözese Wien*, t. II, 1898.

Toutes les histoires de la Réforme et de la Contre-Réforme font une place à Nauséa. Sur les tentatives de réunion avec les protestants auxquels celui-ci fut mêlé, voir L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.*, Fribourg-en-B., 1873, qui donne en appendice, p. 495 sq., le texte de la *Consultatio* signalée par le *Catalogus*, p. 496: *Liber unus consultationis super reconciliandis in religione christiana dissensionibus*. Sur la présence de Nauséa au concile de Trente, J. G. Mayer, *Bischof Fried. Nausea von Wien auf dem Konzil von Trient*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1887, t. VIII, p. 1-27.

É. AMANN.

1. NAVARRETTE (Le bienheureux Alphonse), dit aussi *De Navarrete*, dominicain espagnol martyrisé au Japon le 1er juin 1617. A la fin de la Congrégation *De auxiliis*, il était entré en conflit avec les jésuites du Japon qui prétendaient avoir dans ce pays le monopole de la prédication et qui voulaient y introduire le seul molinisme. Il ne faut pas confondre le B. Alphonse Navarrette avec son compatriote et contemporain, missionnaire dominicain comme lui, Dominique Navarrette, théologien et historien des missions de la Chine.

Archives généralices dominicaines, *Reg. Galamini*, IV, 55, n. 66, cité par Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs*, t. VI, p. 268-271.

M.-M. GORCE.

2. NAVARRETE ou NAVARRETTE Dominique-Ferdinand, missionnaire et théologien dominicain. Né à Pennafiel, dans la vieille Castille, il prit l'habit des Frères prêcheurs vers 1630 et professa très jeune au célèbre collège de Saint-Grégoire de Valladolid, l'un des foyers de la science théologique en Espagne. Répondant à l'appel de son confrère Jean-Baptiste de Moralez, qui revenait d'Extrême-Orient chercher des missionnaires, il partit pour les îles Philippines, en 1646. D'abord professeur de théologie à Manille, il partit ensuite pour cooopérer à la conversion de la Chine et il devint vers 1660 un lettré chinois remarquable, qualité qui donna beaucoup d'originalité et de portée à son action dans le Fo-Kien et le Tché-Kiang. Succédant à son maître Moralez, il devint en 1664, préfet apostolique des missions dominicaines en Chine. C'est alors qu'il composa divers écrits en langue chinoise. 1. Une explication des vérités catholiques avec une réfutation des erreurs les plus communes ; 2. Un catéchisme ou instruction sur les noms admirables de Dieu; 3. Une apologie de la religion chrétienne contre le chinois Jang-Kuang-Sien qui venait de publier en 1659 un écrit contre les missionnaires; 4. Des morceaux choisis des meilleurs écrivains chinois. A ce moment-là, en 1665, au cours d'une persécution, il se trouva relégué avec vingt-six autres religieux jésuites et franciscains dans le même lieu de la province de Canton. Ces religieux mirent à profit leur captivité pour s'entretenir longuement de la méthode à suivre pour introduire le catholicisme en Chine, et des concessions qu'on pouvait faire aux usages des Chinois. Au cours de son apostolat personnel, Navarrete avait toujours préféré admettre au baptême un moins grand nombre d'indigènes, sauf à être plus assuré de la pureté de leur foi. Navarrete montra dans les discussions de Canton une attitude conciliante. Mais dans le fond de son cœur, il conservait la plus vive répugnance pour les facilités accordés par les jésuites au culte de Confucius et au culte des ancêtres. Tandis qu'aux conférences de Canton, le porte-parole des franciscains, le Père Antoine de Sainte-Marie, protestait contre ces pratiques de laxisme dogmatique, Navarrete résolut de s'opposer efficacement à ce qu'il croyait être une conversion imparfaite et viciée des Chinois. Incapable de faire sur place œuvre en ce sens, il revint en Europe intéresser les autorités de l'Église. Il était à Madrid en mai 1672 et à Rome en janvier suivant. Il y fit une relation détaillée de ce qui se passait en Extrême-Orient, non seulement au général de son ordre, mais au pape Clément X et à la Sacrée Congrégation de la Propagande. Des facilités de rendre hommage à Confucius et aux ancêtres avaient été accordées aux convertis chinois par le pape Alexandre VII en 1656, après avoir été interdites par Innocent X en 1645. Néanmoins Navarrete fut très écouté, et on lui proposa de devenir évêque et de prendre en main la direction générale des missions de tous les ordres en Chine. Il refusa une situation qui l'eût mis en conflit perpétuel avec des collaborateurs jésuites, et préféra dénoncer dans leurs derniers détails les abus des rites chinois à la Congrégation du Saint-Office. L'une des principales pièces de son accusation fut le doute soulevé en 1610 par le second supérieur des missions jésuites, Longobardi, à propos de l'orthodoxie du syncrétisme prêché par son prédécesseur Ricci. Ce travail de Longobardi était demeuré jusque-là manuscrit et inconnu. Par les soins de Navarrete, l'ouvrage fut traduit en espagnol en 1676. Il devait être traduit en français en 1701 par les adversaires des jésuites. Cette publication de Navarrete faisait partie d'un immense travail d'ensemble édité à Madrid, en 1676 et 1679, deux in-folios, en langue espagnole : *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos, y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones. Anadense los decretos pontificios y propositiones calificadas en Roma para la mission Chinica, y una bulla de Clemente X en favor de los missionarios:* t. I, 518 p. : six traités de documentation sur la Chine et un traité d'affaires missionnaires; t. II, *Que trata de las controversias antigas y modernas de la mission de la gran China y Japon*, 669 p. L'auteur se proposait de revenir à la charge dans un troisième volume contre « les procédés employés par les religieux de la Compagnie pour la conversion de la Chine. » Ce volume resta manuscrit. Dans son t. II, p. 30, Navarrete vantait fort un chinois, « le Père Grégoire Lopez, religieux de notre ordre qui est présentement évêque de Basilée et chargé par le Saint-Siège du soin de l'Église de la Chine. Il a été disciple de Don Jean Lopez qui est mort archevêque de Manille et qui m'a dit souvent beaucoup de choses à son avantage dont je pourrais parler s'il ne vivait pas encore. C'est à Dieu qu'il faut rendre gloire de tout cela. » Lopez, le premier évêque qui ait été de race chinoise avait accepté la charge que Navarrete avait refusée. Il ne lui fut pas reconnaissant du compliment. Le 18 août 1686, Lopez adressait à Rome un mémoire favorable à l'attitude des jésuites dans la querelle des rites chinois. Il est vrai qu'à ce moment-là, Dominique Navarrete, devenu en 1678 archevêque de Saint-Domingue, dans les Antilles, s'appliquait à y fixer les jésuites et à leur y créer un collège florissant. La dispute sur les rites de Chine ne devait se clore par leur interdiction qu'en 1742. Dès la fin de l'année 1689, Navarrete était mort, bien loin de cette discussion qui lui survivait.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis predicatorum*, t. II, p. 720-723; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, t. V, p. 627-638; Cordier, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, 1920, t. III, p. 321, 323.

M.-M. GORCE.

NAVARRUS, voir ASPILCUETA, t. I, col. 2119.

NAVASES **Marianus,** frère prêcheur espagnol (1697-1752). On publia, en 1754, après sa mort, à Valence, où il avait enseigné, les deux premiers volumes in-4° de son *Moralis theologiæ cursus*, thomiste et en défiance contre les nouveautés probabilistes.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1638.

M.-M. Gorce.

1. NAVEAU ou **NAVÆUS** **Joseph-Ferdinand,** (1651-1705) naquit à Viemme, en 1651; il étudia les sciences ecclésiastiques au Collège liégeois de Louvain. Licencié en théologie, il devint professeur au Collège de la Sainte-Trinité, en août 1675, et enseigna la théologie au séminaire de Liége, en septembre 1676. A cause de sa santé, il dut, en juillet 1681, abandonner sa chaire de théologie et il obtint un canonicat à l'église collégiale de Saint-Paul. Il fit un cours public d'Écriture sainte dans l'église de Saint-Martin et des conférences à de jeunes ecclésiastiques. Il était en relations suivies avec Opstraët et l'ami intime d'Arnauld et de Quesnel. Janséniste militant, il s'opposa vivement à la nomination des jésuites au séminaire de Liège et il prit ouvertement la défense d'Henri Denys, professeur dont l'enseignement avait été censuré comme empreint de jansénisme. Naveau mourut à Liége le 10 avril 1705.

La plupart des écrits de Joseph Naveau sont remplis de polémiques. On peut citer : *Mémoire contenant les raisons pour lesquelles il est très important de ne pas retirer le séminaire de Liège des mains des théologiens séculiers, et de n'en pas donner la conduite aux Pères jésuites*, in-8°, 1698, avec la collaboration de Quesnel qui l'a traduit en français. — *Mémoire pour l'université de Louvain au sujet du séminaire ou collège ecclésiastique de la ville de Liége, où les jésuites prétendent s'établir au préjudice des privilèges de l'université*, in-8°, 1698, en collaboration avec Quesnel. Ces *Mémoires* n'ayant pas obtenu leur effet, Naveau publia un nouvel écrit sous le titre : *Deux lettres d'un ecclésiastique de Liége concernant le récit de l'intrusion violente du P. Louis Sabran, jésuite anglais, dans la présidence du séminaire de Liége*, in-8°, 1699. Ces deux lettres furent traduites par Quesnel. *Epistola apologetica ad auctores et subscriptores resolutionum sacræ (ut ipsi quidem existimari volunt) Facultatis Lovaniensis ad quæstiones quasdam dogmaticas, datæ die 12 sept., anno 1695, et Lovanii editæ, per quosdam sacræ theologiæ studiosos, ex superiorum licentia pro professore suo absente*, 1699. On attribue à Naveau un autre écrit, où il prend la défense d'Henri Denys, contre les attaques de François Martin. L'ouvrage a pour titre : *Sacræ Facultatis theologiæ Coloniensis sapientissimum judicium pro doctrina perillustris D. Henrici Denys, licentiati Lovaniensis, in seminario Leodiensi professoris, necnon in Ecclesia Leodiensi canonici theologi, adversus ineptias, cavillationes et imposturas doctoris Francisci Martin, in libello cui titulus : Refutatio justificationis... vindicatum per Christianum ab Irandael theologum*, in-8°, Marianopoli, 1661. L'ouvrage le plus important de Naveau est le suivant : *Le fondement de la conduite à la vie et à la piété chrétienne, selon les principes que la foi nous en donne dans l'Écriture sainte et la doctrine de l'Église.* Ce livre fut composé par Naveau, durant la retraite qu'il fut obligé de mener à la fin de sa vie, et il est beaucoup plus modéré que tous ses autres écrits.

Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIIe siècle*, t. I, p. 9-10; Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, 2 vol., in-8°, 1836, t. I, p. 418-420; J. Daris, *Notice sur le séminaire de Liége*, in-8°, Liége, 1871, p. 116 sq.; J. Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liége au XVIIe siècle*, 2 vol., in-8°, Liége, 1877, t. II, *passim*; Reusens et Barbier dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, t. XXI (1888), p. 309; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV (1889), col. 489-490.

J. Carreyre.

2. NAVEAU ou **NAVÆUS** **Mathias** († 1660) naquit à Warnant, près de Huy; il était le neveu de l'official d'Arras, venu du diocèse de Tournay (ci-dessous). Il étudia la théologie et devint curé de Saint-Pierre de Douai, chanoine de l'église de Tournay et censeur des livres dans le diocèse. Il mourut vers 1660. Il a laissé un certain nombre d'écrits, parmi lesquels on doit citer : *Encomia S. Josephi, Virginis Deiparæ sponsi*, in-12, Douai, 1627; réédité en 1636, sous le titre : *Sponsus Virginis decoratus corona XXX gemmarum splendoribus coruscante.* — *Orationes tres de signo crucis et orationis efficacia et D. Thomæ Aquinatis laudibus*, in-4°, Douai, 1630. — *Catecheses, seu de sacramentorum institutione, confessione sacramentali, extrema unctione et matrimonio conciones XVI*, in-12, Douai, 1633. — *In festa sanctorum prælibatio theologica*, in-12, Douai, 1635. — *Annotationes in Summæ theologicæ et Scripturæ sacræ præcipuas difficultates; item sermones duo de SS. Piato et Eleutherio, Tornacensium patronis*, in-8°, 1640. — *Tri-octava sermonum de venerabili sacramento et sacrificio*, in-12, Douai, 1645; une nouvelle édition, plus développée, parut, en 1645, à Tournay, avec une addition : *subjunctim de B.B. sponsis Virgine et Josepho, ad sacræ Scripturæ titulos, poematibus XVI*, in-12, Tournay, 1645.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 662; Foppens, *Bibliotheca belgica*, 2 vol., in-4°, Bruxelles, 1739, t. II, p. 877-878; Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, 2 vol. in-8°, 1836, t. I, p. 417-418; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XIII, p. 153-155 (donne la liste des ouvrages et les juge sévèrement); *Biographie nationale de Belgique*, t. XV (1889), col. 491.

J. Carreyre.

3. NAVEAU ou **NAVÆUS** **Michel,** écrivain ecclésiastique belge (1539-1626), oncle du précédent, né à Warnant, mort à Tournai. D'abord professeur à Louvain, il devint chanoine et official d'Arras sous l'épiscopat de François Richardot (1561-1577), passa à Tournai, où il fut chanoine, archidiacre (1592) enfin vicaire général (1616). Son neveu Mathias a publié après sa mort un gros ouvrage composé par lui sur saint Michel : *Chronicon apparitionum et gestorum S. Michaelis archangeli, a mundo condito ac deinceps per varias orbis partes*, in-8°, Douai, 1632, inspiré en grande partie de la *Narratio miraculorum maximi archangeli Michaelis*, composée par le diacre constantinopolitain Pantaléon, et que Naveau a lue dans le latin de Lipomanus (cf. *P. G.*, t. CXL, col. 573-592).

Valère André, *Biblioth. belg.*, p. 675; Foppens, *Bibl. belg.*, t. II, p. 895; Paquot, *Mémoires*, t. XIII, p. 148-152; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, col. 491.

É. Amann.

NAZARÉENS, voir Judéo-Chrétiens, t. VIII, col. 1694 sq.

NAZARIUS ou **NAZAIRE** **Jean-Paul,** frère prêcheur italien. Né à Crémone en 1556, il prêcha d'abord en Italie puis, en 1692, il fut chargé par Clément VIII d'accompagner son nonce en Bohême et de le seconder dans ses tentatives, pour ramener à l'orthodoxie catholique les hussites et les calvinistes de ce pays. A Prague, pendant trois ans, Nazarius s'appliqua à cette tâche par des leçons, des prédications, des controverses. De retour en Italie en 1595, il joignit à son ancienne activité de prédicateur un professorat de théologie au couvent dominicain de Milan. Des écrits lui donnaient déjà une certaine renommée, en sorte, que le Saint-Siège le chargea

d'une controverse avec le calviniste Thomas Casseli, à Pleurs, dans les Grisons. Le sujet de la controverse était le sacrifice de la messe, l'enjeu était le choix de la religion catholique ou calviniste par les habitants de ce bourg. La discussion se poursuivit pendant trois jours, les 8, 9, 10 mars 1597, le calviniste ne voyant dans la messe qu'une simple commémoraison sans sacrifice, Nazarius répliquant que, participant du sacrifice sanglant du Calvaire, la messe n'en est pas moins une nouvelle offrande et un renouvellement du sacrifice. Il ne semble pas que le résultat de la dispute ait été décisif en un sens ou dans l'autre, pour ce qui concerne la croyance des habitants de Pleurs. Plus tard, en 1620 et 1621, Nazarius fut ambassadeur des États de Milan auprès du roi d'Espagne Philippe III. L'ayant quitté, il se rendit dans le midi de la France, et il nous a laissé un témoignage intéressant sur l'état religieux et moral des catholiques et des protestants dans ces contrées. Retourné en Italie, Nazarius y poursuivit son œuvre de théologien et d'écrivain jusque dans son extrême vieillesse. Il ne mourut que le 11 juin 1645.

Surtout dans la dernière partie de sa vie, l'ensemble des publications de Nazarius est considérable. En 1620, il publie à Bologne ses *Commentaria et controversiæ in Iam partem Summæ D. Thomæ Aquinatis*, en 3 in-folios de 924, 551 et 650 pages. En 1625, 1627, 1630, il édite et réédite à Bologne et à Cologne ses *Commentaria et controversiæ in IIIam partem Summæ D. Thomæ Aquinatis*, en 3 in-folios ne traitant que des 59 premières questions, mais en 1500 pages. En outre Nazarius a publié à Bologne à partir de 1630, trois gros recueils in-4°, d'*opuscules*, parfois considérables, sur divers sujets : controverses avec des calvinistes, des jésuites, des dominicains, des fidèles, écrits et doctrines de saint Thomas, messe, l'autorité dans l'Église, la méthode des sciences sacrées et profanes, la magie, la vie religieuse et ses obligations, les cas de conscience et leur solution. Il a publié aussi sur le droit canon et sur la philosophie aristotélicienne : logique, physique et métaphysique.

Son activité théologique appartient nettement au XVIIe siècle, encore que toute la première partie de son existence ait appartenu au XVIe siècle. Il a composé ses écrits étant sexagénaire ou septuagénaire, et à une époque où les grandes controverses de la fin du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle étaient closes. D'avoir vécu cette période de controverses, et d'y avoir pris intérêt, Nazarius garde une grosse érudition. Aussi son thomisme, fidèle quoique éclectique, joint à des qualités de précision dans l'exposé une abondance remarquable de références aux théologiens des diverses écoles, à propos des moindres détails. Il est à noter que dans ses volumes étendus qu'il intitule *opuscules*, il se montre moraliste aussi érudit qu'il était renseigné sur les hommes et les idées, nature doctrinale dans ses commentaires magistraux de la *Somme*.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 544-545; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, t. V, p. 258-268.

M.-M. GORCE.

NÉCESSITÉ. — Ce mot intervient en théologie avec des acceptions assez variées, qu'il n'est pas facile de classer :

1. *Sens de besoin.* — C'est ainsi qu'on parle en français des « nécessiteux », c'est-à-dire de ceux qui manquent des choses nécessaires à la vie. Cette « nécessité » a des degrés; elle peut être qualifiée d'extrême, de grande, d'ordinaire. Selon les degrés, cette nécessité crée à celui qui en est victime des droits plus ou moins stricts à l'assistance de ses semblables. Voir AUMÔNE, t. I, p. 2566. Quant à l'axiome : *In casu extremæ necessitatis omnia bona sunt communia*, il en sera parlé à l'article PROPRIÉTÉ (*Droit de*).

2. *Sens de contrainte.* — Il s'agit non de contrainte extérieure (on emploie alors le mot de *coaction*), mais de poussée intérieure. La nécessité est alors considérée comme une puissance à laquelle on ne peut résister, et qui entraîne la volonté d'une manière inévitable. On voit les multiples problèmes, les uns philosophiques, les autres théologiques qui se posent autour de la nécessité. Ils sont touchés aux mots ACTES HUMAINS, LIBERTÉ, VOLONTAIRE d'une part; aux mots GRACE, PRÉDÉTERMINATION, d'autre part; comme aussi aux articles historiques relatifs aux systèmes sur l'accord de la grâce avec la liberté : AUGUSTINISME, BAÏUS, CALVINISME, CONGRUISME, JANSÉNISME, LUTHÉRANISME, MOLINISME, THOMISME, etc.

3. *Sens d'obligation.* — Ici « nécessaire » se dit par opposition avec « facultatif », et l'on parle de la nécessité de faire tel acte, de recevoir tel sacrement. Une distinction fréquemment usitée ici est celle de *nécessité de moyen* et de *nécessité de précepte.*

Tel acte est de *nécessité de moyen*, quand, soit de sa nature même, soit en vertu du plan divin, il est le seul moyen d'obtenir la vie éternelle et les secours nécessaires pour y parvenir, en sorte que l'omission, même involontaire, met dans l'impossibilité de faire son salut. La foi est de nécessité de moyen (chez les adultes) pour être sauvé, on en dira autant des autres vertus théologales. Parmi les sacrements, le baptême, la pénitence (pour les péchés mortels commis après le baptême) sont de nécessité de moyen. Pour ce qui est des sacrements, les théologiens distinguent encore entre nécessité de moyen *hypothétique* et *absolue.*

Sont de *nécessité de précepte* des actes qui sont requis pour le salut, mais seulement en vertu d'un précepte divin. Le lien que existe entre eux et la fin dernière est moins strict que dans le cas précédent. S'ils sont involontairement omis, le salut peut néanmoins être assuré *positis ponendis.* Ainsi la croyance explicite et détaillée aux principaux articles de foi est de nécessité de précepte; comme aussi la réception de l'eucharistie, de l'extrême-onction, etc. Les questions de détail sont étudiées aux divers articles relatifs aux vertus ou aux sacrements.

É. AMANN.

NECTAIRE, patriarche grec de Jérusalem, XVIIe siècle. — Il s'appelait d'abord Nicolas Pélopidès. Né aux environs de Chandax (Crète), il apprit les lettres dans cette ville à l'école qu'y dirigeaient les moines du Sinaï. Jeune homme, il entra à leur monastère de Sainte-Catherine. A quarante-cinq ans, il le quitta pour s'occuper des intérêts du couvent en Grèce. Il en profita pour suivre à Athènes les leçons du célèbre Théophyle Corydalée. Cinq ans plus tard, on le trouve pour le même objet en Moldovalachie. En 1660, il se trouve à Constantinople, quand Païsios, patriarche de Jérusalem, vient à mourir. Élu à sa place en janvier 1661, il est sacré le 9 avril de la même année. Le 20 novembre 1662, il approuve par une lettre la Confession de foi de Moghila dont on prépare la première édition. En 1664, il voyage dans les contrées danubiennes pour y visiter les monastères hagiotaphites. Entre temps, invité au nom du tsar de Russie à Moscou pour un concile auquel prendraient part les quatre patriarches orientaux, en vue de la déposition de Nicon, il se contente, de concert avec son collègue de Constantinople, de signer et de faire signer un *tomos* déclarant, en termes généraux, qu'un patriarche pouvait être jugé par un concile régulièrement assemblé. De retour à Jérusalem à la fin de 1665, il y travaille à la réparation et à l'embellissement des édifices de la communauté grecque. En 1666, le 23 octobre,

il sacre Dosithée métropolite de Césarée de Palestine. Il a des démêlés épineux avec Païsios Ligaridès, archevêque de Gaza (voir Ligaridès). En 1669, on le trouve à Constantinople. Fatigué et malade, il abdique le patriarcat, le 19 janvier, et le 23, Dosithée est élu pour lui succéder. Il se retire à Jérusalem dans le couvent de l'Archange. C'est durant cette période de retraite, interrompue par une fugue au Sinaï occasionnée par ses démêlés avec les Latins pour la possession des saints Lieux, que se place la composition de ses principaux ouvrages. En 1672, il participe au concile de Jérusalem contre Cyrille Lucaris. Il meurt le 16 janvier 1676. Il a écrit : 1. Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα ἀντιρρήσεις, Iassi, 1682; le premier ouvrage sorti de l'imprimerie grecque de Iassi. Nectaire le composa en réponse à une assez faible apologie d'un religieux franciscain nommé Pierre. Contre de mauvais arguments, le théologien grec eut beau jeu, et sa réfutation fit grand bruit. Elle fut même traduite en latin et parut ainsi à Londres en 1702. C'est contre elle que Lequien, sous le pseudonyme de Stephanus de Altimura, écrivit sa *Panoplia contra schisma græcorum*, Paris, 1718. Pour les éditions grecque et latine du Περὶ ἀρχῆς τοῦ Πάπα, voir Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII*e *siècle*, t. II; *du XVIII*e *s.*, t. I (voir aux tables). Au début de l'édition grecque, Dosithée inséra une courte vie, διήγησις. A la fin quelques pièces qui n'appartiennent pas à l'ouvrage. — 2. *De artibus quibus missionarii latini, præcipue in Terrâ sanctâ degentes, ad subvertendam Græcorum fidem, utuntur, et de quamplurimis Ecclesiæ romanæ erroribus et corruptelis libri tres*, Londres, 1729, in-8°, 4 feuillets et 110 pages. Cet ouvrage a été traduit sur l'autographe. Le texte grec n'a jamais été publié en entier. Le troisième livre se trouve en appendice dans le Περὶ ἀρχῆς τοῦ Πάπα, p. 241-255. Une partie du premier livre (5 chapitres et presque la moitié du sixième a paru dans la Νέα Σιών, t. III (1906) p. 266-280, 636-646) sous le titre Νεκταρίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων ἀνέκδοτα. — 3. Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας, Venise, plusieurs éditions 1677, 1758, 1783, 1805. Ouvrage divisé en cinq parties dont les trois premières concernent le Sinaï et son monastère; la quatrième, les rois d'Égypte jusqu'à Mahomet, et ses successeurs jusqu'au sultan Selim; la cinquième, le sultan Sélim, sa guerre contre les Perses et la secte de Téchil, nouveau prophète des Perses. — 4. La lettre d'approbation de la Confession de foi de Pierre Moghila reproduite dans diverses éditions de la Confession, voir, par exemple, Kimmel, *Libri symbol. Eccl. orientalis*, p. 45-52. — 5. *Adversus galli Claudii contra Græcorum injurias et calumnias brevis responsio*, publiée par Renaudot, texte grec et traduction latine, dans *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani homiliæ de sacramento eucharistiæ*, etc., p. 171-176, et précédé d'une notice en latin sur Nectaire. L'écrit concerne le dogme de l'eucharistie. L'auteur repousse l'accusation faite à son Église d'avoir reçu ce dogme des latins. — 6. Lettre à Païsios d'Alexandrie sur l'eucharistie. Se trouve traduite en français dans la *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. II, col. 1179-1184. — 7. Plusieurs actes concernant Nectaire ou émanés de lui, dans Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. II, p. 273-284.—8. Cinq lettres inédites, concernant différents objets, publiées par Manuel Gédéon, Constantinople, 1913 (extrait de la Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 36 pages. Introduction sur l'auteur et commentaires érudits. — 9. Quelques poésies publiées dans Σωτήρ, t. XIII (1890), p. 73, 211. Cette même revue Σωτήρ signale 42 discours inédits, *ibid.*, p. 210-211.

Outre les ouvrages et notices qu'on vient de signaler : Dosithée, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων p. 1208 sq. Cette notice, avec la διήγησις signalée plus haut, est la première source des biographes postérieurs; Mélèce, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, t. III (1784), p. 468-469, 471-472; Lequien, *Oriens christianus*, t. III (1740), p. 520-522; Maxime le Syrien, Οἱ ἀπὸ ἕκτης οἰκουμενικῆς συνόδου πατριάρχαι τῆς Ἱερουσαλὴμ ἄχρις ἔτους *1810*, publié par Pap.-Kerameus, dans Ἀνάλεκτα τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. III, p. 61-67 (partie concernant Nectaire); Grégoire Palamas, Ἱεροσολυμιάς, 1862, p. 525-535; Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Μέρος A, p. 231-233; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 319-322; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, p. 479-482; Voutyras, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας, *s. v.*; Demetracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 159-160; Anonyme, Ἡ Ἐκκλησία Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς τέσσαρας τελευταίους αἰῶνας, *1517-1900*, p. 82-89; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII*e *siècle*, t. II, III, IV; *du XVIII*e *siècle* (voir aux *indices*); Chr. A. Papadopoulos, Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειράγωγοι τῆς Ῥωσίας κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα (extrait de Νέα Σιών), 1907 (voir ch. II, Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων Παΐσιος καὶ Νεκτάριος καὶ ὁ πατριάρχης Μόσχας Νίκων, p. 74-159); le même, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, 1910, p. 531-538; Kattenbusch, dans la *Prot. Realencyclopädie*, t. XIII, p. 705. Au sujet de son attitude relativement à Nicon et de ses rapports avec Ligaridès, voir la bibliographie de ces deux personnages.

V. Grumel.

NÉELSIUS Nicolas, écrit aussi **NEELSSIUS, NEELS, DE NEELS**. Né à Campenhout dans le Brabant, dominicain à Gand vers 1558, licencié à Louvain, docteur à Douai, il enseignait la théologie à Louvain, lorsqu'en 1577 il partit pour Gand afin d'y mener la controverse contre les calvinistes. Mais l'année suivante, les *Gueux* le maltraitèrent et l'expulsèrent avec les autres religieux du couvent. Il reprit sa charge de professeur à Louvain. En 1584, le couvent de Gand put être rétabli, et il fut à sa tête comme provincial de Basse-Germanie jusqu'à sa mort survenue le 21 janvier 1601. Ses travaux scripturaires, théologiques, apologétiques sur la Genèse, le Cantique des cantiques, saint Paul, l'Apocalypse, la croyance, le quatrième livre des *Sentences*, ses divers sermons sont demeurés manuscrits.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum* t. II, p. 328-329; De Jonghe, *Belgium dominicanum*, p. 77.

M.-M. Gorce.

NÉERCASSEL (Jean de) (1625-1686), évêque de Castorie et vicaire apostolique en Hollande, naquit à Gorcum en 1625; il fit ses études à Sainte-Agathe et ensuite à Louvain, au collège Sainte-Pulchérie, puis il vint à Paris; il entra à l'Oratoire en 1645 et alla étudier la théologie à Saumur. Revenu en Belgique en 1652, il fut à Malines le directeur spirituel de la maison de l'Oratoire, et il enseigna la théologie au séminaire archiépiscopal. En 1653, il fut chargé, en partie, de l'administration du diocèse d'Utrecht. Nommé évêque de Castorie et provicaire apostolique pour la Hollande, il créa le chapitre d'Utrecht par un acte du 22 avril 1664, lorsqu'il remplaça Beaudouin Catz dont il avait d'abord été le coadjuteur. En 1670, il alla à Rome pour faire connaître au pape Clément X l'état de la religion catholique en Hollande, et il souscrivit alors le Formulaire d'Alexandre VII. Cependant il resta toujours très attaché aux chefs du jansénisme et, en particulier, à Arnauld, qui, en 1679, logea chez lui, au début de son exil. Néercassel mourut à Zwoll le 6 juin 1686.

Les écrits de Néercassel exposent une morale austère, tout à fait conforme aux thèses des jansénistes qui lui furent toujours favorables. Parmi ces écrits, il faut citer : *Tractatus de sanctorum ac præcipue beatæ Mariæ virginis cultu*, in-8°, Utrecht, 1665. Cet écrit fut traduit en hollandais, in-8°, Anvers, 1673, et en français par G. Le Roy, abbé de Hautefontaine, in-8°, Paris, 1679. Après avoir établi, contre les calvinistes, la légitimité du culte des saints et

spécialement de la sainte Vierge, l'auteur, dans les deux derniers traités, indique les sentiments intérieurs d'amour et de louange, et les marques extérieures par lesquelles on peut honorer les saints (troisième traité) et la souveraine puissance de la sainte Vierge (quatrième traité). La traduction de Le Roy porte l'approbation de Petitpied, 8 décembre 1678. — *L'affermissement dans la foi et la consolation dans les persécutions*, in-8°, Bruxelles 1670. — *Tractatus de lectione Scripturarum, in quo protestantium eas legendi praxis refellitur, catholicorum vero stabilitur; accedit dissertatio de interprete Scripturarum*, in-12, Emmerich, 1677. L'écrit fut traduit en français par Le Roy, in-12, Cologne, 1680, et fut assez vivement attaqué par Suivius (pseudonyme d'un jésuite, dit Batterel), mais Néercassel répondit dans *La Parole de Dieu défendue*. — L'évêque de Castorie traduisit en latin le *Traité de l'exposition de la foi* de Bossuet qui le remercia par une lettre du 22 mai 1678. — *Dissertatio in qua expanditur num nobilibus catholicis in Hollandis jus competat pro arbitrio suo designandi ac nominandi pastores super populum catholicum*, in-4°, s. l., 1682.

L'ouvrage capital de Néercassel, celui qui souleva le plus de polémiques et dans lequel apparaissent les principes rigoristes, a pour titre : *Amor pœnitens, sive de divini amoris ad pœnitentiam necessitate et recto clavium usu libri duo, cum appendice in qua quorumdam theologorum doctrinæ de remissione peccatorum nonnullæ difficultates proponuntur et demonstratur vera sententia S. Thomæ Aquinatis de sacramento pœnitentiæ*, in-8°, Utrecht, 1682; la seconde édition, très augmentée, parut en 1685, 2 vol. in-8°, avec l'approbation d'Arnaud, évêque d'Angers, 4 octobre 1685, de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, 20 septembre 1685, de plusieurs théologiens belges et français. Les jansénistes d'ailleurs louèrent fort cet écrit et l'abbé Guibert le traduisit en français, 3 vol. in-12, Utrecht, 1741. Le P. Quesnel en fit aussi une traduction, d'après une lettre qu'il écrivait à l'évêque de Castorie le 1[er] janvier 1684 (*Correspondance de Quesnel*, t. II, p. 34, 35). L'ouvrage commence, par une lettre dédicatoire de l'évêque à son clergé, puis il montre la nécessité et indique les conditions de l'amour de Dieu pour obtenir le pardon des péchés; le livre deuxième examine l'usage légitime des clefs et la conduite des confesseurs et des pénitents, par rapport au sacrement de pénitence. Dans l'Appendice, Néercassel propose plusieurs difficultés touchant la contrition et le pouvoir des clefs, et donne des éclaircissements sur quelques passages de son livre ; et dans une seconde partie, il montre que les Africains commencèrent de se confesser après les festins de débauche, et que les absolutions que l'on accordait à quelques pécheurs, dès qu'ils renonçaient au péché, ne peuvent autoriser et rendre légitimes les absolutions précipitées, contre lesquelles il s'est élevé dans le second livre de l'*Amour pénitent*. Arnauld avait collaboré probablement à ce travail, et on trouve les mêmes idées et les mêmes expressions dans les *Six dissertations sur l'opinion des docteurs de Louvain touchant la rémission des péchés par les sacrements, proposées à M. Haslé*, et dans la *Dissertation sur le vrai sentiment de saint Thomas* (voir *Œuvres* d'Arnauld, t. XXVI, p. 213-237). Néercassel avait concerté avec Arnauld le plan de cet ouvrage pour prouver la nécessité de l'amour dominant, et Arnauld composa plusieurs écrits pour défendre son ami (*Œuvres* d'Arnauld, t. II et IV, p. 155-184). Néercassel se défendit lui-même, en divers écrits restés manuscrits, qu'il laissa à son disciple Van Heussen, celui-là même qui rédigea, plus tard, la notice si élogieuse de Néercassel dans la *Batavia sacra*. Ce sont : une *Lettre à M. l'évêque de Grenoble, Le Camus, sur l'Amor pænitens pour le prier d'en prendre la défense auprès du pape*, 16 février 1685; *Lettre apologétique à un cardinal*, 2 avril 1686; *Apologie de l'Amor pænitens où l'on répond à cent dix-sept objections; Mémorial présenté à la Congrégation; Réponse à la lettre d'un jésuite, nommé Honoratus Faber, à un de ses amis au sujet de l'Amor pænitens; Déclaration de M. de Castorie sur les divers points qu'on trouve à redire dans son ouvrage; Dissertation où l'on fait voir qu'il faut, pour être justifié, avoir un amour de Dieu dominant.* Ces divers écrits montrent la vivacité de l'attaque: cependant Innocent XI, sans approuver l'*Amor pænitens*, ne voulut point le condamner, mais son successeur, Alexandre VIII, par un décret du 20 juin 1690, le condamna jusqu'à correction « comme favorisant ouvertement la doctrine proscrite par le concile de Trente que la crainte des peines de l'enfer est mauvaise et nous rend encore plus méchants. » Néercassel laissa encore à son disciple d'autres manuscrits, parmi lesquels il faut citer deux traités, l'un *Sur l'adoration en esprit et en vérité*, et l'autre *Sur le sacrement de confirmation*.

Néercassel entretint une correspondance active avec divers personnages; la plupart de ses lettres sont restées inédites; celles qui ont été publiées se trouvent particulièrement dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. II et t. IV, et dans la *Correspondance* de Bossuet, éditée par Urbain et Levesque, t. I, p. 383-389. et t. II, p. 185-186, 191-192, 223-225, 231-236, 363-364, 380-389.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXX, p. 282-283; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII, col. 609; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 187-188; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. VII, p. 956-957; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVII, p. 381-382; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs de la vérité du XVII[e] siècle*, in-12, 1761, p. 223-224; *Batavia sacra*, in-fol., Bruxelles, 1714, II[e] partie, p. 476-504 (très élogieux) et reproduit en partie dans les *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire* du P. Batterel, édités par Ingold et Bonnardet, 4 vol., in-8°, Paris, 1904, t. III, p. 209-239; *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire* du P. Cloyseault (Bibliothèque nationale, ms. fr. n° 20 943, fol. 471-491), édité par Ingold, *Bibliothèque oratorienne*, t. III, p. 57-73; *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les hommes nés dans les XVIII provinces belgiques...*, 2 vol., in-12, Paris, 1786, t. II, p. 102-104; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII[e] siècle*, t. III, p. 407-419; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas, ancienne et moderne*, 2 vol., in-8°, Liége, 1829, t. II, p. 174; Gœthals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences, des arts, des lettres, des mœurs et de la politique en Belgique*, 4 vol., in-8°, Bruxelles, 1837-1838, t. I, p. 179-188; Dupac de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'Église métropolitaine d'Utrecht, principalement depuis la Révolution arrivée dans les sept Provinces-Unies des Pays-Bas, sous Philippe II jusqu'à l'an 1784*, 3[e] édit., in-8°, Bruxelles, 1852, p. 163-195; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 414-415; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol., in-8°, Paris, 1922, t. II, p. 30, 33.

J. Carreyre.

NEESEN Laurent, théologien belge (1612-1679). Né à Saint-Trond (prov. de Liége) en 1612, il fit ses humanités, sa philosophie et sa théologie à Louvain où il prit la licence. Dès 1638, il est nommé président du séminaire archiépiscopal de Malines, où il devait en même temps enseigner la théologie. Il demeura quarante ans à la tête de cette maison, où il mourut le 22 mai 1679, laissant une réputation d'extrême charité et de grand zèle sacerdotal. Son testament léguait tous ses biens au séminaire, à condition que les professeurs y seraient toujours pris dans le clergé séculier à l'exclusion des religieux.

Neesen a laissé une œuvre théologique considé-

rable, fruit de son long enseignement; elle a paru de son vivant en traités séparés qui ont été réunis postérieurement en deux gros volumes in-folio. — En 1675, il fait paraître à Malines : *Theologia moralis christiana de actibus humanis, ad mentem SS. Augustini et Thomæ, continens tutiores et securiores regulas dirigendi conscientias*, in-4°; 2e édit., cette même année 1675, à Malines; Cologne, 1679. — En 1676, à Malines : *Theologia moralis christiana de sacramentis ad mentem SS. Augustini et Thomæ, continens securiores et tutiores regulas ea administrandi et suscipiendi*, in-4°; 2e édit., Cologne, 1682. — En 1678, à Malines, *Theologia christiana affectiva de Deo uno in essentia, trino in personis et Verbo incarnato*, in-4°; édition corrigée, Liége, 1708. — En 1678 encore, à Cologne : *Theologia moralis christiana de tribus virtutibus theologicis, fide, spe et charitate*, in-4°. — Après la mort de Neesen, Philippe Bertrand, chanoine théologal de Malines, publia, à Liége, 1684 : *Tractatus tres de justitia et jure ad supplementum theologiæ moralis christianæ*, in-4°.

Postérieurement on a trouvé commode de rassembler ces divers traités suivant l'ordre général de la *Somme théologique* de saint Thomas. On eut ainsi : *Universa theologia in duos tomos divisa ad mentem SS. Augustini et Thomæ exposita*, in-fol., Lille, 1687, contenant : 1° les questions sur Dieu un et trine, et le Verbe incarné, p. 1-148; 2° avec une nouvelle pagination les actes humains, la conscience, les vertus, les péchés, les lois, la grâce, la justification, le mérite, p. 1-279; 3° avec une nouvelle pagination encore, et la mention t. II, la foi, l'espérance, la charité. — La même année, 1687, paraissait à Anvers en un vol. in-fol. *De justitia et jure tractatus tres* (I. *De justitia et jure;* II. *De contractibus;* III. *De injuriis et damnis et restitutione*) et, avec une nouvelle pagination, le *De sacramentis*. — *L'universa theologia*, publiée à Anvers en 1707 en un gros volume in-fol. en deux tomes, reproduit tous les traités dans l'ordre où nous les avons donnés.

En théologie morale, Neesen représente, comme l'indiquent plusieurs de ses titres, la tendance opposée au laxisme : il s'exprime en termes fort sévères sur le probabilisme en général; juge avec beaucoup de rigueur la probabilité *ab extrinseco*, et érige en principe la thèse qu'il n'est pas permis de suivre une opinion moins probable, au détriment d'une autre qui l'est davantage : *quamvis multi hoc tempore affirment, tamen attentis et bene consideratis rationibus complurium magnæ authoritatis theologorum cogimur in oppositam tutioremque sententiam abire, et absolute respondere, neminem, per se loquendo, tuta conscientia posse sequi sententiam minus probabilem relicta probabiliori. De act. hum.*, édit. de 1707, p. 107. Cette attitude générale se traduit par un certain rigorisme dans les applications pratiques, où très souvent l'auteur se prononce pour l'existence de péché mortel là où il ne semblerait pas y avoir matière. — En théologie dogmatique, Neesen est profondément thomiste, ou plutôt augustinien, et s'inscrit en vive réaction contre le molinisme; il donne de diverses propositions de Baïus une interprétation bénigne qu'il déclare compatible avec la foi catholique. Voir même traité, p. 213 sq. Pour ce qui est de l'infaillibilité du pape, il essaie de trouver un moyen terme entre l'opinion gallicane et la doctrine ultramontaine. » Pour que le pape soit infaillible, dit-il, il faut qu'avant de prononcer en matière de foi ou de mœurs, il ait procédé à un examen soigneux de la question, discuté le pour et le contre et pris conseil de personnes savantes et pieuses. *Quod tamen non ita venit intelligendum quasi infallibilitas resideat in cœtu virorum doctorum quos assumit, sed quia ille prærequiritur tanquam conditio sine qua Spiritus Sanctus ei definienti infallibiliter non assistet* ». *De tribus virt. theol.*, p. 21-22.

Il n'était pas inutile de caractériser cette théologie de Neesen sur les points discutés au XVIIe et au XVIIIe siècle en dogme comme en morale. La *Theologia universa*, en effet, a été classique en Belgique durant toute cette période. Quand Pierre Dens (voir ici t. IV, col. 421), un des successeurs de Neesen dans la direction du séminaire de Malines, voudra pourvoir aux besoins intellectuels nouveaux du clergé, il commencera par supplémenter la théologie de Neesen et, finalement, sa *Theologia ad usum seminariorum* se présentera comme une refonte de celle de Neesen, dont elle conserve le plan général et, jusqu'à un certain point, l'esprit.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 811; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XVI, p. 399-405; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, col. 560; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 49, qui ne laisse guère soupçonner l'importance de l'auteur.

É. AMANN.

NÉHÉMIE, voir ESDRAS ET NÉHÉMIE (*Livres de*) t. V, col. 522 sq.

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE. — En tête d'un traité intitulé *De la nature de l'homme*, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, se lit dans les manuscrits qui l'ont conservé le nom de Némésius, évêque d'Émèse (aujourd'hui Homs) en Syrie. Cet évêque, auquel un des manuscrits donne le surnom d'Adamantius (Ἀδαμαντίωνος τοῦ καὶ Νεμεσίου) ne nous est pas autrement connu, et il n'y a aucune raison de l'identifier, comme on l'a fait jadis, avec un Némésius gouverneur de Cappadoce, un correspondant de Grégoire de Nazianze (cf. *Epist.*, CXCVIII-CCI, et *Poem.*, l. II, sect. II, n. 7, *P. G.*, t. XXXVII, col. 324-329, col. 1551-1577). Tout ce que l'on peut dire de lui se tire exclusivement de son ouvrage qu'il y a donc lieu de présenter d'abord. Texte dans *P. G.*, t. XL, col. 504-817.

I. LE TRAITÉ *DE NATURA HOMINIS*. — C'est un traité d'ordre philosophique sur l'homme, sa constitution, son organisation, sa destinée, le premier traité complet d'anthropologie, semble-t-il.

1° *Le contenu*. — L'auteur commence par situer l'homme dans le cosmos et par faire remarquer comment la Providence, en le créant, a voulu établir un trait d'union entre les deux sortes d'êtres, matériels et immatériels. Microcosme dans le macrocosme, l'homme apparaît ainsi comme le centre de l'univers qui est fait pour lui, c. I. — L'homme se composant de corps et d'âme (car il n'y a pas lieu de retenir la division trichotomique proposée par Platon et Apollinaire à sa suite), il convient d'abord de définir ce qu'est l'âme. Rejetant les doctrines matérialistes, et tout autant l'opinion d'Aristote qui fait de l'âme l'entéléchie du corps, l'auteur s'arrête à la conception platonicienne qui définit l'âme une substance incorporelle, οὐσία τίς ἐστιν ἀσώματος ἡ ψυχή, et conséquemment immortelle. Col. 589. Et, tout en s'exprimant sur la nature de l'âme, Némésius raisonne sur son origine. Sur ce point encore, il se rallie à l'idée platonicienne de la préexistence des âmes, et repousse le créatianisme, le traducianisme aussi bien que le générationisme. Il semblerait même au premier abord qu'il admettrait la métempsycose, au moins de la façon restreinte dont la proposait Jamblique. Mais ce n'est là qu'une impression; à une étude plus attentive des passages où il est question de la transmigration des âmes, on s'aperçoit que notre philosophe cite seulement la doctrine de la métempsycose comme une preuve de la croyance des anciens philosophes à l'immortalité de l'âme. Voir col. 581-589. Toutes ces discussions remplissent le c. II qui est fort long.

Le c. III, épuisant la question métaphysique, est relatif à l'union de l'âme et du corps. Némésius saisit très exactement l'acuité du problème que pose l'union de deux substances en un seul composé. Il ne veut pas entendre parler de mélange, de juxtaposition; il abandonne même l'idée platonicienne du corps vêtement de l'âme, pour se rallier à une conception qu'il déclare emprunter à Ammonius Saccas, le maître de Plotin. Voir col. 593-600. Il n'en est pas, dit-il, de l'union d'une substance immatérielle (νοητοῦ) avec un corps comme de l'union de deux substances corporelles. Car l'être immatériel demeure distinct et incorruptible (ἀσύγχυτον καὶ ἀδιάφθορον). L'union se fait sans qu'il en résulte de changement. L'âme est donc unie au corps, mais elle n'est pas confondue avec lui; elle peut s'isoler en quelque sorte de lui pendant le sommeil, par exemple, ou dans la contemplation (ὅταν καθ' ἑαυτὴν ἐπισκέπτηταί τι τῶν νοητῶν). Col. 597 A. De même que le soleil, par sa présence, transforme l'air en lumière, en le rendant lumineux, et qu'ainsi la lumière est unie à l'air sans se confondre avec lui, de même l'âme étant unie au corps, en demeure tout à fait distincte. *Ibid.* Et notre auteur de renforcer son explication en faisant appel à l'union du Verbe divin avec l'humanité, τῇ πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἑνώσει τοῦ Θεοῦ Λόγου. Dans cette union le Verbe est demeuré distinct et incirconscriptible, ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος. Col. 601 A. Il y a pourtant une différence importante entre ces deux modes d'union. L'âme est en communication de sentiments avec le corps, δοκεῖ συμπάσχειν τῷ σώματι. Au contraire, le Verbe n'éprouve aucun changement par son union avec le corps et l'âme, il ne participe point à leur faiblesse; mais, en leur communiquant sa divinité, il ne fait qu'un avec eux, tout en demeurant ce qu'il était avant l'union : μεταδιδοὺς αὐτοῖς τῆς ἑαυτοῦ Θεότητος, γίνεται σὺν αὐτοῖς ἕν, μένων ἐν ᾧπερ ἦν καὶ πρὸ τῆς ἑνώσεως. C'est donc là une sorte d'union toute nouvelle; il s'unit sans se mêler, sans se confondre, sans altération ni changement; il n'est point en communication de passion, mais seulement d'action, οὐ συμπάσχων, ἀλλὰ συμπράττων μόνον,... restant ainsi immuable et distinct, πρὸς τῷ μένειν ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος, parce qu'il n'est capable d'aucune sorte de changement. Col. 601 B. Et Némésius est tout heureux de citer un texte de Porphyre exprimant clairement qu'un tel concept philosophique n'a en soi rien d'inadmissible. Le chapitre se clôt par une allusion aux doctrines d'Eunomius sur l'incarnation, et aux propos de certains hommes illustres sur le mode d'union qui serait non point par nature, mais par bienveillance. Οὐκ εὐδοκίᾳ τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως, ὥς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ, ἀλλ' ἡ φύσις αἰτία.

Hâtons-nous d'ajouter que cette digression théologique ne doit pas donner le change sur le caractère vrai de l'ouvrage. Descendant de ces hauteurs, l'évêque d'Émèse consacre la plus grande partie de son livre à ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie expérimentale, et dans celle-ci même il fait une large place aux fonctions sensorielles et à leurs organes. Galien, qu'il semble avoir étudié d'assez près, lui fournit un bagage de notions anatomiques et physiologiques qui n'est nullement méprisable. L'étude des sens internes, bien qu'un peu rapidement faite, est néanmoins suffisante, et l'on trouvera sur le rôle de la mémoire et même du jugement dans la perception, des formules bien frappées. Cf. c. XIII, col. 661. La théorie de la connaissance intellectuelle est moins heureuse, et l'auteur qui en traite de manière tout à fait dispersée, semble se rattacher à la doctrine de la réminiscence de Platon. Voir par ex. c. XIII, col. 661 C : « Il y a une sorte de réminiscence, ἀνάμνησις, qui n'a pas pour objet ce qui a été perçu par les sens ou l'intelligence, mais les notions naturelles, φυσικαὶ ἔννοιαι. Or, nous appelons notions naturelles, celles que tout le monde a sans étude préliminaire, comme par exemple celle de l'existence de Dieu. C'est ce que Platon appelle réminiscence des idées. »

A l'étude des fonctions de connaissance fait suite celle de la vie affective, puis de la vie végétative; enfin les phénomènes de volonté sont longuement décrits, c. XXIX-XLI. Némésius défend l'existence du libre arbitre, tant au nom de la doctrine chrétienne que pour des raisons d'ordre moral et métaphysique. Le tout se termine par trois chapitres consacrés à la providence divine. L'ouvrage, qui semble n'avoir pas été mis définitivement au point, manque de conclusion.

2° *Caractères généraux.* — S'il n'est pas un chef-d'œuvre, le traité en question présente à coup sûr un très vif intérêt. L'auteur se montre suffisamment renseigné sur les doctrines philosophiques émises au cours des âges. Sans doute, il ne les connaît pas toujours de première main, mais par des compendium, par ces *placita philosophorum* qui étaient alors en circulation. Il ne laisse pas de les comprendre de façon exacte et de les critiquer avec discernement. D'ordinaire, il procède sur les diverses questions par voie d'exposé des solutions, qu'il examine les unes après les autres, donnant ensuite celle qui lui paraît véritable. Il ne s'attache d'ailleurs de façon exclusive à aucune école; ses préférences générales vont sans doute au platonisme et plus encore au néoplatonisme qu'il semble assez bien connaître; Aristote ne lui agrée guère, bien qu'il lui emprunte une grande partie de la doctrine de la volonté libre. Il ne s'interdit pas de chercher dans la théologie des points d'appui pour ses démonstrations; mais il fait parfaitement le départ entre les deux sources de connaissance, révélée et naturelle. Ainsi, parlant de la Providence, il dit que la meilleure preuve qu'on en puisse donner, c'est le fait que Dieu lui-même s'est fait homme pour nous; mais il ajoute aussitôt : « Comme ce ne sont pas seulement les chrétiens que nous voulons convaincre et que nous nous adressons aussi aux gentils (πρὸς Ἕλληνας), nous allons leur démontrer l'existence de la Providence par des arguments propres à les persuader. » C. XLII, col. 781 B.

II. Auteur et date. — Tout ceci montre que nous avons affaire non avec un philosophe profane, mais avec un chrétien fort instruit des choses religieuses.

Rien donc ne s'oppose à l'attribution faite de notre traité à un évêque, tant par les manuscrits que par quelques citations anciennes. En l'absence de toute donnée ferme, la date de la composition est plus délicate à déterminer. L'auteur écrit après la publication des ouvrages d'Apollinaire (le Jeune) et d'Eunomius qui sont expressément cités et réfutés. La doctrine christologique qu'il expose en passant, voir col. 63, est nettement opposée à celle dont Eutychès a été dès 440 le plus fameux représentant. Le fait toutefois que l'archimandrite constantinopolitain n'est pas nommé, semblerait indiquer que le traité a été écrit avant l'éclat définitif. Il n'est pas non plus question de Nestorius, et pourtant la formule christologique de l'école d'Antioche est expressément donnée, et d'ailleurs rejetée, bien qu'elle soit le fait d'*hommes illustres*. On a voulu voir ici une allusion à Théodore de Mopsueste, ce qui est possible, mais à condition qu'on lui adjoigne au moins une autre illustration. Pourquoi ne serait-ce pas Nestorius ou même Théodoret? Nous voici donc ramenés non pas à la fin du IVe siècle, comme on l'a prétendu, mais à l'intervalle

qui sépare le concile d'Éphèse de celui de Chalcédoine. Notre auteur, on l'aura remarqué, sans admettre la formule de l'union par bon plaisir, κατ' εὐδοκίαν, admet la terminologie antochienne, telle qu'elle se précise dans l'*Eranistes* de Théodoret. Il emploie avec prédilection, en parlant du Verbe incarné, les épithètes d'ἀσύγχυτος, d'ἄτρεπτος, qui de l'œuvre de Théodoret passeront dans la formule du concile de 451. Il insiste avec autant de force sur l'idée que le Verbe est ἀπάθης, qu'il ne prend aucune part aux *passions* de l'humanité, οὐ συμπάσχων, ἀλλὰ συμπράττων. N'est-pas encore du Théodoret? En sorte qu'on chercherait assez volontiers l'auteur parmi ces Antiochiens, qui entre 431 et 451, tout en abandonnant la personne de Nestorius, entendent bien ne rien sacrifier des affirmations dyophysites. Mais il est du nombre des prudents, de ceux qui jugent inutile de soulever les questions de personnes, à un moment surtout où le monophysisme semble pouvoir compter sur la faveur impériale. — Sans doute, on a fait valoir que la polémique contre Apollinaire et Eunomius n'est plus guère de saison vers les années 440. Mais on oublie, ce disant, que toute la polémique antimonophysite faisait valoir l'origine apollinariste de la doctrine de l'unique nature. L'on ne remarque pas non plus que d'Eunomius ce qui est rejeté, c'est moins son enseignement trinitaire que ses théories psychologiques et christologiques. Cf. c. III, col. 605 A. — Il nous semble donc qu'il faut revenir sur ce point aux vues des anciens critiques ecclésiastiques, vues confirmées par le suffrage des historiens de la philosophie grecque, tels que Ritter et Zeller, quoi qu'en aient dit D. Bender et à sa suite O. Bardenhewer. — Il n'y a pas lieu d'attribuer à Némésius un petit traité *De contemnenda morte*, publié sous le nom de Démétrius Kydonès, moine du XIVe siècle (cf. *P. G.*, t. CLIV, col. 1169-1212), et dans la petite collection Teubner (éd. H. Deckelmann, 1901). Les preuves de cette attribution qu'à prétendu fournir J. Dräseke, dans *Zeitsch. für wissensch. Theologie*, 1901, t. XLIV, p. 391-410, n'ont pas convaincu les critiques.

III. HISTOIRE POSTHUME. — On ne voit pas que le traité de Némésius ait d'abord attiré l'attention. On ne le trouve cité que rarement par son nom dans la littérature grecque : un Anastase, archevêque de Nicée, de date imprécise, lui emprunte avec référence deux réponses dans les Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, mises sous le nom d'Anastase le Sinaïte, voir *P. G.*, t. LXXXIX, col. 505, 545; au Xe siècle, Moïse Barcépha le cite dans son *De paradiso*, I, XX, *P. G.*, t. CXI, col. 508 A. Mais certains auteurs ne se font pas faute de le copier sans rien dire. Saint Jean Damascène le résume longuement au l. II de la *Foi orthodoxe*, c. XII-XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 917-969; au IXe siècle un certain Mélétios, moine et médecin, le pille littéralement dans son traité Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς. Texte dans J. A. Cramer, *Anecdota græca Oxonens.*, t. III, p. 1-157.

On a reproché à Mélétios d'avoir fait cet emprunt sans le signaler. Ce n'est pas exact. En sa préface, le moine-médecin donne ses sources, parmi lesquelles il signale Grégoire de Nysse. *Loc. cit.*, p. 1. Or c'est Némésius qu'il désigne par ce nom. Depuis quelque temps déjà, en effet, l'œuvre de l'évêque d'Émèse circulait sous le nom de celui de Nysse, comme le prouve une version arménienne du VIIIe siècle qui donne ce livre comme étant de Grégoire. Ce dernier, on le sait, avait composé comme suite à l'*Hexaméron* de son frère Basile un *De opificio hominis*, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, qui, par suite de l'analogie des titres et aussi du contenu, a attiré à lui le travail de Némésius. Aussi une partie de ce dernier ouvrage figure-t-elle encore sous le nom de Grégoire de Nysse. Voir *P. G.*, t. XLV, col. 188-221, et comparer avec t. XL, col. 536-608.

L'Occident en définitive sera victime de la même erreur. Sans doute la première traduction latine qui est faite au XIe siècle par le médecin Alfan de Salerne, † 1085 comme archevêque de cette ville, met le traité sous le nom de Némésius; mais cette version, d'ailleurs fort médiocre, cède bientôt la place à celle que donne, au milieu du XIIe siècle, Burgundio de Pise, le grand traducteur de l'époque (cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 245 sq.). Or Burgundio publie le traité sous le nom de Grégoire de Nysse; son texte, vite devenu classique, impose cette attribution à toute l'École. Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin ne connaîtront que le *Nyssenus*. Il est visible que le Docteur angélique s'est inspiré continuellement, dans toute la partie de la Ia qui traite de l'homme, non seulement du Damascène, mais de Némésius sous le nom de Grégoire de Nysse. Si ce dernier est assez rarement cité de façon expresse (voir pourtant q. LXXXI, a. 2; q. LXXXII, a. 5; q. CIII, a. 6), il est incontestable que son texte est sous-jacent à celui de la *Somme théologique* de la q. LXXV à la q. LXXXIII et aussi à la q. CXVI. Il y aurait un joli travail à faire sur les emprunts textuels que lui a faits l'Ange de l'École, sur la manière dont il a su ramener à l'orthodoxie péripatéticienne le platonisme de Némésius, sur l'influence qu'eut, en définitive, dans un monde si différent du sien, le vieil évêque d'Émèse.

I. TEXTE ET VERSIONS. — 1° *Texte grec.* — Il a été publié pour la première fois par Nicaise Ellebod, Anvers, 1565; puis à Oxford (probablement par l'évêque Paul Fill) en 1671; le théologien protestant Chr. Fr. Matthæi en a donné une nouvelle édition à Halle en 1802; reproduite dans *P. G.*, t. XL, col. 504-817, avec à la suite les notes de l'édition d'Oxford. Il manque une édition critique; voir ci-dessous, études sur le texte

2° *Versions.* — 1. *Latines.* — Celle d'Alfan de Salerne, publiée d'abord par C. Holzinger, qui n'en connaissait pas l'auteur, Leipzig, 1882, l'a été, en 1917, par K. J. Burkhard dans la petite collection Teubner, *Nemesi episcopi Premnon physicon, sive* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, *liber a N. Alfano archiep. Salerni in latinum translatus.* — Celle de Burgundio de Pise l'a été par le même Burkhard dans cinq programmes de gymnase, *Jahresbericht des k. k. Staats Gymnasiums im XII. Bezirk von Wien*, Vienne, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902. La Renaissance a vu paraître les traductions de Jean Cono, Strasbourg, 1512, et de Georges Valla, Lyon, 1538.

2. *Arménienne.* — Sur cette version ancienne, voir les travaux italiens indiqués dans l'édit. d'Alfan par Burkhard, p. X-XI; je ne saurais dire jusqu'à quel point la version arménienne publiée à Venise, 1889, s'appuie sur l'ancienne.

3. *Syriaque.* — Il y a eu certainement au Moyen Age une version syriaque, au moins partielle; voir J. Dräseke, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, t. XLVI, p. 506 sq.

4. *Modernes.* — Signalons au moins la traduction française de J. B. Thibault, Paris, 1844; l'allemande d'Osterhammer, Salzbourg, 1813.

II. TRAVAUX. — 1° *Sur le texte.* — Rien n'a été fait pour le texte grec depuis l'édition de Matthæi. Les travaux commencés par Burkhard, et publiés dans les *Wiener Studien*, 1888, t. X, p. 93-135; 1889, t. XI, p. 143 sq.; 243 sq., n'ont pas abouti à l'édition qu'il voulait faire; voir aussi du même, *Zur Kapitelfolge in Nemesius*, dans *Philologus*, 1910, t. LXIX, p. 35-39, et *Johannes von Damaskus' Auszüge aus Nemesius*, dans *Wiener Eranos*, Vienne, 1909, p. 89-101.

2° *Sur les sources et le contenu.* — M. Evangelidès, *Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen* (thèse), Berlin, 1882; D. Bender, *Untersuchungen zu Nemesius von Emese* (thèse), Leipzig, 1898; B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, dans les *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M. A.* de Bäumker, t. III, fasc. 1, 1900, excellente étude; W. W. Jager, *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914, fuligineux à plaisir;

H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emese*, Berlin, 1921; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, 1924, p. 275-280. — Ces travaux modernes ne doivent pas faire oublier ceux des vieux critiques ecclésiastiques : Tillemont, *Mémoires*, t. IX, p. 540-541; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 448-452. Voir aussi les histoires de la philosophie grecque.

É. AMANN.

NENNICHEN Mathias, né à Allenstein (Prusse orientale) en 1590, entra en 1611 dans la Compagnie de Jésus. Il travailla comme missionnaire dans les provinces d'Autriche et de Bohême, et mourut à Brunn le 4 décembre 1656. On lui attribue un *Tractatus de communione sub utraque specie*, paru à Glogau en 1626. Peut-être est-il l'auteur d'un petit traité de controverse antiprotestante roulant sur le thème *Ubi scriptum est?* qui eut une très grande vogue (multiples éditions et traductions en diverses langues) au XVII[e] siècle, et a même connu des rajeunissements au XVIII[e] et au XIX[e] siècle. La plus ancienne forme latine que connaisse Sommervogel porte le titre : *Ad tritissimam in fidei controversiis quæstionem* UBI SCRIPTUM EST? *catholicis vera, non tamen debita, acatholicis obtrusa sed frivola responsio*, Wurzbourg, 1668. Mais on connaît aussi un texte tchèque de 1638.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, 1894, col. 1622-1624; cf. t. II, col. 151; t. III, col. 704; t. IX, col. 715; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. III, col. 1024.

É. AMANN.

NÉOPHYTE. — Ce mot grec, qui équivaut à « jeune plante », est employé au figuré par saint Paul, pour désigner un nouveau converti. I Tim., III, 6 (à rapprocher de I Cor., III, 6-8, où l'apôtre compare le travail du missionnaire évangélique à celui du jardinier). Le mot est passé de là dans la langue ecclésiastique où il est devenu proprement le nom des nouveaux baptisés. Au passage cité, saint Paul recommandait à Timothée de ne point ordonner comme « épiscope » un néophyte, « de peur que, venant à s'enfler d'orgueil, il ne tombe dans la même condamnation que le diable. » De là est venu ultérieurement l'irrégularité qui, dans l'ancien droit, atteignait ceux qui avaient été baptisés à l'âge adulte. Cf. ici, t. VII, col. 2561. Le nouveau code a supprimé cette irrégularité; il place néanmoins les *néophytes*, parmi ceux qui sont *simpliciter impediti* en ajoutant : *donec, judicio Ordinarii, sufficienter probati fuerint*. Can. 987, § 6.

Mais l'empêchement en question a pris, à certains moments, une extension tout à fait inattendue. On en est venu à appeler « néophytes » ceux qui étaient nouvellement reçus dans l'état ecclésiastique ou dans un ordre religieux, et, par application du mot de saint Paul, interdiction a été faite d'admettre ces « jeunes recrues » aux ordres supérieurs avant un certain temps. Voir art. INTERSTICES, t. VII, col. 2343. On a dit à cet article quel rôle a joué dans certains cas historiques ce grief d'être un néophyte : cas du pape Constantin en 768, de Photius en 857, et bien d'autres.

É. AMANN.

NÉOPHYTE LE RECLUS (XII-XIII[e] siècle). Né à Leucara, l'ancienne Amathonte (Chypre), en 1134, s'enfuit à dix-huit ans au monastère de Saint-Jean-Chrysostome près du mont Couzzoventi. Employé d'abord à la vigne dans une métairie du monastère, puis nommé parecclésiarque au couvent, il aspire au repos de la contemplation que lui refuse son higoumène. Après bien des péripéties et des voyages (il parcourut la Palestine), il trouve dans son île, au flanc de la montagne qui domine Paphos, la retraite tant désirée, le 24 juin 1159. Les travaux d'aménagement terminés, il inaugure sa vie de reclus le 14 septembre 1160. En 1170, Basile Cinnamos, l'évêque de Paphos, l'ordonne prêtre. Un à un, les disciples lui arrivent, des cellules se construisent, puis enfin une église dédiée à la Précieuse Croix. Le monastère est achevé en 1183 et sa cellule lui vaut le nom de Ἐγκλείστρα. Néophyte compose un règlement, probablement en 1177, dont il fit plus tard, en 1214, une édition remaniée, celle sans doute que nous possédons encore. Cependant de nombreuses visites troublent sa retraite : il monte plus haut dans la montagne, y trouve une caverne qu'il transforme en cellule : la Νέα Σιών, c'est le nom qu'il lui donne, sera désormais le centre de l'Ἐγκλείστρα et la résidence de l'higoumène. La construction d'une cellule « accessoire » occasionne un accident qui met sa vie en péril. Préservé miraculeusement, pense-t-il, il appelle cet événement θεοσημεία et compose en reconnaissance un office à célébrer chaque année au 24 janvier. On ignore la date de sa mort. Néophyte est honoré en Chypre comme un saint. Au chapitre XII de sa *Diataxis*, Néophyte énumère ses propres ouvrages alors au nombre de 16 livres. En voici l'objet et l'état d'après L. Petit, *Échos d'Orient*, t. II, p. 263-267 : 1-3. Trois volumes de panégyriques, dont le premier seul est connu dans le *Paris. 1189* (cf. *Cat. cod. hag. gr. Par.*, 1896, p. 86-90); 4-5. deux volumes de lettres dont on n'a point de traces; 6. un commentaire du Cantique des cantiques conservé dans plusieurs manuscrits; 7. livre τῆς θεοσημείας, office commémoratif de l'événement rappelé plus haut, édité par Kyprianos, dans Τυπικὴ σὺν θεῷ διάταξις, etc., Venise, 1779; 8. seize discours sur l'Hexaméron publiés par Kyprianos, *ibid.*; 9. dix homélies sur les Psaumes (manuscrit); 10. commentaire sur les canons des douze fêtes du Seigneur (manuscrit); 11. Δωδεκάλογον τὸ πρόχειρον τοῦ ἐγκλείστου, ouvrage perdu qui, au jugement de L. Petit, devait consister en discours autobiographiques; 12. sermons sur les commandements de l'ancienne et de la nouvelle Loi, dont plusieurs sont conservés en manuscrit; 13. livre des catéchèses (non retrouvé); 14. la Τυπικὴ διάταξις, éditée par Kyprianos (voir plus haut) et par F. E. Warren *The ritual ordonnance of Neophytus*, dans *Archaeologia* XLVII, 1-36; 15. livre désigné seulement par l'épithète de τελευταῖον. L. Petit propose de l'identifier avec les vingt canons ascétiques plusieurs fois cités dans le Typicon. Ajouter à ces écrits le testament de Néophyte, publié par Kyprianos, *op. cit.*, le morceau *De calamitatibus Cypri*, si souvent édité, *P. G.*, t. CXXXV, col. 496-501. L. Petit signale encore d'autres pièces isolées de notre écrivain; deux sont des homélies sur l'adoration de la Croix; une troisième est un récit sur les origines du schisme. Le P. H. Delehaye fait remarquer qu'elles pourraient être des extraits des ouvrages énumérés ci-dessus.

Le travail fondamental est celui de L. Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le Reclus*, dans *Échos d'Orient*, t. II, p. 257-268, 372. Ajouter : H. Delehaye, *Saints de Chypre*, dans *Analecta bollandiana*, t. XXVI (1907), p. 161-297 (p. 162-232, plusieurs panégyriques de Néophyte sont édités); L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, p. 204-205; J. Kh. Khatzeïoannou, Ἱστορία καὶ ἔργα Νεοφύτου Πρεσβυτέρου Μονάχου καὶ Ἐγκλείστου, Alexandrie, 1914; cette monographie n'ajoute rien sur notre personnage, qui ne soit déjà connu, et n'édite aucune nouvelle œuvre de lui. On y trouvera toutefois des renseignements sur l'histoire ultérieure du monastère de l'Encleistra.

V. GRUMEL.

NÉPOS est le nom d'un évêque égyptien du III[e] siècle auteur d'un traité intitulé : *Réfutation des allégoristes*, Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν. Nous ne le connaissons que par ce que nous apprennent les fragments de Denys d'Alexandrie conservés dans Eusèbe, *H. E.*, VII, XXIV et XXV, *P. G.*, t. XX, col. 692 sq. Ayant su l'existence dans le nome d'Arsinoé d'un mouvement

millénariste aboutissant à un véritable schisme, Denys se rendit sur les lieux, à un moment où Népos était déjà mort; il discuta avec ses partisans et fut assez heureux pour les ramener à l'unité ecclésiastique. Ce lui fut l'occasion d'écrire un ouvrage en deux livres intitulé : *Sur les promesses*, Περὶ ἐπαγγελιῶν. Il y parle de Népos, comme d'un évêque recommandable pour sa foi, son zèle, son application aux Saintes lettres et sa « psalmodie abondante » encore en honneur, τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται. Mais le livre où il interprétait littéralement l'Apocalypse, à l'encontre des tendances allégorisantes de l'École d'Alexandrie, risquait de faire beaucoup de mal. A en croire Denys, Népos, par son exégèse, amenait les simples à penser que tous les enseignements ecclésiastiques sur l'avènement de Jésus, la résurrection des morts et ce qui s'ensuit, se ramenaient en somme à la promesse d'un bonheur terrestre, μικρὰ καὶ θνητὰ καὶ οἷα τὰ νῦν. Il semble toutefois bien difficile de croire que Népos n'enseignait pas une vie éternelle à l'expiration du millénium.

Gennade décrit avec plus de précision le système de Népos. D'abord aurait lieu la résurrection des justes, leur bonheur sur la terre avec le Christ, au terme du millénium la résurrection des impies. Durant le millénium il continue à subsister dans un coin de la terre des impies, qui au dernier jour viennent à l'assaut du royaume de Dieu et que le Tout-Puissant anéantit. *De eccles. dogmatibus*, c. LV, *P. L.*, t. LVIII, col. 994-995. On se demande où Gennade a trouvé ces détails sur Népos, dont il n'a sans doute pas eu le livre en main. Ce qu'il décrit là, c'est bien l'eschatologie de Lactance qu'il aura prêtée au vieil évêque égyptien. — Quant aux hymnes et aux travaux sur l'Écriture que Népos avait pu composer, nous ne les connaissons que par l'obscure allusion qu'y fait Denys.

La *source* unique semble bien être Eusèbe; ce que dit saint Jérôme dans sa notice sur Denys d'Alexandrie, *De vir. ill.*, n. 69, dérive exclusivement de l'*Hist. eccl.*, vraisemblablement aussi l'assertion de Gennade.

Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 261-266, ne fait guère que paraphraser le texte d'Eusèbe; J. G. Schupart, *Chiliasmus Nepotis*, Giessen, 1724, profite de cette occasion pour attaquer l'illuminisme de Q. Kuhlmann, Jacques Bœhm et autres; C. L. Feltoe, *The letters of Dionysius of A.*, Cambridge, 1904.

É. AMANN.

1. **NERSÈS IV**, catholicos arménien du 17 avril 1166 au 13 août 1173, appelé aussi Glaïetsi ou Klayetsi du nom de sa résidence Hromglah (Rom-Kelah « château romain »). Son autre surnom, très usité chez les Arméniens, Chnorhali (Chenorhali), le Gracieux, lui fut appliqué par ses contemporains comme expression de son caractère affable et philanthropique, ainsi que du style éloquent et classique de ses ouvrages. Nersès Glayetsi ou Chnorhali a été, en effet, non seulement un des plus grands patriarches et docteurs de l'Église arménienne, mais encore un coryphée de la littérature haïcanienne, qu'il illustra d'épopées célèbres. Issu, en 1102, de souche pahlavounienne, arrière-petit-fils de Grégoire Magistros et frère du catholicos Grégoire III Pahlavouni (1113-1166), il passa sa première jeunesse vaquant aux études et aux œuvres pieuses, dans le célèbre couvent de Garmir-Vankh (couvent-rouge) situé sur le Siavliarn, la « Montagne Noire », en Cilicie, en compagnie de son frère aîné Grégoire, lequel, élu patriarche d'Arménie en 1113, conféra personnellement l'ordination sacerdotale à son frère Nersès à l'âge de 18 ans en 1135, et l'éleva, peu après, à l'épiscopat. Durant le long pontificat de son frère, Grégoire III, qui régna 53 ans, Nersès Glayetsi fut à vrai dire l'âme et le ressort de la chancellerie patriarcale, ce fut lui qui comme coadjuteur spirituel et conseiller-secrétaire, assista le catholicos avec le plus grand dévouement. En 1139, l'évêque Nersès accompagna Grégoire III au synode latin d'Antioche. La grande et noble tâche de la réunion de l'Église arménienne à l'Église grecque, entreprise déjà par le catholicos Grégoire III, qui à cet effet avait convoqué (1165) le concile ou synode général de Hromglah, eut en Nersès un promoteur ardent. En 1166, ordonné catholicos, à un âge avancé, il exerça cette charge pleinement après la mort de Grégoire III, survenue dans la même année 1166. Tous ses efforts convergèrent dès ce moment vers l'union des deux Églises. Nersès qui, encore du vivant de son prédécesseur, avait conféré, au cours d'un voyage en Cilicie, avec Alexis, gendre de l'empereur Manuel Ier Comnène, sur la question de l'union, fut invité par l'empereur à une conférence personnelle à Constantinople. Nersès, retenu à Hromglah par le concile qu'il présidait, fit parvenir à Manuel Ier un traité théologique exposant la foi de l'Église haïcano-grégorienne. Dans ce premier traité, Nersès Clayétsi s'applique surtout à montrer l'inanité de l'affirmation grecque, qui reprochait aux Arméniens l'hérésie monophysite, en exposant que les termes « d'une seule nature dans le Christ » étaient compris par les Arméniens, non dans le sens d'Eutychès, mais dans le sens orthodoxe représenté par saint Cyrille d'Alexandrie, à savoir celui de l'*unité de personne*. Les Arméniens emploient, continue son exposé, le terme *une seule nature* pour signifier l'union indivisible du Verbe divin avec l'humanité. Si, au lieu d'employer le terme arménien *antzn* « la personne » ou « l'hypostase », Nersès, suivant l'usage arménien, préfère la formule basée sur l'arménien *bnouthiun* « la nature », c'est tout simplement par esprit conservateur et par un certain opportunisme de chef d'Église nationale, guidé et déterminé par l'appréhension du nestorianisme. Bref, le catholicos arménien dans son traité justifiait, malgré certains termes inusités en théologie orthodoxe, l'enseignement grégorien sur l'incarnation et les autres points de dogme contestés par les Grecs. L'empereur et le patriarche, pleinement satisfaits, et préoccupés d'achever la magnifique entreprise de l'union des Églises, envoyèrent à cette fin, de Constantinople à Hromglah, pour siéger au concile, le célèbre théologien et philosophe Théorianus. Cette conférence entre Théorianus et Nersès IV se prolongea jusqu'en 1170. Retourné à Constantinople, Théorianus présentait à l'empereur deux lettres de Nersès, une intime et une autre officielle, dans lesquelles le catholicos réitérait ses dispositions pour une union prochaine, et constatait que les Églises grecque et arménienne ne différaient pas essentiellement dans le dogme. Néanmoins, il se réservait d'en appeler auparavant au concile des évêques de son Église, avant de publier la profession de foi demandée par les Grecs.

En 1172, eut lieu une seconde conférence de Théorianus, représentant du patriarche grec, avec Nersès, en présence de prélats et docteurs arméniens et syriens, où Nersès se montra extrêmement conciliant, n'ayant qu'un but, celui de dissiper les points en litige et de concilier ses évêques avec le parti grec. Outre le dogme de la dualité des natures dans le Christ, Nersès accepta encore la correction de certains usages contraires à la pratique des Grecs (Tournebize, *Hist. pol. et religieuse de l'Arménie*, p. 248). Il céda et fit des concessions jusqu'au delà de ce qui était exigible pour la réconciliation. Neuf points furent formulés comme bases et conditions de l'union. Par son esprit de modération, il avait tout préparé pour achever l'œuvre et consacrer l'union en un grand concile des évêques arméniens. Cependant le forma-

lisme outré et l'orgueil dominateur des Grecs déjouèrent l'entreprise d'unification qui, par suite d'éternels atermoiements, dut rester inachevée. Déjà l'évêque d'Albanie et ceux d'Arménie étaient invités à se rendre au synode de la réconciliation, quand le vénérable catholicos, âgé de 75 ans, mourut à Hromglah, en 1173. Reconnu et vénéré comme saint déjà de son vivant, il fut béatifié et canonisé solennellement, bientôt après, par l'Église arménienne qui l'exalte comme l'une de ses plus grandes gloires.

Ses œuvres théologiques se divisent en écrits exégétiques (interprétation de l'évangile de saint Matthieu) et en traités dogmatiques exposant la foi et les usages de l'Église arménienne, généralement en forme de lettres adressées à l'empereur Manuel Ier, au patriarche grec, au patriarche syrien Michel. Son encyclique promulguée au début de son règne (1166) au peuple arménien et son mandement pastoral adressé aux prêtres de Samosate, nous fournissent un précieux tableau de la situation religieuse de l'Arménie contemporaine. L'abbé Villefroy, docte arménologue, cite Nersès Glayetsi, comme « l'un des plus éloquents Pères de l'Église arménienne ». Citons spécialement encore son célèbre livre ou formulaire de prières, contenant les oraisons pour « les 24 heures du jour et de la nuit » et divisé en 24 paragraphes, ouvrage traduit en 36 langues (Cappelletti, t. II, p. 171 sq.; Venise, 1882).

Nersès Chnorhali ou Glayetsi est grand surtout comme poète. Son chef-d'œuvre intitulé : *Yesous Orti, Jésus le fils*, d'après les deux mots initiaux, est une histoire poétique ou chronique rimée de l'Écriture sainte, donnant en résumé un tableau magnifiquement combiné et coloré de l'Ancien et du Nouveau Testament, en trois parties, et en 8 000 vers, ouvrage qualifié comme épopée « vraiment divine » par le P. Jacques Villotte. Déjà, dans sa jeunesse, il avait ébauché une histoire poétique de l'Arménie, *Vipasanouthiun* « Épopée ». En outre nous avons de Nersès : 1. Une *Élégie sur la prise d'Édesse* par le sultan d'Alep, Émadeddin Zenghi, en 1144, contenant 2 090 vers, dont le titre arménien porte : *Oraison-Lamentation*, composée poétiquement selon le style d'Homère, sur la prise de la grande Édesse, dans l'an 593 de l'ère arménienne, le 23 décembre, dans la troisième heure d'un dimanche. 2. Deux homélies en vers, l'une sur la sainte Croix, l'autre sur la hiérarchie divine. 3. Une grande série de poésies sacrées relatives à différents sujets en mètres prosodiques variés.

Epistola pastoralis S. Nersetis Clajensis quam ex armenio latinitate primum donatam... edidit Joseph Cappelletti, Venise, 1829; *Oghpe Edessia khaghakhi, Elégie sur la ville d'Édesse*, édition originale, Madras, 1810; *Élégie sur la prise d'Édesse par les musulmans*, par Nersès Klaietsi patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois, en arménien, par le Dr. J. Zohrab, ouvrage publié par la Société asiatique, Paris, 1828; *Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens*, t. I, p. 226-268; *Élégie sur la prise d'Édesse*, édité avec version française par Édouard Dulaurier; *Sancti Nersetis Clajensis Armeniorum catholici opera, nunc primum ex armenio in latinum conversa notisque illustrata studio et labore D. Josephi Cappelletti, presbyteri veneti*, vol. I-II, Venetiis, typis PP. Mechitharistarum *in* Insula S. Lazari, MDCCCXXXIII, in-8°, 287 p.; *Preces sancti Nierses Armeniorum patriarchæ, Turcice, Græce, Latine, Italice et Gallice redditæ*, Venise, Saint-Lazare, 1810; *Preces Nierses Clajensis sexdecim linguis Armenice literalis, Armenice vulgaris, Græce literalis, Græce vulgaris, Latine, Italice, Gallice, Hispanice, Germanice, Anglice, Hollandice, Illyrice, Serviane, Hungarice, Turcice et Tatarice armeniacis characteribus*, Venise, Saint-Lazare, 1813; *Preces... editæ*, Ven., 1837 : Additio : Islandice, lingua antiqua Danorum, Danice, Groenlandice (1-13). — *Preces... triginta sex linguis : Æthiopice, Albano-Gheghice, Anglice, Arabice, Armenice, Cantabrice, Celtice, Chaldaice, Danice, Gallice, Germanice, Græce, Groenlandice, Hebraice, Hibernice, Hispanice, Hollandice, Hungarice, Iberice, Illirice*, etc., etc., Venise, 1882, 600 p.; Nersès Chnorhali, œuvres poétiques [Jésus le fils, *Yissous Orti* (épopée biblique), etc., etc.], Venise, 1830 (arménien); F. Nève, *Le patriarche Nersès IV, dit Schnorhali, envisagé comme écrivain* (*L'Arménie chrétienne*, Louvain, 1886, p. 269, 286, etc.); Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 239-253; Gareguin, *Histoire de la littérature arménienne*, p. 621-642; *Nouvelle bibliographie arménienne*, par P. Arsène Ghazikian, Venise, 1909, p. 223-263.

J. Karst.

2. **NERSÈS DE LAMPRON** ou Lampronatsi, neveu du précédent, archevêque arménien de Tarse en Cilicie, naquit en 1153 au château de Lampron ou Lambron en Cilicie arménienne, de la famille princière des Héthoumiens, comme second fils d'Ochîn II, dynaste de Lampron. Son illustre origine — il était de la souche du futur roi Léon II de l'Arméno-Cilicie et en plus le neveu des catholicos Grégoire VI et Nersès IV — semblait le prédestiner à une position dominante dans l'Église de la nation. Reçu prêtre, à l'âge de 16 ans, après ses études faites au couvent de Sguévra, et ordonné par son oncle, le catholicos Nersès IV, il s'appela dorénavant Nersès au lieu de Sembad, son nom de baptême. Dans le couvent de la célèbre Montagne Noire (Siav-Liarn), en Arménie Mineure, où ses études se continuèrent sous le vartabied Stéphanos Diratsou, Nersès s'initia en linguistique jusqu'au point de posséder les langues et littératures grecque, latine et syriaque aussi parfaitement que l'arménienne. En 1176, il fut ordonné évêque de Tarse par Grégoire Degha, successeur de Nersès le Gracieux. En outre les moines de Sguévra lui conférèrent la dignité d'abbé de leur monastère, d'autant plus volontiers que Nersès, entre sa prêtrise et son épiscopat, s'était lui-même quelque temps voué à l'état monastique. Comme représentant du catholicos Nersès IV le Gracieux, l'archevêque Nersès Lampronatsi assista au célèbre synode national de Hromglah en 1179, où, par mandat et au nom du patriarche, il fut chargé du discours synodal en faveur de l'union. L'union entre l'Église grégorienne-haïcanienne avec la grecque fut bien alors décidée, sans cependant parvenir à sa réalisation, par suite de la mort de l'empereur Manuel Ier Comnène (1180). Les négociations interrompues là-dessus furent renouées sous Isaac II l'Ange et Alexis III l'Ange (1195-1203), qui décerna au prince Léon la couronne royale de Cilicie (1196). En compensation, le roi Léon II, favorisant les plans d'unification de la cour byzantine, amena la convocation des évêques grecs et arméniens à un concile. Ce concile s'ouvrit enfin à Tarse, le dimanche des Rameaux de l'an 1196, selon la relation de l'histoire arménienne (contrairement à l'ancienne opinion erronée, qui fixait son début à l'an 1197). Nersès de Lampron, le grand champion de l'idée de la réunion des Églises, souligna dans le discours prononcé à l'ouverture du concile l'absolue nécessité de l'unité, l'accord de la formule chalcédonienne sur l'incarnation avec la terminologie des théologiens arméniens les plus éminents, et se déclara même prêt à sacrifier certains usages disciplinaires, et à changer la date fixée pour certaines fêtes arméniennes en vue d'une réunion des deux Églises. Cependant les Grecs firent valoir des exigences outrées auxquelles les Arméniens répondirent par d'autres exigences également excessives. L'assemblée adopta bien, il est vrai, les bases d'un accord proposées par l'archevêque Nersès de Lampron; mais cette réconciliation, bien que l'acte synodal eût été signé pas les principaux prélats représentant les deux Églises, n'eut jamais une valeur effective. Du côté arménien

les monastères de la Grande Arménie, soustraite à l'action politique des Roupéniens de Cilicie, combattirent par principe et par opposition fanatique toute idée de réconciliation, tandis que les Grecs poussaient leur arrogance jusqu'à demander la rebaptisation des Arméniens. En 1197, Nersès fut envoyé en ambassade par Léon II et le catholicos Grégoire VI, avec trois princes arméniens, à la cour d'Alexis l'Ange, en vue de presser l'union religieuse projetée, tout en rapportant à l'empereur les vexations subies par les Arméniens sujets de l'empire byzantin de la part du clergé grec. L'ambassade aboutit à une conférence qui se termina sans résultat par suite de l'obstination des Grecs. Dès lors le reste du pontificat du grand archevêque de Tarse fut consacré à l'entreprise de l'union religieuse avec l'Église romaine.

En 1190 déjà, le catholicat arménien, d'accord avec le pouvoir civil, avait pris contact avec l'Occident franc : Nersès Lampronatsi se trouvait déjà alors présent parmi le cortège qui, sous la conduite de Grégoire IV et du « baron » Léon II, se rendit au-devant de l'armée des croisés menée par l'empereur Frédéric I[er] Barberousse, vers la Cilicie et les Lieux saints. Voir la relation de cette ambassade à Séleucie, composée par Nersès lui-même, dans Vetter, *Histor. Jahrbuch*, t. II, 1881, p. 288-291. Après l'échec de la politique arméno-byzantine, l'union refusée par Byzance fut reprise du côté de l'Église romaine. Le baron d'Arménie Léon II reçut du pape Célestin III la couronne royale d'Arménie; en retour le roi Léon II, auquel un légat papal avait apporté en Cilicie, au nom de l'empereur Henri VI, la couronne royale, retourna solennellement avec son peuple dans le giron de l'Église catholique romaine; le 6 janvier 1198, Léon II fut oint et consacré roi à Tarse par le catholicos Grégoire VI. L'œuvre de réunion fut sanctionnée et couronnée par l'acte solennel de l'envoi du pallium, par le pontife romain, au catholicos et d'un étendard de saint Pierre au roi, qui reçut le privilège d'une juridiction relevant directement du pontife romain, à l'exclusion des autres patriarches et pouvoirs temporels. Nersès Lampronatsi avait été l'âme et le promoteur de cette œuvre de réconciliation, entre l'Orient arméno-cilicien et syro-cappadocien et l'Église catholique romaine. Il présida la réunion des 12 évêques, qui, en 1198, selon le témoignage de l'historien Kirakos, eut à sanctionner par serment l'acte des 12 conditions formulées par le Saint-Siège comme base de l'union avec l'Église catholique. Il mourut cette même année, le 14 juillet 1198; il n'avait pas quarante-cinq ans

Citons ici sur les dernières péripéties de la carrière de celui que ses contemporains appelaient « le second apôtre Paul de Tarse » (Gohamtchian, t. III, p. 94), l'excellente caractéristique complémentaire qu'en donne F. Tournebize dans son *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, p. 272 sq. : « L'illustre Nersès de Lampron avait vu poindre le conflit entre le roi (Léon II) et le chef de l'Église. Il n'en connut pas ici-bas la période aiguë. Il venait de mourir le 14 juillet 1198, à l'âge de 48 ans. Il avait disparu au moment où la cause de l'union religieuse pouvait le plus espérer de sa vertu, du prestige de son nom et de son éloquence. Le ménologe arménien célèbre sa fête au 9 août et au 17 juillet. (*Vie des saints arméniens*, t. V, p. 344 sq.) Il est vrai que, s'il avait gagné la sympathie et l'admiration des Latins, de beaucoup de Grecs et de la plupart des Arméniens, il avait aussi rencontré dans les rangs de ces derniers un parti absolument rebelle à ses principes de conciliation. La lutte de l'éloquent et saint évêque contre ces fougueux séparatistes est très honorable pour lui; elle jette un trop vif jour sur l'état politico-religieux de l'Arménie, pour ne point fixer un moment notre attention. Léon II estimait sans doute et admirait Nersès. Informé de l'approche de Frédéric Barberousse, il avait désigné l'évêque de Tarse pour aller, avec Grégoire Degha, au-devant de l'empereur... Les années suivantes, Nersès semble avoir été tantôt approuvé tantôt désapprouvé par le roi. Après l'élévation de Grégoire Manough au catholicat, il fut écarté de son siège de Tarse; puis il rentra en faveur auprès de Léon et prit part à la déposition du patriarche, dont il regardait l'élection comme irrégulière et funeste à son Église. Néanmoins sa bienveillance envers les Grecs et surtout les Latins, la faveur dont il jouissait auprès d'Amaury de Lusignan, roi de Chypre, et de Henri de Champagne, roi de Jérusalem, son zèle à réformer quelques points de la foi et même de la liturgie arménienne, avaient excité contre lui de violentes hostilités. Les principaux opposants étaient surtout groupés sur la gauche du moyen Araxe, autour d'Ani. L'ancien évêque d'Ani avait, pensons-nous, comme les évêques de Tovïn (Duvïn, Devïn), d'Édesse, de Kars, etc., signé les décrets du concile de Tarse. Mais les réfractaires avaient opposé au catholicos qui siégeait à Sis l'anticatholicos Basile et l'avaient intronisé à Ani. Autour de lui s'étaient rangés des auxiliaires aussi entêtés que remuants... n'écoutant que leurs préjugés. Ces hommes (Grégoire Doudéorti, Jean de Sanahin, David de Kopaïr, les vartabeds Ignace, Vartan et Mékhitar de Khoraguerd, ainsi que les religieux de Tzoroked) retenus sous l'étroite dépendance de princes infidèles et loin du cercle d'influence des puissances chrétiennes, n'écoutant que leurs préjugés, écrivirent à Nersès trois lettres, où il était violemment attaqué; ils dénoncèrent, en outre, à Léon II, l'évêque de Tarse comme un dangereux novateur. Le roi craignait de s'aliéner un parti influent en ne tenant pas compte de ces griefs... Il lui dit que son ardeur excessive à poursuivre, coûte que coûte, l'union des Églises était le seul mais grave obstacle qui avait écarté de sa tête la dignité de patriarche... Léon II était donc un peu prévenu contre l'évêque de Tarse, quand lui parvinrent de nouvelles et plus violentes accusations de la part des moines de l'Arménie orientale. Aussitôt, il enjoignit au frère de Nersès, Héthoum, seigneur de Lampron, d'aller le trouver et de lui interdire, sous peine de déposition, toute réforme disciplinaire dans l'Église arménienne. Mais le saint évêque, qui avait puisé dans la prière et l'étude les principes inspirateurs de sa conduite, était inaccessible à la peur aussi bien qu'à l'ambition. Il adressa au roi, qui était son parent, une réplique, à la fois ferme et respectueuse. Cet écrit, composé vraisemblablement vers le printemps de 1198, fut le testament religieux du grand évêque. »

Après un parallèle établi entre sa tenue ecclésiastique, sa conduite et celles de ses détracteurs, Nersès relève que ce qui importe, c'est l'unité dans les dogmes et non dans la discipline. « A ses adversaires qui sont, d'après lui, aussi bavards qu'ignorants, Nersès oppose l'autorité des graves personnages qui approuvent sa conduite, en Cilicie, dans la Montagne Noire (arm. *Siav-Liaren*), dans le Vasbouragan et, en particulier, au couvent de Varak. Les évêques et les prêtres de Daron, d'Eghéghiatz, son maître Stéphanos Diratsou sont ses défenseurs; le catholicos Grégoire Abirad, comme jadis Grégoire Degha, pense comme lui. Il compte enfin de nombreux partisans de ses idées jusque dans l'Artsakh et l'Albanie; et il s'attend même à voir bientôt son fidèle disciple, Howsêph, devenir catholicos des Aghouans (Albanais). Pour tous ces motifs, le roi, poursuit-il, doit s'attacher à considérer, au milieu des divergences

disciplinaires, l'unité dans les dogmes et reconnaître, comme le proclame l'une de leurs hymnes, que l'Église arménienne a été bâtie sur le fondement posé à Rome. Et puis, Léon II, par son exemple, ne l'autorise-t-il pas à garder quelques usages latins, qui d'ailleurs n'intéressent pas la foi? Que le roi, en effet, abandonne le premier, lui dit-il, les coutumes féodales empruntées aux Franks : « Ne tenez point la tête nue, à l'instar des princes et des rois franks; mais coiffez plutôt le charpouche (turban) de vos aïeux; laissez, comme eux, croître les cheveux et la barbe; revêtez le large et épais toura (manteau en poils de chèvres) et non le pilon (manteau de pourpre) et les habits serrés autour du corps. Montez des coursiers couverts du caparaçon (djouschan) et non des chevaux couverts de la housse franque (lehl). Prenez les titres d'émir, de hadjeb (gouverneur de ville ou chambellan), de marzban (gouverneur des provinces frontières), de spassalar (pers. sipah-salar « commandant ») et non pas les titres usités chez les Latins : sire, proximos (lieutenant, intendant), connétable, maréchal, chevalier. Rétablissez l'ancienne étiquette des Perses et des Arméniens, et nous célébrerons la messe, comme les gens de Tzoroked (en Grande Arménie orientale), avec la saccoula, le vélarium (capuchon noir de forme conique placé sur la saccoula), nous revêtirons la pelisse grossière au lieu de la longue tunique de lin prescrite à Aaron par le Seigneur. A l'imitation de ces moines et de leur ami Basile, nous boirons dans des coupes ornées de petites sonnettes et nous nous plairons à banqueter (célébrer des agapes ou sacrifices rituels) au milieu des Turcs. Mais puisque Votre Majesté ne veut pas abandonner ces habitudes raffinées des Franks, pourquoi rejetterions-nous les règles admirables que nous leur avons empruntées, pour la gloire de la sainte Église? Tel l'usage de chanter sept fois le jour, à l'église, le divin office; tel encore, l'usage de distribuer, le mercredi et le vendredi, du pain et des fèves à des centaines de pauvres. » Quant aux pratiques disciplinaires qu'il accepte, comme la séparation de la Nativité et de l'Épiphanie de N.-S. et la licéité des troisièmes noces, il est prêt à en montrer l'accord avec les livres arméniens. « Léon II fut persuadé, semble-t-il, par ces raisons, et il imposa silence aux détracteurs de Nersès. Mais les opposants ne furent désarmés ni par l'ordre du roi, ni par la mort de l'évêque de Tarse. Ils continuèrent une agitation qui, en relâchant les liens des diverses parties de l'Arménie, soit entre elles, soit surtout avec le centre indestructible de la catholicité, contribuera puissamment à entraîner la ruine du petit royaume. » Fr. Tournebize, *Histoire polit. et relig. de l'Arménie*, p. 272 sq.

L'œuvre littéraire de Nersès comprend d'abord 1. des traductions arméniennes : *a*) du latin : de la règle de saint Benoît, des dialogues du pape Grégoire le Grand; en plus des lettres des papes Lucius III et Clément III, adressées au patriarche arménien Grégoire Degha et d'un formulaire du couronnement en latin, contenant les oraisons et cérémonies liturgiques adoptées pour l'onction et l'intronisation des rois arméniens Roupénides de Cilicie; *b*) du grec : traduction du commentaire grec de l'Apocalypse par l'archevêque André de Césarée; du traité d'Eutychios de Constantinople (VI[e] siècle) sur la distinction des natures dans le Christ; *c*) du syriaque : oraisons et homélies de saint Jacques de Saroug, en tout 10 homélies.

2. « Vie des saints, particulièrement des saints anachorètes », tirée de sources latines, grecques et égyptiennes (coptes); Commentaires sur les Psaumes, les Livres salomoniens, sur les douze petits prophètes; un grand ouvrage liturgique : *Commentaire ou explication du sacrifice de la messe*, connu sous le titre arménien : *Mèknouthiun pataragi;* le grand Discours synodal au concile de Hromgla (1179), édité à Venise, 1784, 1812, 1865, et reconnu généralement comme son chef-d'œuvre théologique. En outre, cinq autres discours ou homélies (Karékin, *Hist. littéraire arménienne*, p. 659).

3. Poésies : Élégie sur la mort de son oncle, le catholicos Nersès le Gracieux, hymnes pour le temps pascal, les fêtes de saint Grégoire l'Illuminateur, etc.

Orazione sinodale di S. Nierses Lampronense arcivescovo di Tarso in Cilicia recata in lingua italiana dall' armena, ed illustrata con annotazioni dal P. Pasquale Aucher, dottore del collegio di S. Lazzaro, Venise, 1812; *Discours synodal, oraisons, homélies et lettres de Mgr. Nersès Lampronatzi*, édition arménienne, Venise, San-Lazzaro, 1865; *Meknouthiun Pataragi (Commentaire de la messe et méditation sur la hiérarchie)* Venise, 1847; *Alcuni squarci del commentario di S. Nersete Lambronese sulla liturgia Armena accusati e difesi*, Venise, 1851; *Concile de Tarse*, Mansi, *Concil.*, t. XXII, p. 197-206; Hefele-Leclerq, *Histoire des conciles*, t. V *b*, p. 1034 sq., Garekin, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, 2[e] édit., Venise, 1897, p. 648-661; Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 259-277; *Léon le Magnifique, premier roi de Sissouan ou de l'Arméno-Cilicie*, écrit par le P. Léonce M. Alishan, trad. par le P. G. Bayan, Venise, Saint-Lazare, 1888, *passim; Nouvelle bibliographie arménienne et Encyclopédie de la vie arménienne, 1512-1905*, par le P. Arsène Ghazikian, mékhitariste, Venise, 1909, article *Nersès Lampronatzi*, p. 212-222; Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1887, article *Nersès de Lampron*.

J. KARST.

NESSEL Nicolas, ecclésiastique belge, né à Maeseyck (Limbourg), en 1583 ou 1584, étudia à Liége, puis à Louvain; enseigna la théologie à l'abbaye de Dileghem, aux portes de Bruxelles, puis à Bruges. Il fut ensuite curé à Malines, et mourut chanoine de Saint-Paul de Liége le 1[er] janvier 1642. Orateur renommé, bon poète latin, il a laissé outre un *Thrésor spirituel de la teste de sainte Petronitte*, in-8°, Liége, 1629, et un *Theatrum æternitatis metro redditum*, Liége, 1636, un *Tractatus de avaritia*, in-8°, Liége, 1636, qui intéresse plus directement la théologie.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, 2[e] édit., p. 693; Foppens, *Bibl. belg.*, t. II, p. 316; Van der Aa, *Biographisch Woordenboek*, t. XIII, 1868, p. 139; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, 1899, col. 617.

É. AMANN.

NESTORIUS, archevêque de Constantinople de 428 à 431, condamné au concile d'Éphèse en 431, mort en exil dans la Grande Oasis vers 451. Bien qu'elle n'ait avec lui aucun rapport direct de dépendance, l'Église persane a été qualifiée de « nestorienne » et d'abord, semble-t-il, par les monophysites. Ce vocable lui est resté. I. Nestorius et sa doctrine. II. L'Église nestorienne.

I. NESTORIUS ET SA DOCTRINE. — I. Sources de l'histoire de Nestorius et de ses doctrines. II. La crise nestorienne (col. 90). III. La doctrine de Nestorius (col. 134).

I. SOURCES DE L'HISTOIRE DE NESTORIUS ET DE SES DOCTRINES. — Elles sont constituées essentiellement par les *reliquiæ* de l'œuvre littéraire de Nestorius, par les renseignements que fournissent les historiens ou contemporains, ou immédiatement postérieurs, enfin par les actes conciliaires et les documents annexes.

1. LES « RELIQUIÆ » DE L'ŒUVRE LITTÉRAIRE DE NESTORIUS. — Que Nestorius ait composé et publié de son vivant un certain nombre d'écrits, c'est ce qui ressort à l'évidence d'un certain nombre de témoignages; mais l'édit de proscription rendu contre sa personne et ses ouvrages par Théodose II, en 435, a fait disparaître plus ou moins rapidement, plus ou

moins complètement, les originaux. L'Église nestorienne elle-même n'a pas su conserver dans son intégrité l'œuvre traduite en syriaque de celui dont elle porte le nom.

1° *Témoignages relatifs à l'activité littéraire de Nestorius.* — 1. Dès les débuts de ses difficultés à Constantinople, Nestorius avait envoyé au pape Célestin un cahier assez volumineux, contenant le texte de divers sermons prononcés par lui. Par ailleurs, au témoignage de saint Cyrille, des homélies de Nestorius circulaient dès 429 à Alexandrie, et Cyrille en fit parvenir à Rome une copie. Sur le détail, voir plus loin, col. 98. Sensiblement à la même date, Marius Mercator, pour lors en résidence à Constantinople, se procurait le texte de sermons prononcés par l'archevêque et en faisait une traduction latine; au même moment encore, le moine Cassien, à Marseille, était mis en possession d'un ensemble de textes analogues. Il n'est donc pas douteux que, dès les origines de l'affaire nestorienne, des recueils plus ou moins identiques de sermons de l'archevêque de Constantinople n'aient été mis en circulation, soit en Orient, soit en Occident. Quelques années plus tard, l'historien Socrates pouvait encore lire les discours (ou traités) publiés par Nestorius, ἔγω δὲ ἐντυχῶν τοῖς παρὰ Νεστορίου λόγοις (ἐκ)δοθεῖσι, *H. E.*, VII, XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 809 B, et se faire, par eux, une idée personnelle des doctrines professées par l'archevêque. Enfin, vers les années 450-460, l'auteur anonyme du *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de Deo trino et uno*, pouvait citer textuellement des homélies de Nestorius qu'il avait en main. *P. L.*, t. LIII, col. 285 C.

En tout ceci, il ne semble être question que d'œuvres oratoires et non de traités proprement dits. Gennade, à la fin du Vᵉ siècle, rend un son un peu différent : *Nestorius hæresiarches*, écrit-il, *cum in Antiochena Ecclesia presbyter in docendo insignis ex tempore declamator haberetur, composuit infinitos tractatus diversarum hypotheseon : in quibus etiam tum subtili nequitia infudit postea proditæ impietatis venena, quæ moralis interdum occultabat suadela. Postquam vero, eloquentia ejus et abstinentia commendante, constantinopolitanæ Ecclesiæ pontificatu donatus est, apertum se hostem Ecclesiæ quem diu celarat ostendens, scripsit librum quasi de incarnatione Domini sexaginta et duobus divinæ Scripturæ testimoniis pravo sensu suo constructum : in quo quid asseveraverit, in catalogo hæreticorum monstrabitur. De script. eccles.*, n. 53, *P. L.*, t. LVIII, col. 1088-1089. De prime abord il semblerait que Gennade connaisse, outre un recueil d'homélies antiochiennes, un traité en forme sur l'incarnation. Mais peut-être ce *Liber quasi de incarnatione Domini* est-il simplement un recueil des homélies constantinopolitaines, plus ou moins analogue par son ampleur à celui qu'eut en main saint Cyrille. Sur ce texte de Gennade qui n'est pas très clair, voir B. Czapla, *Gennadius als Literarhistoriker*, Munster, 1898, p. 109, et les objections que lui a faites F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 89-96. Il reste, en tout état de cause, que Gennade eut de certains écrits de Nestorius une connaissance personnelle.

Or, une telle connaissance nous ne la trouvons plus, en dehors de l'Église nestorienne, que chez l'historien grec Évagre le Scolastique, qui écrit vers 595. Pour rédiger sa notice sur l'affaire de Nestorius, cet auteur a disposé d'un Βίβλος Νεστορίου qui lui est, fort heureusement, tombé entre les mains. Il s'agit d'une apologie personnelle, où le condamné d'Éphèse se défendait contre diverses attaques, et racontait à sa manière l'histoire du concile et de ses suites immédiates jusqu'à son propre exil à l'Oasis. « Il écrivit, encore, continue Évagre, un autre traité adressé à un Égyptien, et rédigé en forme de dialogue (?) sur son exil à l'Oasis, où il développe plus largement ce qui précède : Γράφει δὲ καὶ διαλεκτικῶς ἕτερον λόγον πρός τινα δῆθεν Αἰγύπτιον συγκείμενον περὶ τῆς αὐτοῦ εἰς Ὄασιν ἐξορίας, ἔνθα τὰ περὶ τούτων πλατύτερον λέγει. » Suivant une indication d'Évagre qui vient un peu plus loin, Nestorius s'y plaignait que les « actes d'Éphèse eussent été compilés contre le droit par l'artifice de Cyrille : μὴ κατὰ τὸ δέον τὰ ἐν Ἐφέσῳ συντεθῆναι ὑπομνήματα, πανουργίᾳ δὲ καί τινι ἀθέσμῳ καινοτομίᾳ Κυρίλλου τεχνάζοντος. » *H. E.*, I, VII, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2437 A et B. Sur les malheurs qui accablèrent l'exilé, Évagre est aussi renseigné par deux lettres de Nestorius dont il transcrit d'importants passages. *Ibid.*, col. 2440 sq.

2. Chose singulière, l'Église perse qui, à partir du VIIᵉ siècle, met Nestorius au nombre de ses docteurs, ne se montre guère mieux renseignée sur l'activité littéraire de l'archevêque de Constantinople. Sans doute faut-il faire ici la part de la grande ignorance où nous sommes encore des sources nestoriennes, et quelques découvertes récentes permettent d'espérer que le voile se lèvera peu à peu.

a) *L'Histoire des saints Pères*, rédigée peut-être vers la fin du VIᵉ siècle par un des maîtres de l'École de Nisibe, que M. F. Nau identifie avec Barḥadbešabba ʿArbaïa (voir *Patrol. Orient.*, [= *P. O.*], t. IX, fasc. 5, Paris, 1913), cite avec référence plusieurs lettres de Nestorius, en outre six passages d'un ouvrage dont elle ne donne pas le titre, et un passage qui se retrouve textuellement dans le *Livre d'Héraclide*. Voir les références à la table alphabétique, p. 669. Ceci témoigne, tout au moins, que l'on possédait à Nisibe un *corpus* des écrits de Nestorius.

b) Mais il faut aller jusqu'à la fin du XIIIᵉ siècle pour trouver chez les nestoriens un catalogue complet des œuvres de leur docteur. Ébedjésus, *Catalogus librorum ecclesiasticorum*, n. 35, écrit : *Nestorius patriarcha* | *plures exactos libros composuit*, | *quos e medio blasphemi sustulere.* | *Qui autem ex illis remanserunt, hi sunt :* | *Liber Tragœdiæ* | *et Liber Heraclidis* | *et Epistola ad Cosmam :* | *Quæ tempore Pauli translata sunt*, | *prolixa ejusdem liturgia*, | *quam Thomas et Mar-Abas transtulere*, | *et liber unus epistolarum*, | *et alter homiliarum et orationum.* Texte dans J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 1, Rome, 1725, p. 35-36; pour le commentaire de ce texte, voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 117; Loofs, *Nestor.*, p. 86-89. Retenons seulement que, d'après Ébedjésus, le catalogue des œuvres de Nestorius est incomplet; il y manque des œuvres qui, n'ayant pas été traduites en syriaque, sont définitivement perdues; parmi celles que le syriaque a conservées, le métropolite de Ṣoba distingue un groupe (*Tragédie*, *Héraclide*, *Lettre à Cosme*) qui a été traduit à l'époque du catholicos Paul (535-536), un autre groupe (*Lettres* et *Homélies*) dont la date de traduction est inconnue. Sur la liturgie attribuée à Nestorius voir plus loin, l'art. ÉGLISE NESTORIENNE.

3. De ces divers témoignages, tant occidentaux (dans le sens nestorien, c'est-à-dire latins ou grecs), qu'orientaux, il résulte qu'à divers moments il a circulé de Nestorius : des recueils de sermons ou d'homélies; des recueils de lettres (Évagre; Ébedjésus), et plusieurs ouvrages différents des précédents (cités par Évagre, Barḥadbešabba) et dont Ébedjésus nous a conservé les titres, abstraction faite de la liturgie. Que nous reste-t-il de ce bagage littéraire?

2° *Les* RELIQUIÆ *de Nestorius.* — Comme Ébedjésus le fait remarquer, la majeure partie de cette œuvre littéraire a été volontairement anéantie dans la langue originale. La décadence de l'Église nestorienne a complété le désastre, même pour les écrits qui avaient

été traduits en syriaque. En définitive de l'œuvre de Nestorius il n'existe plus que des débris. Les uns se rencontreront chez des partisans de l'archevêque déchu, d'autres, et ceux-ci beaucoup plus fragmentaires, chez les adversaires soit de la première heure, soit des âges suivants. Sur ce dépouillement, voir Loofs, *Nestoriana*, p. 1-85.

1. *Où les rencontrer?* — Dès le début de la querelle nestorienne, saint *Cyrille*, après avoir recherché dans l'œuvre à lui connue de l'archevêque de Constantinople les passages jugés par lui dangereux, les a rassemblés et réfutés : surtout dans les *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri V*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 9-247 (et mieux dans l'édition toute récente de E. Schwartz, dans les *Acta conciliorum œcumenicorum* [= *A. C. O.*], I, 1, 6, 1928, p. 1-106); mais aussi dans le *De recta fide ad Theodosium*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1133-1200; *A. C. O.*, I, 1, 1, 1927, p. 42-72; dans l'*Epistola X ad clericos suos*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 64-69; *A. C. O.*, *ibid.*, p. 110-112; dans l'*Apologia adv. Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 316-385; *A. C. O.*, I, 1, 7, *Athen.*, n.24.;dans l'*Apologia adv. Theodoretum*, *P. G.*, *ibid.*, col. 385-452; *A. C. O.*, I, 1, 6, p. 107-146; dans l'*Epist. XL ad Acacium Melit.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 181-201; *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 20-31; enfin dans le *Dialogus cum Nestorio*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 249-256.

La contribution que fournit *Marius Mercator* est plus importante encore. Voir ci-dessus, t. IX, col. 2481. Il convient dorénavant de n'utiliser plus Marius Mercator que dans l'édition de E. Schwartz, *A. C. O.*, I, 5, 1924-1926 (ou tout au plus dans l'édition de Baluze; s'interdire, en fait de texte, l'usage de Garnier). Comme nous l'avons indiqué précédemment, le nouvel éditeur a montré que dans la *Collectio Palatina*, compilée à l'époque de la querelle des *Trois chapitres*, l'œuvre propre de Mercator n'occupe qu'une partie relativement minime, commençant avec le *Commonitorium adv. hæresim Pelagii*, et se terminant par le *Commonitorium super nomine Cæleslii*, édit. citée, p. 5-70. Dans cet ensemble où est traitée la question pélagienne aussi bien que la question nestorienne, les numéros suivants nous intéressent : n. 19-24, cinq sermons de Nestorius précédés d'une petite préface, p. 28-46; n. 25, la lettre de Nestorius à Cyrille, *Injurias quidem*, p. 46-49; n. 29, les *excerpta* faits par Cyrille dans divers livres et traités de Nestorius, p. 55-60; n. 30-34, quatre sermons (ou extraits de sermons) de Nestorius sur la question pélagienne, précédés eux aussi d'une petite préface, p. 60-65; n. 35, la lettre de Nestorius au pape Célestin, *Noli ægre ferre*, p. 65. Donc, en tout, deux lettres au complet, neuf sermons plus ou moins complets, et de nombreux extraits en grande partie identiques à ceux déjà fournis par Cyrille. Nous avons dit ailleurs que, d'accord avec E. Schwartz, nous considérions tout ce qui suit dans la *Palatina* comme étranger à l'œuvre de Mercator, et en particulier les *Cyrilli et Nestorii capitula cum collectoris disputatione*, *ibid.*, n. 37, p 71-84, où le collecteur, après avoir mis en parallèle chacun des douze anathématismes cyrilliens et un soi-disant *contre-anathématisme* de Nestorius, exprime l'opinion « du catholique ». Resterait, il est vrai, la question de l'authenticité des *contre-anathématismes* nestoriens; mais nous la croyons définitivement tranchée par la négative, comme l'a montré E. Schwartz, *Die Gegenanathematismen des Nestorius*, dans les *Sitzungsberichte* de Munich, 1922.

Les procès-verbaux du *concile d'Éphèse* et les pièces annexes fournissent également un certain nombre de citations de Nestorius. Voir ci-dessous, col. 113.

On en dira autant des écrits polémiques de *Cassien*, *De incarnatione Christi libri VII*, *P. L.*, t. L, col. 9-272, et mieux dans le *Corpus* de Vienne, t. XVII, p. 235-391, et de l'auteur anonyme du *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de Deo trino et uno*, *P. L.*, t. LIII, col. 239-320, qui tous deux semblent mettre en œuvre des matériaux fournis par les archives pontificales romaines.

Chose intéressante à signaler, le renouveau des querelles christologiques au VI[e] siècle ne semble pas avoir alimenté la controverse de beaucoup de textes inédits. Ni Léonce de Byzance, ni Justinien dans leurs réfutations de Nestorius n'apportent rien qui n'ait été déjà cité plusieurs fois. Par contre, les luttes monothélites du VII[e] siècle ont attiré sur le vieil archevêque un regain d'attention. Pour discréditer le monénergisme, les catholiques n'ont rien trouvé de mieux que d'en attribuer à Nestorius la première expression! De là un certain nombre de textes nestoriens, authentiques ou faux, qui furent versés aux débats du concile de Latran de 643 (voir art. MARTIN I[er], t. X, col. 189), et d'autres dont il est fait état dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*. Cf. édit. F. Diekamp, p. 304-305.

Les monophysites, dans leur lutte contre le concile de Chalcédoine, ont été amenés à parler fréquemment de Nestorius, puisqu'ils accusaient le « concile maudit » d'avoir adopté les doctrines mêmes de l'hérésiarque. Un dépouillement minutieux des manuscrits du British Museum a permis à F. Loofs de relever, dans les œuvres de la littérature syriaque, un nombre relativement considérable de citations nestoriennes dont plusieurs inédites. *Nestor.*, p. 70-85. Nul doute qu'une connaissance plus complète de cette littérature n'enrichisse quelque jour cet inventaire, comme aussi le dépouillement de la littérature arménienne. Cf. W. Lüdtke, *Armenische, Nestoriana*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1908, t. XXIX, p. 385-387; cf. aussi *ibid.*, 1909, t. XXX, p. 363.

Jusqu'en ces toutes dernières années, la littérature de l'Église nestorienne n'avait apporté que de très maigres contributions à la connaissance de son docteur éponyme. Mais la publication presque simultanée de l'*Histoire des Pères*, ci-dessus, col. 78, et surtout du *Livre d'Héraclide* vient de jeter un jour tout nouveau sur l'affaire nestorienne.

Il convient enfin de rappeler que des œuvres authentiques de Nestorius peuvent se cacher sous d'autres noms que le sien, celui de saint Jean Chrysostome par exemple, ou d'autres docteurs dont la doctrine présente avec la sienne, du point de vue dyophysite, quelques affinités. Mais il serait dangereux de se laisser guider, en ces problèmes d'identification, par les seules données de la critique interne. La phraséologie christologique, dite nestorienne, est loin d'être spéciale à l'archevêque de Constantinople. C'est pourquoi les historiens n'ont pas admis certaines identifications faites par P. Batiffol, *Sermons de Nestorius*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 329-353, qui proposait de restituer à Nestorius trois homélies du faux Athanase, une du faux Hippolyte, trois du faux Amphilochius, trente-huit du soi-disant Basile de Séleucie, sept du faux Chrysostome. Pour que de telles restitutions puissent se faire accepter, il faut que, dans les textes soupçonnés d'être nestoriens, se retrouvent des fragments appréciables et caractéristiques connus par ailleurs comme venant de Nestorius. C'est ainsi que F. Loofs a pu identifier un sermon sur le sacerdoce du Christ, porté au compte de Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LXIV, col. 480-492; de son côté, F. Nau a publié, en appendice au *Livre d'Héraclide*, trois homélies sur les tentations du Christ, soi-disant chrysostomiennes et dont F. Loofs avait vainement cherché le texte complet. Cf. *Nestoriana*, p. 146 sq. De nouvelles trouvailles pourront s'ajouter à celles-ci.

2. *Inventaire de ces reliques.* — Il a été dressé avec beaucoup de soin par F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle, 1905, qui restera longtemps l'ouvrage classique en la matière, à condition de le compléter au fur et à mesure des nouvelles découvertes. Nous adopterons son classement avec une légère interversion.

a) *Lettres.* — Loofs en compte 16, dont 14 sont considérées comme absolument authentiques; sur ce nombre, 10 paraissent complètes; mais il faut ajouter le n. 12 (une dizaine de lignes dans Loofs, p. 197), qui est tout au long dans la *Collectio Casinensis*, n. 209, *A. C. O.*, I, 4, p. 150-153; pour le n. 15, considéré par Loofs comme très douteux, E. Schwartz a donné de bonnes raisons pour l'authenticité : *Die Gegenanathematismen*, p. 28, n. 2. Enfin Nau revendique l'authenticité du n. 16, *Lettre de N. aux Constantinopolitains*, et, semble-t-il, sur bonnes preuves. Voir *Le livre d'Héraclide*, appendice, p. 370-377.

b) *Sermons.* — Un petit nombre, une douzaine tout au plus, sont conservés *in extenso* ou à peu près; en grec les quatre qui se sont abrités sous le nom de Jean Chrysostome (faire état de la publication de Nau, ci-dessus, col. 80): en latin les neuf (en réalité huit comme Loofs le démontre) qu'a traduits Marius Mercator. Mais il subsiste des fragments plus ou moins considérables de trois douzaines d'autres. Loofs a su résister à la tentation, à laquelle avait au XVIIe siècle succombé Garnier, de reconstituer à l'aide de ces fragments des sermons complets; il s'est contenté de les ordonner suivant les indications fournies par les réfutations cyrilliennes et les Actes d'Éphèse.

c) *Traités.* — *a.* Nous nous sommes déjà expliqué sur les *Contre-anathématismes*, douze propositions très brèves qui s'opposent aux douze anathématismes publiés par saint Cyrille à l'automne de 430. Le texte n'est conservé que dans la *Collectio palatina*, à la suite de l'ouvrage de Marius Mercator; l'inauthenticité nous en paraît solidement démontrée par E. Schwartz. *Die Genenanathematismen des Nestorius*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1922. Autant faut-il en dire de douze contre-anathématismes syriaques, tout à fait différents des précédents, Loofs, *op. cit.*, p. 102, texte latin d'après Assémani, dans Loofs, p. 220-223.

b. Le Théopaschite. — Le traducteur syriaque du *Livre d'Héraclide* signale, comme analogue au traité qu'il traduit, deux autres ouvrages de Nestorius qui demandent à être lus avant ce dernier : le *Théopasqitos* (qu'il écrit *Théopastiqos*) et la *Tragédie.* Nau, *Le livre d'Héraclide*, p. 3. — De son côté, dans l'ouvrage contre Jean le grammairien (conservé en une traduction syriaque encore inédite), Sévère d'Antioche cite à plusieurs reprises des phrases de Nestorius empruntées à un dialogue intitulé « Contre les théopaschites ou les cyrilliens », où un orthodoxe (c'est-à-dire un partisan des deux natures) est aux prises avec un théopaschite (c'est-à-dire un partisan de la doctrine cyrillienne). Les mêmes citations, sous le même titre, dans une *Catena Patrum* en syriaque contenant de nombreux extraits de Nestorius et recouvrant en partie des fragments conservés par ailleurs. Voir Loofs, p. 71, 82, et les textes groupés, p. 208-211. C'est la seule connaissance que nous ayons de cet ouvrage de Nestorius; peut-être conviendrait-il de le rapprocher du petit dialogue cyrillien : Διάλεξις πρὸς Νεστόριον, ὅτι θεότοκος ἡ ἁγία παρθένος καὶ οὐ χριστότοκος. *P. G.*, t. LXXVI, col. 249-256.

c. La Tragédie. — Quand il rédigeait vers 448 ses mémoires sur les événements de 431-435, auxquels il donnait le titre suggestif de *Tragédie*, le comte Irénée, voir t. VII, col. 2533, l'ami fidèle de Nestorius, avait déjà entre les mains des mémoires personnels de l'archevêque déposé sur le même sujet. Voir *Synodicon casinense*, n. 80, dans *A. C. O.*, I, 4, p. 25. *Testimonium quod Irenæus posuit in opere suo, quod Tragœdiam nominavit, ex Nestorii dictis in libro de historia* [*et ætiologia eorum*] *quæ ad Ephesum pertinent.* Ces derniers mots (la parenthèse est une conjecture de Schwartz) sont-ils le titre exact des mémoires de Nestorius, ou un sous-titre indiquant leur contenu? Ils se rencontrent, en tout cas, avec un titre donné par Sévère d'Antioche et qui se traduirait en grec : Περὶ τῶν ἐν τῇ κατ' Ἔφεσον συνόδῳ γενομένων καὶ τῆς αἰτίας τῆς συναγούσης αὐτήν. C'est à ce même livre qu'Évagre a fait quelques emprunts, *H. E.*, I, VII (ci-dessus, col. 77), sans le désigner par un titre, mais en le caractérisant comme l'histoire du concile d'Éphèse et de ses suites immédiates. Le traducteur du *Livre d'Héraclide* et le catalogue d'Ébedjésus mentionnent comme traduite en syriaque, une *Tragœdia* (*Liber tragœdiæ*) qui ne peut être autre chose que lesdits mémoires de Nestorius. Ces derniers portaient-ils, comme ceux du comte Irénée, le titre de *Tragédie*, ou ce titre ne sera-t-il pas passé par confusion de ceux-ci à ceux-là? La question nous paraît encore ouverte. Les fragments sont rassemblés dans Loofs, *op. cit.*, p. 203-208; à quoi, selon les conjectures de F. Nau, il conviendrait sans doute d'ajouter six fragments qui se lisent dans l'histoire de Barḥadbešabba. Cf. *P. O.*, t. IX, fasc. 5, p. 669.

d. Le livre d'Héraclide. — Évagre, nous l'avons dit, connaissait en dehors de la *Tragédie*, un autre livre de Nestorius « en forme de dialogue », qui développait les questions traitées dans celle-ci, discutait les actes du concile d'Éphèse et s'étendait jusqu'à l'exil dans l'Oasis. Ce ne peut être, selon toute vraisemblance, que le *Liber Heraclidis* mentionné par Ébedjésus et qui a été récemment publié en syriaque par P. Bedjan, Paris-Leipzig, 1910, traduit en français par F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, en anglais par G. R. Driver et Léonard Hodgson, *The Bazaar of Heracleides newly translated from the Syriac*, Oxford, 1925. Antérieurement d'ailleurs à sa publication intégrale, le livre, venu en la possession de J. F. Bethune-Baker, avait été abondamment utilisé par celui-ci dans *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908. Ce dernier ouvrage donnait, en une traduction anglaise que dom H. Connolly a plus tard avouée sienne (cf. *Journal of theol. studies*, 1926, t. XXVII, p. 200), un tiers environ du fameux traité.

On se demande pourquoi la nouvelle traduction anglaise a conservé le titre de *Bazar* qui repose sur une fausse interprétation du mot syriaque *Tegourtâ*, lequel signifie à la fois « étude ou traité », et « commerce ». Il est beaucoup plus indiqué de prendre tout simplement le mot d'Ébedjésus : *Le livre d'Héraclide.* Ce titre est à la vérité singulier. Qui est ce mystérieux Héraclide? Ce nom est-il celui du destinataire (l'Égyptien dont parle Évagre)? Un pseudonyme inventé soit par Nestorius lui-même, soit par quelque adhérent pour prévenir la destruction du livre? C'est le premier problème que pose ce mystérieux ouvrage; ce n'est pas le seul, ni le plus difficile.

Tel qu'il se présente, le livre se divise en trois grandes parties : d'abord une introduction philosophico-théologique sur les diverses hérésies, avec insistance particulière sur les erreurs christologiques et spécialement sur les diverses formes de monophysisme. Nau, p. 1-88. Suit un commentaire des actes du concile d'Éphèse qui forme de beaucoup la partie la plus considérable de l'ouvrage. Nau, p. 88-259. S'attachant pas à pas aux procès-verbaux qu'il a certainement en main, l'auteur commence par discuter la question de la convocation irrégulière du

concile par Cyrille, et de la procédure suivie. Il étudie ensuite comparativement les deux lettres versées d'abord au débat, celle de Cyrille, Καταφλυαροῦσι, sa propre réponse, Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις, puis les nombreux extraits de ses ouvrages qui furent lus au concile. Comparant ces textes aux citations patristiques qui furent ensuite proposées, il s'efforce d'établir que ces deux séries rendent le même son. L'histoire du concile se clôt par le récit de l'arrivée de Jean d'Antioche, des incidents qu'elle amena, des négociations ultérieures pour le *pacte d'union* de 433. Ceci nous fait passer insensiblement à la troisième partie, Nau, p. 259-332. Analysant de près la lettre de Cyrille à Acace de Mélitène, l'auteur entend prouver que l'évêque d'Alexandrie reste toujours monophysite dans le fond, malgré ses concessions de forme aux Antiochiens; cela se voit tout spécialement à la campagne qu'il a menée contre Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse. Lui mort, les monophysites se sont encore enhardis. Eutychès à Constantinople a bravé Flavien; Dioscore d'Alexandrie a cru pouvoir renouveler au IIe concile d'Éphèse le coup de force de son prédécesseur. Mais voici le vengeur qui s'approche. Le pape Léon a pris en mains la cause « des deux natures »; son *tome* à Flavien n'exprime-t-il pas la doctrine pour laquelle Nestorius a lui-même combattu? Maintenant l'exilé peut mourir : « Réjouis-toi en moi, désert, mon ami, mon nourricier et ma demeure, et toi aussi exil, ma mère, qui, même après ma mort, garderas mon corps jusqu'à la résurrection par la volonté de Dieu. »

L'analyse qui précède ne doit pas néanmoins donner le change : ce n'est pas une histoire des luttes christologiques entre 430 et 450 qu'entend donner l'auteur; les événements extérieurs, les documents, les textes lui sont surtout occasion de développer, avec une fatigante prolixité, les idées qui lui tiennent à cœur. Comme le dit fort bien le traducteur syriaque : « le présent livre appartient aux controverses sur la foi. » Montrer dans les termes cyrilliens l'expression franche ou larvée du monophysisme, se défendre soi-même contre l'accusation de dissocier l'unité foncière du Christ, échafauder pour cela une théorie subtile mais cohérente, la présenter indéfiniment sous ses multiples aspects, tel est le but constamment visé par l'auteur. Et cela ne va pas sans de multiples répétitions et, tranchons le mot, sans des rabâchages qui sentent la sénilité.

Et c'est la raison peut-être pour laquelle se sont fait jour, dès la publication du livre, et continuent à se manifester certains doutes sur l'authenticité de l'ouvrage. Pourtant les preuves extrinsèques, si elles ne sont pas très abondantes, donnent quelques apaisements. Le signalement d'Évagre s'applique assez bien à notre livre. Et que l'on ne dise pas que l'Église nestorienne semble l'avoir ignoré : Barḥadbešabba, au VIIe siècle, en cite une vingtaine de lignes sous ce lemme : Nestorius dit, *P. O.*, t. IX, p. 547; la lettre du catholicos Georges Ier, en 680, conservée dans le *Synodicon orientale*, édit. Chabot, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXVII, Paris, 1902, p. 490-514, semble bien s'en inspirer (comparer en particulier *Synod. orient.*, p. 503, et Nau, p. 63-65; *Synod.*, p. 508 et Nau, p. 18 et 53, sans compter l'argumentation générale et les citations patristiques). Dom Connolly, dans sa recension de Bedjan, *Journ. of theol studies*, 1911, t. XII, p. 489, cite d'autres exemples de l'utilisation du *Livre d'Héraclide* dans la littérature nestorienne. — Que l'on compare, d'ailleurs, les procédés employés par le *Livre d'Héraclide* pour démolir la lettre de Cyrille à Acace de Mélitène, et ceux que met en œuvre Nestorius dans l'épître à Théodoret conservée par le *Synodicon Casinense*, n. 209 (121), *A. C. O.*, I, 4, p. 150-153; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 734, pour démolir l'Acte d'union de 433, on ne pourra qu'être frappé de la ressemblance.

Cela veut-il dire que nous lisions l'ouvrage tel qu'il est sorti de la plume de Nestorius? Qui oserait l'affirmer? Sans doute le traducteur syriaque peut être considéré comme fidèle dans l'ensemble : on s'en aperçoit aux nombreux endroits dont nous possédons le texte grec (documents cités par le *Livre*). Mais, avant d'asseoir un jugement définitif, il faudrait que fût éclaircie la question textuelle; en fait la critique opère actuellement sur des copies d'un unique manuscrit. Que réserve l'étude du manuscrit original? Que réserve même une étude comparative des diverses parties du texte actuellement édité? Pour toutes ces raisons, il convient de se montrer prudent dans l'utilisation du *Livre d'Héraclide*.

II. LES HISTORIENS. — 1° *Les historiens grecs et latins.* — Contemporain des événements, *Socrates* consacre à l'affaire Nestorius quelques-uns des derniers chapitres de son histoire, *H. E.*, VII, XXIX, XXXI-XXXII, XXXIV-XXXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 801 sq.; il n'aime pas Nestorius, mais s'est donné la peine de se renseigner exactement sur ses doctrines, et dit clairement qu'elles n'ont rien de commun avec l'adoptianisme de Paul de Samosate; cela ne l'empêche pas d'ajouter que les bavardages, ψυχρολογία, de Nestorius ont déchaîné le trouble dans tout l'empire. Col. 812 C.

Les deux histoires de *Sozomène* et de *Théodoret* s'arrêtent avant le début de l'affaire. Par contre, on lit dans le *Compendium hæreticarum fabularum* de ce dernier une assez longue notice consacrée à Nestorius, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 432-436. Elle est à l'égard de celui-ci d'une si évidente injustice, elle témoigne de sentiments si différents de ceux que l'évêque de Cyr a manifestés à l'endroit de son ami, (voir ci-dessous, col. 118, 120) que, dès le XVIIe siècle, Garnier en a nié l'authenticité. Pour l'honneur de Théodoret, qui a pu être faible, mais qui n'était pas une âme vile, il convient de se rallier à l'hypothèse d'une interpolation. Cette notice d'ailleurs, en dehors du procès de tendances qu'elle fait à Nestorius, ne fournit aucun renseignement que nous n'ayons par ailleurs.

Tout différemment en est-il de l'*Histoire ecclésiastique* rédigée par *Évagre le Scolastique* dans la seconde moitié du VIe siècle. *H. E.*, l. I, c. I-XII, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2420-2453; consulter de préférence l'édition Bidez et Parmentier, *The ecclesiastical history of Evagrius*, Londres, 1898. Son œuvre qui s'ouvre par le récit de l'affaire et entend continuer celles d'Eusèbe, de Socrates, de Sozomène et de Théodoret, repose sur une étude attentive des documents. Rallié à l'orthodoxie byzantine, telle qu'elle s'exprime au VIe siècle, Évagre se montre violemment hostile à Nestorius, est incapable de saisir le point précis du débat de 430; du moins verse-t-il au procès un certain nombre de pièces importantes, ayant eu entre les mains et la *Tragédie* de Nestorius, et le *Livre d'Héraclide*, et peut-être un recueil de lettres. On se demande avec quelque surprise où il a pu se procurer ces documents inédits, et à cette date!

Monophysite de tendances, *Zacharie de Mitylène*, un peu antérieur à Évagre, ne peut que juger Nestorius avec sévérité, disons avec injustice. Bien qu'il ait lu Socrates et qu'il fasse état des actes conciliaires d'Éphèse, il ne fournit aucun renseignement précis, et fait de l'archevêque un rejeton de Paul de Samosate. Texte dans Hamilton et Brooks, *The syriac chronicle... of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899, p. 19-20; 42-43.

Les chroniqueurs byzantins qui viennent ensuite puiseront aux sources que nous venons de citer, et aussi aux collections d'actes conciliaires, le plus clair de leurs renseignements. Il va de soi que, pour eux, la question nestorienne est passée depuis longtemps « à l'état de chose jugée ». Citons seulement le *Chronicon paschale* (début du VIIe siècle), *P. G.*, t. XCII, col. 800, intéressant parce qu'il transmettra à ses successeurs l'idée que Nestorius était adoptianiste; *Théophane* (milieu du VIIIe siècle), *P. G.*, t. CVIII, col. 236-241, qui a des événements d'Éphèse en 431 un récit assez particulier lui venant peut-être de Théodore le Lecteur ; *Georges Hamartolos* (IXe siècle), IV, CCV, *P. G.*, t. CX, col. 740 sq., qui fournira aux chroniqueurs subséquents leurs récits de l'affaire. Tous ces auteurs seraient à étudier non pour les renseignements qu'ils fournissent, mais pour suivre les transformations de l'histoire de Nestorius. La notice de *Suidas* (Xe siècle) au mot Νεστόριος est exclusivement théologique, *Lexicon*, édit. Bernhardy, 1853, t. II *a*, col. 968-969, mais fournit, au mot Πουλχερία, t. II *b*, col. 383-384, un curieux renseignement sur Pulchérie, qui éclaire un passage du *Livre d'Héraclide* et en reçoit à son tour quelque lumière. Voir Nau, *Héraclide*, p. 89 et 331.

Pour ce qui concerne les latins, ils n'ont guère connu de l'affaire nestorienne que ce qu'en disait Socrates dont le texte est passé dans la *Tripartite*, l. XII, c. IV-VII, *P. L.*, t. LXIX, col. 1204-1208. La *Chronique* de *Prosper* leur donnait d'ailleurs une idée on ne peut plus fausse de la question. *P. L.*, t. LI, col. 594 B. Les défenseurs mêmes des Trois chapitres consacreront toute leur ingéniosité à désolidariser leurs protégés d'avec Nestorius, sans s'apercevoir que toute l'histoire était à reprendre sur nouveaux frais. Voir surtout Libératus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, IV-X, *P. L.*, t. LXVIII, col. 974-998. Du moins le diacre Rusticus sauvera-t-il, en compilant le *Synodicon Casinense* (voir ci-dessous, col. 88) des pièces extrêmement importantes, qui permettront un jour une plus exacte appréciation des événements. Mais en Occident aussi l'affaire est « classée » pour longtemps. Voir à titre d'indication Honorius d'Autun, *De hæresibus*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 239 B.

2° *Historiens et écrivains monophysites.* — Il va de soi qu'ils ne sont pas tendres pour l'archevêque déposé et qu'ils accueillent avec complaisance, à son sujet, les récits les plus compromettants. Il ne saurait être question de faire ici le dépouillement de ce que les écrivains monophysites, même de la première heure, ont dit de Nestorius. Voir plusieurs textes fort intéressants dans *P. O.*, t. XIII, fasc. 2, 1919, p. 183 sq. Signalons seulement, à la suite de F. Nau, *Nestorius d'après les sources orientales*, Paris, 1911, les quelques documents suivants.

Philoxène de Mabboug, ordonné évêque de cette ville par Pierre le Foulon, en 485, monophysite déclaré, a consacré aux origines de Nestorius et du nestorianisme une assez longue lettre. Texte dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 623. Cette lettre fait de Nestorius et de Théodore (lire plutôt Théodoret) deux cousins germains dont les ascendants viennent de Perse. Ce récit sera repris au XIIe siècle par *Denys* (Jacques) *Bar Salibi*, dans son *Traité contre les nestoriens*, *ibid.*, 1909, t. XIV, p. 301-320; mais il est bien difficile d'accorder la moindre confiance à ces indications (contre Nau, *ibid.*, p. 424-425.) Autant faut-il en dire des anecdotes conservées dans les *Plérophories de Jean de Maïouma*, écrites vers 512-518. Texte dans *P. O.*, t. VIII, fasc. 1; voir les c. I, III, XXXIII, XXXV, XXXVI, XLV, LII; cf. XCIV. De plus il convient de ne pas oublier que les *Plérophories* sont tout entières destinées à montrer que Chalcédoine n'a fait que canoniser les doctrines de Nestorius. C'est le même son que rendraient les très nombreux écrivains monophysites.

3° *Écrivains nestoriens.* — A l'inverse de ce que l'on pourrait attendre, l'Église dite nestorienne se montre assez peu renseignée sur les destinées de celui dont elle porte le nom.

Parmi les documents qu'il convient de signaler, figure en premier lieu la *Lettre à Cosme d'Antioche*, vraisemblablement identique à l'*Epistola ad Cosmam* qu'Ébedjésus range parmi les œuvres de Nestorius. S'il en est ainsi, c'est une erreur, car la lettre ne se donne pas comme écrite par l'archevêque, mais à son sujet : elle est adressée par des fidèles de Constantinople, partisans de Nestorius, à « Cosme, chef des fidèles qui sont à Antioche d'Orient », pour lui raconter la tragique destinée du condamné de 431, son exil, sa mort, les miracles accomplis sur son tombeau. Rédigée primitivement en grec, elle n'est plus connue que dans une traduction syriaque. Voir la traduction française dans Nau, *Le livre d'Héraclide*, append. I, p. 361 sq., avec une indication très sommaire des problèmes critiques que soulève ce texte, et cf. *P. O.*, t. XIII, fasc. 2, 1919, p. 273 sq. Quoi qu'on puisse penser de son origine, la lettre paraît relativement voisine des événements, et pourrait donner quelques indications précieuses, qui se rencontrent avec d'autres fournies par le *Livre d'Héraclide*.

L'histoire des saints Pères persécutés à cause de la vérité, rédigée, à la fin du VIe siècle, par un prêtre et professeur de l'École de Nisibe, qu'il y a toutes raison d'identifier avec Barḥadbešabba, évêque de Ḥalwan en 605, est la première histoire ecclésiastique des nestoriens, œuvre sérieuse et documentée. L'auteur connaît et utilise Socrates, le *Livre d'Héraclide*, la *Lettre à Cosme*, et peut-être aussi les deux ouvrages de Nestorius et du comte Irénée portant le nom de *Tragédie*. Violemment anti-cyrillien, il donne partout le beau rôle à Nestorius; son histoire mérite néanmoins d'être prise en sérieuse considération. Texte syriaque et trad. franç. dans *P. O.*, t. IX. fasc. 5, Paris, 1913.

A côté de cette œuvre pâlissent et la *Légende syriaque de Nestorius* publiée par M. Brière, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, t. XV, p. 1 sq., et le fragment d'histoire nestorienne publié par E. Goeller, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 95 sq., et les renseignements fournis par la *Chronique de Séert*. Il n'est pas douteux que l'investigation méthodique de la littérature syriaque ne doive fournir encore nombre de renseignements précieux.

III. LES ACTES CONCILIAIRES ET LES DOCUMENTS ANNEXES. — C'est au concile d'Éphèse que s'est déroulée la péripétie capitale de la « tragédie » de Nestorius. Comment sommes-nous renseignés sur ce qui s'est passé à cette assemblée? Comment ont été renseignés et les contemporains et leurs successeurs immédiats? Question de capitale importance et que des travaux récents viennent d'éclairer d'un jour tout nouveau. Voir les préfaces d'E. Schwartz aux divers volumes du t. Ier des *Acta conciliorum œcumenicorum* et sa dissertation : *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, dans *Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss.*, t. XXX, fasc. 8, Munich, 1920.

Les recueils conciliaires imprimés, y compris celui de Mansi, risquent de donner des événements qui se sont déroulés à Éphèse une idée inexacte. Leurs auteurs ont réparti, un peu à leur gré, et en s'inspirant de considérations historiques plus ou moins justifiées, les matériaux qu'ils empruntaient aux diverses collections manuscrites que le hasard leur avait mises en main. Or, ces collections anciennes, grecques ou lati-

nes, ne peuvent être considérées comme des reproductions telles quelles des procès-verbaux authentiques et des pièces annexées. Chacune de ces collections possède son caractère spécial; elle choisit et groupe les diverses pièces à sa disposition suivant une idée directrice particulière. Le premier devoir qui s'impose est donc d'étudier d'abord en elle-même chacune de ces collections, d'en déterminer l'esprit et la tendance; c'est plus tard seulement qu'il sera possible de remonter plus haut et de se rapprocher des procès-verbaux eux-mêmes.

Une seconde remarque s'impose. Il n'y a pas eu, à l'été de 431, *un*, mais bien *deux* conciles d'Éphèse, assemblées rivales et qui se sont mutuellement condamnées. Voir ci-dessous, col. 114 sq. « Il y a donc eu, comme le fait remarquer Ed. Schwartz, deux séries d'actes qu'il eût été nécessaire de rédiger en un seul *corpus*, si l'on avait voulu donner du concile une image vraiment exacte. Mais telle n'était pas, loin de là, l'intention de ceux à qui est due cette ancienne collection (cyrillienne) où ont puisé, comme à une source commune, les collections actuellement existantes. Ceux qui sont demeurés vainqueurs, Cyrille et ses partisans, ont fait un choix dans les pièces et mis en œuvre celles qui paraissaient devoir servir leur dessein et montrer à l'empereur, qui d'abord ne leur était pas favorable, que le concile des Orientaux manquait totalement d'autorité. » *A. C. O.*, I, 1, 4, préf., p. XX. Ainsi, tels qu'ils nous sont conservés, les actes sont essentiellement des actes cyrilliens; mais, à ces actes, des compilateurs ultérieurs ont ajouté un certain nombre de pièces qui avaient figuré au dossier du concile oriental. De ce dernier, les actes ont disparu comme tels, mais une partie s'est conservée de façon indirecte. C'est par eux que nous devons commencer.

1° *RELIQUIÆ du concile oriental.* — Quelques années après le concile d'Éphèse, peut-être seulement après 448, le comte Irénée, un fervent ami de Nestorius, entreprenait de réhabiliter l'archevêque déposé et les quelques évêques qui avaient, en fin de compte, partagé son infortune. Usant du même procédé littéraire qu'avait jadis mis en œuvre saint Athanase, il recueillait le plus grand nombre possible de documents officiels et les reliait par une série de remarques et d'introductions; le tout formait le livre qu'il intitulait : *Tragédie*. Les procès-verbaux du concile oriental lui fournissaient, comme de juste, des documents importants; mais il utilisait aussi de nombreuses pièces relatives aux tractations qui amenèrent l'accord de 433. Cette *Tragédie* est perdue en tant que telle; mais elle a été utilisée, d'abord peu de temps après son apparition, par Nestorius lui-même, dans le *Livre d'Héraclide*, puis, un siècle plus tard, par le diacre romain Rusticus, neveu du pape Vigile, et défenseur acharné des Trois chapitres. Durant son long séjour à Constantinople, entre 547 et 553, puis à une date ultérieure qu'on ne peut préciser, Rusticus avait entrepris de faire une nouvelle traduction des actes du concile de Chalcédoine. Ses recherches dans la bibliothèque du couvent des acémètes le firent tomber sur des textes nouveaux relatifs au concile d'Éphèse, particulièrement sur la *Tragédie* d'Irénée. Il résolut alors de publier également une nouvelle édition latine des actes du concile de 431. Prenant comme point de départ la collection latine déjà existante que nous désignerons sous le nom de *Collectio Turonensis* (ci-dessous, col. 90), il la suppléementa largement en empruntant de très nombreuses pièces au livre d'Irénée. Sans doute son dessein est tout différent de celui du comte. Irénée voulait innocenter Nestorius; Rusticus veut défendre la mémoire de Théodoret, en prouvant que celui-ci s'est dégagé à temps de la doctrine de son ami; il n'hésite pas, pour arriver à ce résultat, à accuser Irénée de falsification. Ainsi fut rédigé le *Synodicon* de Rusticus, que l'on appelle d'ordinaire le *Synodicon casinense*, du nom de la bibliothèque du Mont-Cassin qui en a conservé le meilleur exemplaire. Les pièces qui y figurent, à partir du n. LXXVII, proviennent, pour la plus grande partie, du livre d'Irénée et donc indirectement du dossier du concile oriental.

Ces pièces ont été éditées pour la première fois par Christian Lupus (Wolf) : *Ad Ephesinum concilium variorum patrum epistolæ*, Louvain, 1682, édition extrêmement défectueuse; Baluze n'ayant pu obtenir communication du manuscrit utilisé par Lupus, s'est contenté, bien qu'il se rendît compte des fautes de l'édition *princeps*, de reproduire celle-ci dans sa *Nova collectio conciliorum*, Paris, 1683, en lui donnant le titre, qui, malgré son inexactitude, est demeuré longtemps classique : *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi*. C'est cette édition de Baluze qui est réimprimée dans Mansi, *Concil.*, t. V, col. 731-1022, et dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 551-864. Il faut désormais utiliser l'édition Schwartz, *A. C. O.*, I, 4 : *Collectionis Casinensis sive synodici a Rustico diacono compositi pars altera*, 1922-1923; voir tout spécialement la préface.

2° *Actes du concile cyrillien.* — Bien qu'ils soient mieux conservés dans l'ensemble, ces actes sont eux-mêmes incomplets. La comparaison entre les diverses collections fait ressortir de-ci, de-là, des lacunes qui ne sont pas sans importance. Seule, par exemple, la *Collectio Athenensis* récemment découverte a conservé en grec les résolutions relatives aux messaliens ou à la question de Chypre. Nous savons d'autre part qu'il a été question au concile des pélagiens (voir col. 116); or il n'y a aucune pièce sur leur compte.

Par contre les compilateurs de ces collections ont grossi leur dossier en joignant aux extraits plus ou moins larges, plus ou moins fidèles, des procès-verbaux conciliaires, un certain nombre de documents destinés à éclairer et les origines du conflit et les suites de la dissension qui se manifesta à Éphèse entre orientaux et cyrilliens. C'est ainsi que sont passés, dans plusieurs recueils, des ouvrages considérables de saint Cyrille. De là une division ternaire de toutes les collections tant soit peu complètes : 1. Pièces relatives aux discussions qui ont précédé et rendu nécessaire le concile. — 2. Documents relatifs au concile lui-même. — 3. Les suites du concile jusqu'à l'accord de 433. Cette division est fort ancienne; elle se trouve déjà dans la traduction latine dite *Turonensis*, antérieure à 553; mais on peut remonter beaucoup plus haut. Quand il rédigeait le *Livre d'Héraclide*, Nestorius avait entre les mains des actes du concile, mis en circulation par les cyrilliens, qui affectaient déjà cette forme. — Il nous reste à indiquer brièvement les principales collections grecques et latines, en renvoyant pour le détail aux diverses préfaces de Schwartz.

1. *Les collections grecques.* — Elles se ramènent à trois : la *Collectio Vaticana* = V, a été publiée au complet dans *A. C. O.*, I, 1, *Acta græca*, fasc. 1-6, 1927-1928, correspondant, mais parfois avec de notables interversions, au texte grec imprimé dans Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 577-1478, t. V, col. 1-445 (voir le tableau comparatif, vol. 1, fasc. 1, p. XX-XXIV); — la *Collectio Seguieriana* = S (ainsi nommée d'après le *Coislin. 32*, provenant du chancelier Séguier); — la *Collectio Atheniensis* = A, contenue dans le manuscrit *9* de la bibliothèque de la Χριστιανικὴ ἀρχαιολογικὴ Ἑταιρία d'Athènes. Ces deux dernières seront publiées au fasc. 7; un aperçu très suffisant de leur contenu est donné dans l'*Abhandl.* de l'Académie

de Munich signalée plus haut, pour A, p. 4-79, avec *in extenso* toutes les pièces encore inconnues en grec, pour S, p. 82-90, avec renvoi aux textes déjà édités.

L'étude des caractères communs et des particularités de chacune de ces séries, nous entraînerait en des développements qui seraient ici hors de propos. Disons seulement que V se présente comme la plus considérable; que S et A (qui ont des caractères communs) se sont complétées en intercalant, de-ci de-là, des pièces empruntées a V, mais que A possède aussi, pour son compte, des pièces inconnues aux deux autres, soit entièrement nouvelles, soit connues seulement en latin. Le caractère commun le plus curieux de ces trois collections consisterait, d'après Schwartz, en ceci : nos trois sources font suivre immédiatement le procès-verbal de la session du 22 juin par le procès-verbal de la session du 16 juillet, sans intercaler entre deux, comme l'exigerait la suite historique, le procès-verbal de la session des 10-11 juillet, tenue après l'arrivée des légats romains. Ce dernier est reporté plus ou moins loin après celui de la session du 16 juillet. Quelles que soient les raisons de ce renvoi, il faut en conclure que les compilateurs ne partaient pas directement des procès-verbaux authentiques pour faire leur travail, mais qu'ils manipulaient ces pièces, comme toutes les autres qu'ils faisaient entrer dans leur travail. Et cela montre en définitive la prudence avec laquelle il faut reconstituer, tant la suite du concile que la physionomie des diverses séances.

2. *Les collections latines.* — Depuis qu'il n'est plus possible d'attribuer à Marius Mercator l'ensemble des pièces constituant la *Collectio palatina* (ci-dessus, col. 79), on ne peut plus dire que les latins aient eu de bonne heure une tradition écrite de ce qui s'était passé au concile d'Éphèse. Les *Gesta Ephesena* qui figurent dans ladite collection, n. 38, édit. Schwartz, p. 85-116, appartiennent à une des compilations latines qui se sont multipliées au VIe siècle. Marius Mercator n'avait fait connaître à l'Occident qu'un tout petit nombre de documents relatifs au concile d'Éphèse.

Les événements d'Éphèse et de Constantinople, la déposition de Nestorius, l'ordination de Maximien ont été connus à Rome par le rapport d'envoyés qui ne s'est pas conservé (col. 119); la conclusion de l'accord de 433 l'a été par les diverses synodales grecques. Mais nous ne pouvons démontrer la présence aux archives romaines que de deux documents traduits en latin : les deux lettres de saint Cyrille Καταφλυαροῦσι (*Obloquuntur quidam*) et Εὐφραινέσθωσαν (*Lætentur cæli*). La traduction latine de ces deux pièces est antérieure au concile de Chalcédoine. Mais, somme toute, l'Occident à la fin du Ve siècle ne savait que très peu de choses sur les événements d'Éphèse. C'est ce que montre la petite préface que met Denys le Petit à la traduction des anathématismes cyrilliens : « ceux-ci, dit-il, sont encore inconnus aux latins », *P. L.*, t. LXVII, col. 11. Le début du VIe siècle, avec la fin du schisme acacien et la controverse théopaschite, amène, en Occident, un renouveau d'intérêt pour les questions christologiques et, naturellement, pour le concile d'Éphèse. C'est alors que commencent les traductions partielles ou totales des actes. On débute par le procès-verbal de la session du 22 juillet 431 (dite *Actio Charisii*), procès-verbal dont l'histoire est extrêmement complexe; on traduit d'autres pièces, telle l'*Apologie* de Cyrille contre Théodoret pour la défense des anathématismes, les instructions données par les Orientaux à leurs mandataires (cf. Mansi, t. IV, col. 1400). Un peu plus tard, quand déjà ont commencé les controverses origénistes et les assauts contre les Trois chapitres, l'anonyme rédacteur de la *Collectio palatina* rassemble en un *corpus*, avec les œuvres de Marius Mercator, un certain nombre de pièces relatives au concile d'Éphèse, en particulier le procès-verbal de la session du 22 juillet, et les documents relatifs à la controverse entre saint Cyrille et Théodoret. Sur cette *Collectio palatina*, voir *A. C. O*, t. I, vol. 5, pars 1, préface.

Ces efforts divers montrent bien qu'on sentait le besoin d'une traduction intégrale des actes grecs; celle-ci fut réalisée dès avant 553 (?) dans la collection qu'à la suite de Maassen, E. Schwartz appelle la *Collectio Turonensis*. Description dans Maassen, *Gesch. der Quellen... des canon. Rechts*, t. I, p. 722-727, et dans Schwartz, *Abhandlung*, p. 108 sq. C'est cette collection que Rusticus amendait dans son *Synodicon*, en la complétant par des pièces fournies par la *Tragédie* du comte Irénée (ci-dessus, col. 87).

Entre la *Turonensis* et le *Synodicon* prend place une autre collection d'un caractère particulier, que Maassen, *ibid.*, p. 727, a désignée sous le nom de *Veronensis*, et dont Schwartz a donné une édition complète, *A. C. O.*, t. I, vol. 2. Beaucoup plus courte que la *Turonensis*, dont elle dérive, elle poursuit un but très spécial : elle entend prouver que, soit dans l'affaire de Nestorius, soit dans la querelle avec Jean d'Antioche, saint Cyrille avait été entièrement d'accord avec le Siège apostolique. Aussi donne-t-elle un certain nombre de lettres du pape Célestin que ne connaissent ni les collections grecques, ni les autres recueils latins.

Ces brèves indications doivent suffire pour faire comprendre la complexité du problème que pose la transmission à la postérité des actes du concile d'Éphèse, et des documents qui, de bonne heure, y ont été annexées.

II. LA CRISE NESTORIENNE. — Le 10 avril 428, le prêtre Nestorius est solennellement intronisé sur le siège de Constantinople; dès l'année 429, la manière dont il expose le dogme des deux natures en Jésus-Christ soulève des protestations à Constantinople même, mais surtout à Alexandrie, qui alerte Rome. Dans les derniers mois de 430, les choses ont pris un tel pli qu'un concile devra se rassembler à Éphèse à l'été de 431. Nestorius y est déposé; mais, si ses amis eux-mêmes passent condamnation sur la manière inopportune et dangereuse dont il a exposé ses idées, ils ne laissent pas de maintenir ce qu'il y avait en celles-ci de défendable. La personne de l'archevêque de Constantinople est sacrifiée, mais saint Cyrille est obligé de faire à la doctrine que Nestorius croyait représenter des concessions qui ne sont pas de pure forme. Telle se précipite, en quelques années, la « tragédie » de Nestorius.

I. LES ORIGINES DE LA CRISE. — Comme son grand prédécesseur Jean Chrysostome, Nestorius est antiochien d'origine. Quelles circonstances l'ont amené à Constantinople, comment s'y est-il heurté très vite à des difficultés analogues à celles qu'avait rencontrées son saint compatriote?

1° *Origines de Nestorius; sa formation; son élection à Constantinople.* — Nestorius est né à Germanicie, dans la Syrie euphratésienne, à une date qu'il est impossible de préciser dans le dernier quart du IVe siècle. Les légendes syriaques sur l'origine persane de sa famille, sur sa parenté avec Théodoret, paraissent être des interprétations postérieures de ces deux faits, que l'enseignement de Théodoret avait des accointances avec celui de Nestorius, et que ce dernier est devenu l'éponyme de l'Église persane. De bonne heure, il eut le goût de la vie monastique et entra au couvent d'Euprépios, aux portes d'Antioche; il a dû y connaître Théodoret et Jean, le futur patriarche d'Orient. Mais il semble difficile qu'il ait pu y être

l'élève de Théodore, lequel, dès 392, était évêque de Mopsueste. Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas subi profondément l'influence de « l'Interprète ». Nous ignorons la date de son ordination comme diacre, puis comme prêtre; nous savons seulement qu'il s'acquit très vite à Antioche une grande réputation d'orateur. De cette éloquence les sermons sur les tentations du Christ nous donneraient quelque idée, *Héracl.*, p. 338-358; ils pourraient être de l'époque antiochienne. Moins oratoires peut-être que ceux de Chrysostome, ils témoignent d'une fine psychologie, d'un haut souci de la vraisemblance dans l'interprétation de l'Écriture, du désir d'appliquer sans cesse l'enseignement sacré à la formation morale des auditeurs; ils n'ont point été jugés indignes de figurer parmi les sermons de la « Bouche d'or ».

Cette éloquence était connue au loin, et jusqu'à Constantinople même, tant par la renommée que par la mise en circulation de plusieurs de ces sermons. Voir Gennade, ci-dessus, col. 77. On ne s'étonnera donc pas trop de voir la cour renouveler pour Nestorius, en 428, le geste qu'elle avait fait pour Chrysostome en 397, en appelant le prédicateur antiochien sur le siège de la ville impériale. Il s'agissait de terminer les compétitions qui mettaient aux prises le prêtre Philippe de Sidè et Proclus, évêque en disponibilité de Cyzique. Voir *Héracl.*, p. 244. Nestorius se rendit aux instances de Théodose II, et prit sans tarder le chemin de la capitale. *L'Histoire* de Barḥadbešabba le fait passer auparavant à Mopsueste, où Théodore lui aurait donné des conseils de modération. *P. O.*, t. IX, p. 517; mais le vieil évêque était-il encore en vie à ce moment?

2° *Les premières difficultés.* — De cette modération d'ailleurs, Nestorius aurait eu bien besoin; il arrivait dans un milieu difficile, où l'on prendrait volontiers ombrage de sa qualité d'étranger, où l'on discuterait sans ménagement ses démarches, ses discours. Or ce fut cette modération qui lui fit le plus défaut. Très frappé, dès son arrivée, par la tolérance que l'on affichait à l'endroit des dissidents, il entreprit d'y mettre bon ordre. Le 30 mai 428, un long édit impérial, dont il est difficile de lui retirer la responsabilité, prescrivait à l'endroit des diverses sectes des mesures variables dans leur rigueur, mais toutes fort pénibles. *Cod. Theodos.*, XVI, v, 65, édit. Mommsen, p. 878-879. En fait, ariens, novatiens, macédoniens, quartodécimans furent inquiétés, soit dans la capitale, soit en banlieue. Avec les enchevêtrements d'intérêts et de relations qu'amène la grande ville, tout ceci ne pouvait manquer de susciter en certains milieux des réclamations plus ou moins vives et quelque agitation. Sur ce point amis et ennemis de Nestorius sont d'accord.

Pour soutenir une telle attitude, l'appui de la cour était indispensable. La cour, c'était Théodose II, prince faible et versatile; mais c'était surtout la sœur de l'empereur, Pulchérie. Or, il paraît bien que, de bonne heure, Nestorius en vint à des mesures maladroites qui mécontentèrent celle-ci. D'une certaine façon l'histoire de Jean Chrysostome allait recommencer. Sur les froissements entre l'archevêque et l'Augusta, nous sommes renseignés surtout par les dires de Nestorius lui-même qu'il convient de n'accepter qu'avec circonspection, *Héracl.*, p. 89 (cf. *Lettre à Cosme*, *ibid.*, p. 363-364; Suidas, au mot *Pulchérie*); mais la façon dont les ennemis de Nestorius réclameront plus tard l'appui de Pulchérie donne quelque créance à ces dires. Dans sa lutte contre la cour, Jean Chrysostome du moins avait pu compter sur le populaire. Or Nestorius, par la sévérité de ses protestations contre certains divertissements publics, semble s'être retiré partiellement cet appui. *P. O.*, t. IX, p. 522, 528. Pourtant il ne faut rien exagérer; beaucoup de personnes à Constantinople goûtaient l'éloquence du nouveau prélat, son austérité, ses désirs de réforme; le souvenir de Jean Chrysostome n'était pas entièrement disparu; peut-être Nestorius parla-t-il déjà de l'apothéose définitive de l'évêque martyr. Ceci était fait pour lui gagner de très chauds partisans.

3° *Les premières discussions théologiques.* — Somme toute, les premières difficultés rencontrées par Nestorius à Constantinople ne dépassaient donc pas la moyenne de ce qu'un nouveau venu est en droit d'attendre. S'il était un point sur lequel l'archevêque se crût à l'abri de tout soupçon, c'était à coup sûr la pureté et l'orthodoxie de sa foi. *Omnem rem facilius contra me ab hominibus putabam moveri posse, potius quam calumniam veluti de pietate fidei recta non saperem*, écrira-t-il plus tard à Jean d'Antioche. Loofs, *Nestoriana*, p. 183. C'est sur ce chapitre pourtant qu'il allait être attaqué.

C'est qu'en réalité Nestorius apportait dans la capitale une doctrine théologique et surtout christologique, dont l'expression maladroite et intempestive ne pouvait que choquer des esprits habitués à d'autres formes de pensée et d'expression. Sur cette doctrine de Nestorius, nous reviendrons plus en détail dans la troisième partie, disons seulement ici ce qui la caractérise. C'est l'affirmation dans le Christ des deux natures, divine et humaine, complètes en leur essence et en leurs opérations — affirmation à coup sûr très orthodoxe, mais qui n'est pas toujours suffisamment corrigée, chez lui, par le souci de mettre *in tuto* l'union intime de ces deux natures. La préoccupation louable d'attribuer à chaque nature ce qui lui appartient et de lui attribuer cela seul, engage trop souvent Nestorius (comme tous les autres antiochiens, d'ailleurs) à insister avec force sur la dualité qu'on doit reconnaître dans le Christ, et à laisser dans l'ombre l'unité foncière qu'il faut également confesser. Pour peu que la terminologie demeure imprécise, pour peu que, dans le feu de la discussion ou du discours, l'orateur qu'il est ne se garde pas suffisamment, il en vient à des mots regrettables que les partisans d'une autre conception pourront interpréter défavorablement. Allons plus loin : ces mots, ces traits, ne seraient-ils pas l'expression d'une pensée qui n'a pas encore trouvé son équilibre définitif?

Et c'est sur des questions de mots que le conflit va s'engager. Spontanément ou provoqué par un différend qu'on lui soumet (lettre à Jean d'Antioche, *Nestoriana*, p. 185), Nestorius s'exprime avec quelque désinvolture sur l'appellation de *Théotokos* décernée à Marie. De prime abord, il a déclaré que c'est là un terme d'origine hérétique, qu'il sue l'arianisme et l'apollinarisme. Puis, ayant concédé que le terme, convenablement expliqué, peut à la rigueur s'employer, il revient lourdement, *ex professo*, sur ces discussions théologiques dans une prédication spéciale. *Serm.*, IX, *Nestor.*, p. 249-264. Il en fallait beaucoup moins pour ameuter contre l'orateur la piété populaire et l'indignation des moines. Quoi qu'il en fût de ses origines, le terme de *Théotokos* avait été employé par des auteurs fort catholiques; moyennant une explication très obvie et susceptible d'être comprise des plus bornés, il sous-entendait simplement le fait de la divinité de Jésus, et il faisait rejaillir sur la mère une partie du légitime honneur dû au fils. A tort ou à raison, l'archevêque voulut voir dans la persistance de certaines personnes à l'employer un indice d'une hétérodoxie foncière. L'arianisme, pensait-il, n'était pas mort, qui n'attribue au Verbe qu'une génération temporelle et une divinité de seconde majesté. Cette naissance de Dieu

dans le temps, que le *Théotokos* supposait à ses yeux, cette mort de Dieu qui en était la conséquence ne s'apparentaient-elles point aux divagations de l'hérésie, pire que cela, aux fables de l'hellénisme? Au vrai, ce n'était d'ailleurs pas ce danger qui était le plus grave, mais le monophysisme larvé (Nestorius disait l'apollinarisme) dont on verra bientôt qu'il n'était pas une invention de l'archevêque. De ce monophysisme le *Théotokos* et son symétrique, le *Deus passus*, paraissaient au disciple de Théodore un vestige très assuré.

A ces soupçons Nestorius donne libre cours en plusieurs sermons. Il sent que l'opinion se cabre, il ne fait qu'insister davantage. Voir *Serm.*, x, *Nestoriana*, p. 264-267; on chuchote en divers lieux que l'évêque ne croit pas à la divinité du Christ, qu'il fait de Jésus un homme ordinaire, ψίλος ἄνθρωπος, p. 284, et lui de répliquer que le peuple a de la piété peut-être, mais, que faute d'avoir été bien instruit par ses pasteurs, il manque de précision en la doctrine, p. 283. Or, voici qu'un de ces pasteurs relève le gant. Proclus, le candidat malheureux au siège de Constantinople, dans un sermon prêché en présence même de l'archevêque exalte la sainte *Théotokos*, la gloire de sa maternité divine, insiste sur le fait qu'elle n'a pas enfanté un ψίλος ἄνθρωπος, que c'est vraiment Dieu qui est né d'elle. Texte dans les actes grecs d'Éphèse, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 103; *P. G.*, t. LXV, col. 680. Et Nestorius prenant, suivant la coutume, la parole après l'orateur se croit obligé d'affirmer à nouveau sa juste, mais combien inopportune distinction. *Serm.*, XXVII, *Nestoriana*, p. 337-341.

Ces manifestations oratoires ne vont pas sans de très graves inconvénients. Voici Nestorius engagé dans la voie des représailles; il accuse ses adversaires de manichéisme, fait condamner les plus ardents par le synode permanent, sévit durement contre des moines factieux. Et ce n'est pas seulement le monde religieux qui s'émeut. Au milieu d'un sermon, un laïque intervient pour crier sa foi à la deuxième naissance du Verbe, et cela amène quelque tumulte dans l'assemblée. S. Cyrille, *Adv. Nestor.*, I, 5, *P. G.*, t. LXXVI, col. 41 D; cf. Évagre, I, 9. Il s'agit peut-être, comme le dit Évagre, de ce même Eusèbe, qui deviendra plus tard évêque de Dorylée et qui, dans les derniers mois de 428 ou au début de 429, va se livrer à une manifestation beaucoup plus grave; il affiche un placard où il accuse nettement l'archevêque de renouveler « les erreurs de Paul de Samosate condamné 160 ans auparavant. » Pour que nul n'en ignore, il met en parallèle six propositions de Paul, six de Nestorius : elles rendent, dit-il, le même son, elles se heurtent les unes et les autres aux paroles formelles du symbole, aux enseignements de la vraie tradition dont l'archevêque aurait dû se pénétrer à Antioche même. Et le placard de qualifier tout simplement Nestorius de transgresseur de la foi, παραβάτης. Texte dans les actes grecs et la *Turonensis*, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 101-102; Mansi, t. IV, col. 1008.

Le grand mot est lâché; la funeste habitude d'étiqueter les particularités doctrinales sous des noms propres empruntés à l'histoire du passé, et forcément inadéquats, ne tardera pas à produire ses ordinaires conséquences. Pour la plupart de ceux qui vont désormais s'occuper de lui, Nestorius ne fait que renouveler l'adoptianisme du Samosatéen. Que l'archevêque fût très loin de cette pensée, ses protestations les plus expresses en font foi, et des gens comme Marius Mercator sont finalement obligés, quoi qu'ils en aient, d'en convenir. *Coll. Palat.*, 18, *A. C. O.*, I, 5, p. 28. Un laïque comme Socrates, y étant allé voir, reconnaît que l'accusation est sans fondement. C'est peut-être lui qui a dit sur tout ceci le mot le plus juste : « Nestorius, à mon sens, ne voulait répéter ni Paul de Samosate, ni Photin; il n'entendait pas dire que le Seigneur fût un homme ordinaire. Tout simplement il a eu peur d'un mot (le *Théotokos*) comme on a peur d'un diable qui sort de sa boîte, τὴν λέξιν μόνην ὡς τὰ μορμολύκια πεφόβηται. » *H. E.*, VII, XXXII, *P. G.*, t. LXVII col, 809 C.

Mais qu'on imagine des gens moins rassis, des gens intéressés peut-être à prendre en flagrant délit d'hétérodoxie le titulaire de Constantinople, des gens moins avertis de toutes les circonstances de fait, quelle impression leur produira cette étiquette désormais accolée au nom de Nestorius? C'est avec cette idée directrice qu'ils parcourront les œuvres déjà publiées de l'archevêque, celles que, dans son imprudence, il va mettre bientôt en circulation. Et cette idée éclairera les passages douteux ou amphilologiques, rejettera dans l'ombre de très plausibles explications; voici que de toutes parts surgira de ces pages le spectre du vieil adoptianisme, l'idée des deux Christs : l'homme-Jésus d'une part, et de l'autre, le Verbe éternel qui l'anime et l'inspire, sans qu'il y ait entre ces deux *individus* autre chose qu'un lien extrêmement fragile qui menace à tout instant de se rompre.

II. L'INTERVENTION DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE. — S'il était un endroit où la théologie de Nestorius était bien incapable de trouver audience, c'était à coup sûr Alexandrie. A peine saint Cyrille eut-il connaissance des agitations dogmatiques de Constantinople, que son sens catholique s'alarma. Diverses raisons, qu'il convient de préciser, l'engagèrent en des démarches de la dernière gravité.

1° *Raisons de l'antagonisme entre saint Cyrille et Nestorius.* — Ce n'est pas ici le lieu de rechercher quelles étaient au juste les idées que se faisait saint Cyrille de la personne du Christ, ni jusqu'à quel point son concept de l'ἕνωσις φυσική ou ὑποστατική (les deux mots s'équivalent pour lui) se raccordait à celui de « l'union hypostatique », tel que l'amenuisera au VI[e] siècle la théologie byzantine officielle. Mais il convient de remarquer que la formule en laquelle il exprimait ses concepts et qu'il avait, sans défiance, empruntée à des hérétiques, ne le préparait aucunement à entendre dans le bon sens les énoncés christologiques des antiochiens. Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, répétait-il, croyant redire un mot d'Athanase, mais s'exprimant en réalité dans la langue d'Apollinaire! Et quelque subtilité qu'il employât à se dire à lui-même et à redire aux autres que cette « unique nature » était double par quelque endroit, il lui était impossible de rendre superposable à cette formule celle des « deux natures » qui était le fond de la théologie antiochienne. « Une nature », dit Cyrille; « deux natures », disent Théodore et Nestorius, n'y a-t-il pas entre ces deux formules une antithèse fondamentale?

A la vérité ce ne seront pas, dès l'abord, ces expressions métaphysiques qui vont s'entrechoquer. C'est plutôt sur l'application à des cas d'espèces que la divergence éclatera. « Dieu est né, Dieu a souffert, Dieu est mort, la Vierge est mère de Dieu », non seulement Cyrille ne trouve aucun inconvénient à ces formules, mais il ne conçoit même pas que l'on puisse exprimer autrement cette vérité admise par tous, que Jésus est Dieu, et que ce Dieu a paru sur la terre en la condition de l'humanité; Jésus n'est-il pas l'*Emmanuel*, le Dieu avec nous? Et quand il entend Nestorius épiloguer et distinguer, rapporter cette naissance, ces souffrances, cette mort, toutes ces opérations en somme, à un principe *prochain* qui ne peut être le Verbe divin, Cyrille ne doit-il pas penser que l'archevêque de Constantinople retombe en cette

erreur déjà condamnée dès 362 au concile d'Alexandrie, et qui parle de deux Fils et de deux Christs? Comment le successeur d'Athanase ne s'alarmerait-il pas de la diffusion de semblables idées?

On dira peut-être que, se produisant sur le Bosphore, à bonne distance d'Alexandrie, les incartades de Nestorius ne tombaient pas, en somme, sous la juridiction de Cyrille. Ce serait oublier cette grande idée de l'interdépendance des Églises, si vivace dans l'antiquité et qui ne laisse pas un évêque, surtout l'évêque d'un grand siège, se confiner exclusivement aux limites de son diocèse. Et puis les relations étaient fréquentes entre la Corne d'or et le grand port des Bouches du Nil. Cyrille nous dit, et nous n'avons aucun droit de mettre en doute son affirmation, que des écrits venus de Constantinople où se discute le titre de *Théotokos* ont mis le trouble parmi ses moines. *Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXVII, col. 9 sq.; *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 10-23. N'avait-il pas quelque droit de prendre des renseignements sur l'origine de ces papiers suspects?

On aimerait pouvoir dire que ces raisons furent les seules qui entraînèrent le « pape » d'Alexandrie dans la lutte sans merci contre l'archevêque de Constantinople. En fait il y en eut d'autres, plus ou moins avouables, plus ou moins avouées. Depuis 380, en somme, une sourde lutte existait entre les deux grands sièges, lutte dont l'affaire de Maxime le Cynique et le drame de Jean Chrysostome ne marquent que les paroxysmes. Alexandrie, l'Église de saint Marc, se consolait difficilement de voir sa prépondérance, que justifiait son origine apostolique, mise en échec par les empiétements, vrais ou prétendus, de l'Église de la capitale. Et celle-ci, de son côté, entrait de plus en plus dans la voie qui conduirait son évêque jusqu'au titre de patriarche œcuménique! Cela aide à comprendre la conduite d'un Théophile à l'égard de saint Jean Chrysostome, et l'attitude d'un saint Cyrille à l'endroit de Nestorius. La comparaison entre les procédés de l'oncle et du neveu s'est présentée d'elle-même à la pensée d'Isidore de Péluse qui n'était pas, tant s'en faut, un adversaire de la théologie cyrillienne. *Syned.*, n. 80, 3. *A. C. O.*, I, 4, p. 9. Il ne doit pas être interdit à l'historien moderne de la signaler. Rien ne vaut le rappel du « Concile du Chêne » pour faire comprendre toute la complexité de la tragédie de Nestorius. Voir ici, t. VIII, col. 664 sq.

2° *Les premières démarches de saint Cyrille.* — 1. Alarmé par la diffusion d'écrits où la question du *Théotokos* était discutée — il s'agit, de toute évidence, d'un recueil de sermons de Nestorius où figurait sans doute le sermon IX — saint Cyrille écrit à ses moines, parmi lesquels des controverses théologiques ont éclaté, la longue épître dogmatique signalée plus haut. Avec une grande sûreté de doctrine, il établit que la Vierge a droit au titre de Mère de Dieu, que ce titre est traditionnel, que les arguments apportés pour le lui disputer témoignent chez qui les emploie d'une ignorance de la théologie, plus que cela, de pensées suspectes. Nestorius n'y est pas nommé, mais certains textes de ses sermons sont cités qui ne laissent aucun doute sur l'adversaire visé par saint Cyrille. La lettre doit avoir été écrite peu après Pâques 429.

Des copies de cette épître ne tardèrent pas à arriver à Constantinople, où Cyrille avait des chargés d'affaires (apocrisiaires) à demeure. Elles ne pouvaient que fortifier, surtout dans les milieux monastiques, l'opposition dont nous avons parlé. Était-ce avant ou après la manifestation d'Eusèbe, nous ne saurions le dire. Il est possible que le sermon X, *Nestor.*, p. 264 sq., soit une réponse indirecte à l'argumentation de Cyrille. Cette réponse manquait d'aménité: il y était question des bavardages des hérétiques et de leurs coassements de grenouilles, dont l'archevêque n'avait cure. Des gens bien intentionnés prirent soin que ces propos fussent entendus jusqu'à Alexandrie.

2. Avant même qu'on les y eût distinctement perçus, et sur de premiers renseignements encore incomplets, Cyrille s'adressait à Nestorius lui-même. *Epist.*, II, Ἄνδρες αἰδέσιμοι, *P. G.*, t. LXXVII, col. 40; *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 23. Modérée dans la forme, la lettre contient des imputations graves : «Les homélies mises en circulation ont laissé croire à plusieurs que, pour l'auteur, le Christ ne serait qu'un organe, un instrument de la divinité, un homme théophore (col. 41 A). On peut déjà parler d'un scandale universel, σκάνδαλον οἰκουμενικόν. Des textes du même genre, mis en circulation en Occident, ont mis en émoi le pape Célestin, qui s'est informé à Alexandrie de leur origine. Il est grand temps que l'archevêque de Constantinople coupe court à ces bruits fâcheux; qu'il reconnaisse son erreur en confessant que la Vierge est vraiment *Théotokos.* »

Cette lettre est de la fin de l'été 429. La réponse de Nestorius n'est guère qu'un accusé de réception. Aux insinuations de son collègue d'Alexandrie, il ne veut répondre que par l'assurance de son dévouement. L'expérience montrerait ce que valaient les protestations amicales qu'avait multipliées l'envoyé de Cyrille. *Inter Cyrilli epist.*, III, *P. G.*, col. 44; *A. C. O.*, *ibid.*, p. 25.

3. C'était presque la rupture entre Constantinople et Alexandrie. Et voici qu'un malheureux hasard allait ajouter aux raisons d'ordre théologique des considérations plus terre à terre. Comme, jadis, les Grands Frères étaient venus se plaindre à Constantinople des agissements de Théophile, ainsi des « victimes » de Cyrille venaient maintenant plaider contre leur archevêque. Quels étaient au juste leurs griefs, il nous est difficile de le dire. Le neveu de Théophile avait parfois la main lourde et, dans les années précédentes, l'administration impériale s'était plainte amèrement de ses abus de pouvoir. Dans sa deuxième lettre à Nestorius, *Epist.*, IV, Καταφλυαροῦσι, *P. G.*, col. 44; *A. C. O.*, p. 25, Cyrille affecte pour ces plaignants le plus grand dédain. Il était peut-être moins rassuré qu'il ne veut bien le dire; et dès sa première lettre il parle, col. 41 C-D, d'un livre composé par lui-même sur l'incarnation du Fils unique (περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς) qui, s'il venait à être publié, serait de nature, dit-il, à lui susciter des ennuis. Le *Livre d'Héraclide* insiste avec quelque lourdeur sur le fait que Nestorius aurait été appelé à dire son avis en cette affaire des clercs alexandrins, p. 92-93, et il y a dans une autre lettre de Cyrille une allusion transparente à toute cette histoire : les apocrisiaires alexandrins ont rédigé (d'ordre de Cyrille sans doute) une accusation doctrinale en règle contre Nestorius. Ils doivent surseoir à la remettre à l'empereur; leur attitude dépendra de celle que Nestorius adoptera lui-même dans le procès qui est soumis à la juridiction impériale, *Epist.*, X, *P. G.*, col. 68 CD; *A. C. O.*, p. 112. C'est dire que tout contribuait à empoisonner les rapports entre Constantinople et Alexandrie.

4. On comprend dès lors le ton de la lettre expédiée par Cyrille à Nestorius tout au début de 430, *Epist.*, IV, Καταφλυαροῦσι. L'évêque d'Alexandrie a maintenant parfaite connaissance des ripostes doctrinales passablement irrévérencieuses (voir ci-dessus), qui ont été faites de Constantinople à l'*Epistola ad monachos*; il sait d'autre part que les clabauderies de ses clercs ont trouvé écho dans la capitale, que Nestorius suit d'un œil intéressé la marche de l'accusation. Les deux points de vue se mêlent dans la lettre Κατα-

φλυαροῦσι, bien que la partie dogmatique y attire surtout l'attention. S'élevant d'ailleurs bien au-dessus de la question du *Théotokos*, Cyrille y définit son concept de « l'union hypostatique », y ébauche une théorie de la « communication des idiomes ». En dehors de cette ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, il ne voit pas de moyen d'éviter la doctrine hétérodoxe des deux fils. Col. 48 B. L'union des personnes, ἕνωσις προσώπων, préconisée par certains (lisez Nestorius), est nettement répudiée comme contraire à l'Écriture. Cyrille veut encore espérer que Nestorius, préoccupé de sauver la paix des Églises, se ralliera au *Théotokos* et à la formule de l'*union hypostatique*.

Or, à cette formule, telle qu'il la comprenait et quoi qu'il en fût de la pensée de Cyrille, Nestorius ne pouvait adhérer. C'était lui demander d'accepter, comme il le dira plus tard, « un monstre incompréhensible » et de rejeter la théorie dyophysite en laquelle il avait été élevé. Sa réponse, *Epist.*, v, Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις, *Nestor.*, p. 173 (cf. *P. G.*, t. LXXVII, col. 49), ne constitue pas seulement une fin de non-recevoir; c'est, en même temps qu'une critique du concept cyrillien, une justification par l'Écriture et le symbole de Nicée de sa propre terminologie. Seule l'expression de *Christotokos* appliquée à Marie, sauvegarde, sans qu'il soit besoin de commentaires, la doctrine des deux natures. L'union de celles-ci s'exprime au mieux, d'autre part, par le mot de συνάφεια (τὴν τούτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν); la comparaison évangélique du « temple et de celui qui l'habite » (cf. Joa., II, 19) est assez propre à la représenter; elle justifie une théorie assez particulière de la « communication des idiomes ». Redescendant de ces hauteurs, Nestorius termine sa lettre par une allusion désagréable aux soucis que se fait Cyrille. Tout va bien à Constantinople et les renseignements que l'on possède à Alexandrie se révèlent controuvés. La cour sait à quoi s'en tenir au point de vue dogmatique : « En somme on voit se réaliser chez nous le mot de l'Écriture : « La maison de Saül (= l'hétérodoxie, mais aussi Alexandrie) déclinait ; celle de David (= la saine doctrine, mais aussi Constantinople) se fortifiait. » La méchanceté était transparente; elle était à peine atténuée par les salutations d'usage qui terminaient la lettre.

5. Ainsi les choses prenaient, sur les rives du Bosphore, une tournure fort défavorable à Cyrille. Son administration y était épluchée et sa doctrine aussi. Nestorius lui mandait qu'un synode venait d'avoir lieu où les manichéens (lisez les monophysites) avaient été condamnés, que la cour s'y ralliait. Il était urgent de conjurer le péril. C'est à quoi travaille Cyrille dans les premiers mois de 430; il s'agit d'éclairer la cour sur la doctrine de Nestorius et sur celle qu'il professe lui-même; en même temps il faut s'assurer d'un appui en Occident : Rome va être alertée.

La plume à la main, Cyrille commence par dépouiller toutes les œuvres de Nestorius qu'il a pu se procurer, et constitue le dossier qui l'année suivante sera ouvert au concile d'Éphèse. Tous les passages, où son adversaire exprime une doctrine qui lui paraît suspecte, sont soigneusement rassemblés, puis chacun d'eux est examiné dans une petite dissertation, parfois assez prolixe, où Cyrille discute la position de Nestorius, en montre l'hétérodoxie ou tout au moins le danger, finalement lui oppose ses vues propres. Ainsi naquit le volumineux ouvrage intitulé dans la *Collectio Vaticana* (son seul témoin) : Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίρρησις ἤγουν οἱ πέντε τόμοι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, *A. C. O.*, I, 1, 6, p. 1-106; cf. *P. G.*, t. LXXVI, col. 9-248. A cette arme massive il en ajoute d'autres d'un calibre un peu moins considérable, plus spécialement destinées à la cour. A l'empereur lui-même il adresse le Λόγος προσφωνητικὸς περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως. *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 42-72; *P. G.*, *ibid.*, col. 1133-1200. Aux deux *Augusta*, c'est-à-dire à Eudocie, femme de Théodore et à Pulchérie, sœur de l'empereur, il dédie une *exhortation* de même titre, *A. C. O.*, I, 1, 5, p. 26-62; *P. G.*, *ibid.*, col. 1336-1420; une autre encore, bien longue, aux deux jeunes sœurs de Pulchérie, Arcadie et Marine, ταῖς εὐσεβεστάταις δεσποίναις, *A. C. O.*, *ibid.*, p. 62-118; *P. G.*, *ibid.*, col. 1201-1336. Jusqu'à quel point tous ces personnages étaient-ils capables de vérifier l'exactitude des citations qu'accumulait Cyrille, de suivre sa dialectique en tous les méandres de son argumentation, de s'élever aux concepts métaphysiques où se jouait sa pensée? Cyrille comptait-il sur quelque exégète pour diriger ses augustes lecteurs? Ou bien espérait-il seulement que l'ensemble de sa « défense » ferait impression par sa masse, « ce tir de barrage » pouvant enrayer l'action déjà déclenchée? Remarquons tout au moins que, dans ce volumineux courrier destiné à la cour impériale, l'évêque d'Alexandrie se maintient dans le mode irénique; il n'attaque pas directement Nestorius, il ne se défend pas lui-même, il expose avec sérénité sa propre pensée, et c'est ici peut-être que l'on en trouvera l'expressionn la plus spontanée. Sauf le monophysisme verbal, toujours sous-jacent à son vocabulaire, c'est d'excellente théologie.

Avec Rome, dont l'appui lui paraît indispensable, il va procéder autrement. *Epist.*, XI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 80-85; *A. C. O*, I, 1, 5, p. 10; elle doit être contemporaine des écrits précédents : printemps 430. C'est une accusation en forme qu'il dépose contre le titulaire de Constantinople, ses discours déplacés (ἔκτοπα), sa lutte contre le *Théotokos*, les troubles que son attitude a causés à Constantinople, leur retentissement en Égypte. Le tout est poussé très au noir. Constatant l'inutilité des efforts faits par lui pour ramener le calme, Cyrille demande conseil au pape. Mais, pour éclairer sa religion, il lui fait tenir tout un dossier de l'affaire : ses propres lettres sur la question, un recueil des homélies de Nestorius. Pour en faciliter l'examen, il prend soin d'y joindre les extraits qu'il en a faits (sans doute ceux qui sont réfutés dans l'*Adv. Nestorium*); ces extraits, pour plus de diligence encore, ont été traduits en latin. Il n'est pas interdit de faire remarquer le vague des accusations portées contre l'évêque de Constantinople : En dehors de la question du *Théotokos* présentée d'une manière fort sommaire, col. 81 B, on ne relève que cette vague réprobation : le Christ est blasphémé, δυσφημεῖται Χριστός, col. 84 C. Sans doute le dossier envoyé complétait-il ces informations. Et l'envoyé d'Alexandrie, Posidonius, devait fournir oralement les précisions nécessaires.

III. *L'INTERVENTION DE ROME.* — Ce n'était pas la première fois que Rome entendait parler de Nestorius; les renseignements divers qui lui étaient venus de Constantinople avaient inspiré au pape Célestin une vive défiance à l'endroit de l'archevêque. Augmentée par l'intervention de saint Cyrille et sans doute aussi par le rapport en règle déposé par le moine Cassien spécialement délégué à l'examen de l'affaire, cette disposition du pape lui dicte à l'automne de 430 un ultimatum adressé à Nestorius et dont les conséquences vont être incalculables.

1° *Attitude défiante du pape Célestin à l'endroit de Nestorius.* — Aussi bien l'archevêque de Constantinople, dans la première lettre qu'il avait adressée à Rome et dans celles qui suivirent, avait été on ne peut plus maladroit. *Epist.*, I, *Nestor.*, p. 165. Les évêques pélagiens déposés par Célestin s'étaient réfugiés en Orient; plusieurs d'entre eux, venus dans la

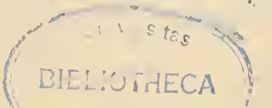
capitale, importunaient le pouvoir civil de leurs réclamations, et s'efforçaient de rallier à leur cause l'archevêque lui-même. Celui-ci demanda au pape, à plusieurs reprises, des explications sur leur affaire; il semblait ne pas exclure absolument l'hypothèse d'une injuste condamnation. Voir p. 166, l. 12 : *indignatio tua quæ contra eos* FORTE *probata est*, et cf. *Epist.*, III, p. 170, l. 17, *non condolere* (*eis*), *si* CALUMNIAM SUSTINENT, *durum et impium est*. A coup sûr, continuait-il, il n'entendait pas remettre en question le jugement pontifical; il voulait seulement le connaître, avec ses considérants, pour se faire à lui-même une religion. De tels mots arrivant à Rome, où l'on avait eu tant de peine à liquider l'affaire pélagienne, ne pouvaient qu'impressionner fâcheusement. Que serait-ce quand on apprendrait par Marius Mercator que Nestorius, insuffisamment renseigné sur le cas de Célestius lui avait envoyé un billet d'encouragement? *Epist.*, IV, *Nestor.*, p. 172; *Coll. palat.*, n. 35, *A. C. O.*, I, 5, p. 65. Et les sermons prêchés ensuite par lui contre les pélagiens n'atténueraient qu'insuffisamment cette regrettable impression. *Ibid.*, n. 30-34, p. 60-65.

Et puis dans les lettres qu'il écrivait à Rome, l'archevêque insistait plus que de raison sur les combats menés par lui à Constantinople contre un apollinarisme qu'il décrivait assez confusément. Ce qu'on retiendrait, c'était une charge assez vive poussée par lui contre le *Théotokos : (virginem) enim theotocon vocantes non perhorrescunt*, écrivait-il. *Nestor.*, p. 167, l. 5. A Rome l'on pensa qu'il n'y avait, dans cette appellation, rien de particulièrement « horrible », qu'elle était traditionnelle, que tout ce ramage mené contre elle pouvait provenir d'une théologie de l'incarnation mal assurée.

L'Occident avait connu, en effet, au cours des années précédentes une controverse théologique sur un sujet analogue. Si l'affaire de Léporius (voir ce mot, t. IX, col. 434) n'avait guère fait de bruit en dehors du midi de la Gaule et de l'Afrique, elle avait été suivie par un théologien qui possédait alors toute la confiance du Saint-Siège. Rome ne pouvait pas l'avoir entièrement ignorée, d'autant que Cassien avait trouvé le moyen de la bloquer avec la question pélagienne. Quand les premières rumeurs arrivèrent à Rome, sans doute au cours de 429, touchant les troubles de Constantinople, on décida de consulter le moine de Marseille. Sans doute on avait déjà connaissance du placard d'Eusèbe assimilant Nestorius à Paul de Samosate; on avait peut-être des renseignements de Marius Mercator qui brouillait l'histoire de Pélage, celle de Théodore de Mopsueste, celle de Nestorius; on avait enfin les ouvrages mêmes de ce dernier, car, pour que nul n'en ignorât, Nestorius avait pris soin d'envoyer au pape un recueil de ses homélies. Sur ce dernier point, voir la lettre de Célestin à Nestorius. Jaffé, *Regesta*, n. 374. C'est tout ce dossier qui dut être envoyé à Marseille, avec une lettre de l'archidiacre Léon, le futur pape. Cf. Ed. Schwartz, *Konzilstudien*, I, *Cassian und Nestorius*, Strasbourg, 1914, p. 1-17.

2° *Le rapport de Cassien*. — C'est le titre qu'il conviendrait de donner, semble-t-il, au traité intitulé : *De incarnatione Christi libri septem*. Texte dans *P. L.*, t. L, col. 9-272, et mieux dans le *Corpus* de Vienne, t. XVII, p. 235-391. Mais quel singulier rapport! Avec son tempérament de lutteur, le moine de Marseille comprend qu'on lui demande de descendre dans l'arène pour combattre une nouvelle hérésie et venger l'honneur du Christ outragé. Avec son âpreté de logicien, il entend qu'il s'agit d'établir la filiation entre cette aberration doctrinale et le pélagianisme qui préoccupe l'Occident, qui le préoccupe lui-même. Au lieu donc de renseigner ceux qui le consultent sur les tenants et aboutissants des problèmes soulevés, le voilà qui s'applique avant tout à « rendre l'affaire bien criminelle ». Une cascade de sorites lui permet d'établir que la doctrine pélagienne n'est au fond qu'un adoptianisme qui s'ignore, que Léporius a dû aux influences pélagiennes les fâcheuses théories dont il a su heureusement se guérir, que la même idée se retrouve dans les homélies de Nestorius. Et voici comme, en deux traits, Cassien esquisse la pensée de l'archevêque de Constantinople : « Jésus-Christ, né de la Vierge. est un homme ordinaire (*homo solitarius*); ayant pris le chemin de la vertu, il a obtenu par sa vie pieuse et religieuse, par la sainteté de son existence que la majesté divine s'unît à lui; sa dignité lui vient non pas de la splendeur de son origine, mais des mérites qu'il s'est acquis. Ce qu'il a mérité de devenir, les autres hommes peuvent aussi le mériter. » L. V, c. I, col. 95-96; cf. l. VI, c. XIV, col. 171 B, où le parallélisme entre Nestorius et les pélagiens est poussé jusqu'au paradoxe.

Il vaudrait la peine d'insister sur la christologie que Cassien développe en opposition avec ce qu'il pense être l'idée de Nestorius; on verrait que leur terminologie est sur certains points sensiblement identique, qu'en tout cas la pensée du moine marseillais est infiniment plus rapprochée de celle de Nestorius que des concepts cyrilliens. A coup sûr, si l'évêque d'Alexandrie avait eu entre les mains le *De incarnatione* de Cassien, il n'eût pas hésité à le classer parmi les productions de l'esprit « nestorien ». Fidèle en effet à la vieille terminologie occidentale, l'auteur n'hésite pas à désigner la nature humaine du Christ par le terme concret : *homo assumptus, homo dominicus, homo unitus Deo, homo susceptus*. Cf. col. 38 B, 39 A, 185 A, 236 B, etc. Et pour parler de l'union de cette nature avec le Verbe, il emploie sensiblement les mêmes expressions que Nestorius : *Deus natus* IN *homine*, col. 39 A, 183 B, etc.; *homini Deus compassus*, col. 185 A. Seulement il imagine que celui-ci ne fait descendre la divinité dans l'homme qu'au cours de la vie de Jésus, *tu in baptismo templum Dei* (*Christum*) *esse factum* (*asseris*), col. 171C, tandis que, pour son propre compte, il admet que cette descente a eu lieu dès la conception du Sauveur; pour un peu il avouerait qu'il n'y a entre les deux systèmes qu'une question de temps. Voir surtout l. I, c. VI, col. 44 : *Temporis ergo inter-nos forsitan putetur magis quam rei esse distantia, quia divinitatem quam nos* CUM *Domino Jesu Christo natam, tu postea dicas infusam*. Et il lui arrive d'exprimer l'idée de l'union entre les deux natures par l'unité de vertu et de majesté. Voir l. IV, c. VIII, et la très curieuse note d'Alard Gazet au bas de la col. 84. Sans doute, fidèle ici encore à la terminologie occidentale, il rejette l'expression « deux personnes », col. 144 B, avec la même énergie que Nestorius met à rejeter celle de « deux fils »; il parle de l'*una substantia*, col. 57 C : *in una eademque* SUBSTANTIA *Deum et Jesum esse credamus;* de l'*una persona*, col. 59 B : *ubi vides inseparabilem penitus Christi ac Dei esse substantiam, inseparabilem quoque agnosce esse* PERSONAM. Mais ses idées sont loin d'être claires et ses définitions sont vacillantes; il ne se défend ni contre l'absorption de la nature humaine dans la divinité, ni contre le monénergisme qui en est la conséquence, cf. l. III, c. III, où il s'agit, il est vrai, du Christ ressuscité. Loin de nous, l'idée de faire à Cassien un reproche de n'avoir pas anticipé les termes de la théologie postérieure; mais la même indulgence dont il a besoin aujourd'hui, il aurait pu la mettre à examiner les écrits qui lui étaient soumis. Chez Cyrille, chez Cassien, comme chez Nestorius, la terminologie se cherchait, les pensées elles-mêmes étaient hési-



tantes, il était donc indispensable de commencer par supposer la bonne foi de l'interlocuteur, son désir de tenir compte de tous les aspects du dogme révélé. Or aucun de nos auteurs n'a su s'établir en ces iréniques pensées. Retenons surtout qu'en faisant de Nestorius un adoptianiste dans le sens le plus fort du terme — ce qui était proprement une injustice — Cassien a embrouillé pour longtemps la question nestorienne.

3° *L'ultimatum du pape Célestin.* — Nous ne saurions dire à quelle date Cassien envoya au diacre Léon le rapport demandé. Le fait que le *De incarnatione* n'a pas la moindre allusion aux décisions prises à Rome en août 430, indique qu'il a été terminé avant cette date ou, du moins, avant que Cassien ait eu connaissance de l'événement. On peut supposer que, touché par l'invitation de Léon à la fin de 429, Cassien eut le temps de rédiger son travail dans les premiers mois de 430, et de l'expédier à Rome de façon qu'il y arrivât à l'été de cette même année, et au moment où parvenait à la curie la lettre d'accusation de saint Cyrille et les documents annexes.

C'est sur le vu de ces dernière pièces, en tout cas, que le pape porta son jugement. Il va sans dire que le diacre Posidonius, l'envoyé de Cyrille, donna à Célestin des précisions verbales sur l'affaire. Ainsi éclairé, celui-ci crut pouvoir se prononcer sans demander à Nestorius d'autres explications. On avait en main le recueil de sermons qu'il avait lui-même envoyé, celui que Cyrille transmettait. Les extraits faits par l'archevêque d'Alexandrie et traduits par lui en latin éclairaient suffisamment la religion de Célestin. Si le rapport de Cassien est arrivé à temps, il n'a pu qu'incliner dans le même sens le jugement du Siège apostolique.

Celui-ci fut porté en un synode romain sur lequel on est d'ailleurs très mal renseigné. Voir Jaffé, *Regesta*, p. 55; la référence essentielle dans Arnobe le Jeune, *Conflictus*, *P. L.*, t. LIII, col. 289. Remarquer au moins la citation faite par Célestin de l'hymne ambrosienne : *Veni Redemptor Gentium*, | *ostende partum Virginis*, | *miretur omne sæculum*, | *talis decet partus Deum.* Ces derniers mots furent ainsi commentés par le pape : *Numquid talis partus decet hominem?* Ils expliquent les mots relatifs au *virgineus partus* que l'on va trouver plus loin. Se référant, en somme, aux vieux docteurs latins, Ambroise, Hilaire, le pape enseignait la légitimité du *Théotokos;* en même temps il rappelait les condamnations expresses portées par son prédécesseur Damase contre la doctrine des « deux fils ». Diverses lettres, datées du 11 août, vont porter cette décision à la connaissance des intéressés.

Celle qui était adressée à Nestorius était fort sévère; elle l'accusait d'avoir voulu retrancher quelque chose à l'enseignement traditionnel, d'avoir manqué au respect dû à l'enfantement virginal. Une allusion à Paul de Samosate indiquait le sens dans lequel l'archevêque avait erré, bien que l'on ne précisât point qu'il eût enseigné une doctrine analogue. En tout cas l'Église romaine approuvait la foi de l'Église d'Alexandrie et, s'il voulait demeurer dans la communion de Rome, Nestorius, devrait s'y rallier : *nisi de Deo Christo nostro ea prædices quæ et Romana et Alexandrina et universalis Ecclesia catholica tenet... et hanc perfidam novitatem quæ hoc quod venerabilis Scriptura conjundit, nititur separare... aperta et scripta professione damnaveris, noveris ab universalis te Ecclesiæ catholicæ communione dejectum.* Un délai de dix jours, à compter du moment où il serait touché par la sommation, lui était imparti pour se mettre en règle. Jaffé, n. 374. On remarquera que le mot de *Théotokos* n'est pas expressément prononcé (il est seulement question du *virgineus partus);* l'injonction de ne point séparer ce que l'Écriture unit reste un peu vague; il faut y voir une allusion à la doctrine des « deux fils » que Cyrille reprochait à Nestorius.

La lettre destinée au clergé de Constantinople semble un peu plus nette; outre une allusion au *virgineus partus* et à la divinité du Christ que Nestorius compromet, on y trouve que l'archevêque : *humanam in Christo nostro* DISCUTIT *divinamque naturam, nunc solum hominem, nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, adsignans.* Et plus loin : *Aliter Christi Dei nostri tractat arcanum quam fidei nostræ patitur sacramentum,* avec un mot sur Paul de Samosate qui est assez révélateur. Plus précise est la partie canonique de la lettre : en s'excusant presque de ne pas avoir suivi l'ordre régulier (*dicat fortasse aliquis ordinem non esse servatum*), le pape se déclarait suffisamment informé par la relation alexandrine des événements de Constantinople; il cassait donc de son autorité les sentences d'excommunication portées par Nestorius et ses pareils, et annonçait que l'évêque d'Alexandrie avait reçu de lui pleins pouvoirs pour terminer rapidement l'affaire. Jaffé, n. 375.

Par une autre missive dont copie devait être envoyée à Jean d'Antioche, à Juvénal de Jérusalem, aux évêques de Thessalonique et de Philippe, Célestin prévenait les destinataires de la condamnation portée contre Nestorius: (*illum*) *a nostra communione secrevimus* (remarquer ce parfait), *quamdiu scriptura professionis emissa perversitatem quam cœperat docere condemnet et hanc de* VIRGINEO PARTU, *id est de humani generis salute fidem asserat se tenere quam secundum apostolicam doctrinam Romana et Alexandrina et catholica universalis Ecclesia tenet, veneratur et prædicat.* Il les avertissait, eux aussi, de la commission donnée à l'évêque d'Alexandrie. Jaffé, n. 373.

A saint Cyrille le pape ne croit pas nécessaire de fournir de bien longues explications. Les louanges qu'il donne à son zèle, à son orthodoxie suffisent évidemment pour lui tracer la voie. En pratique l'évêque d'Alexandrie agira comme *vices gerens* du Siège apostolique; il sommera Nestorius de condamner par écrit ses fâcheuses prédications, de se rallier à la foi que prêchent sur la naissance du Christ, *de nativitate Christi*, l'Église romaine, la sienne propre et toute la catholicité. Faute de s'être exécuté dans les dix jours, celui-ci serait considéré comme devant être éloigné par tous moyens du corps de l'Église, et Cyrille pourvoirait aux besoins de Constantinople : *sanctitas tua illi Ecclesiæ provisura a nostro eum corpore modis omnibus sciat esse removendum.* Jaffé, n. 372.

A lire nos quatre textes, on s'aperçoit que Célestin insiste particulièrement sur le *virgineus partus*. Il ne peut s'agir, à coup sûr, de l'enfantement virginal en tant que tel : nul n'en parle en toute cette affaire. La question est de savoir si celui que la vierge a enfanté est homme ou Dieu : « il n'est qu'un homme », faisait-on dire à Nestorius, *homo solitarius*, ψίλος ἄνθρωπος, et c'est bien l'idée que condamne Célestin : *nunc solum hominem, nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, adsignans.* Et les allusions au Samosatéen qui reviennent dans deux lettres confirment cette explication : le pape entend condamner une doctrine analogue à celle du vieil évêque d'Antioche. S'avançant un instant jusqu'aux confins de la métaphysique, il dénonce dans l'application de Nestorius à répartir entre deux sujets les opérations du Christ, une tentative d'écartèlement de la personne du Sauveur: *humanam* DISCUTIT *divinamque naturam; quod Scriptura conjungit nititur separare.* En définitive, quand il somme Nestorius de se rallier à la *foi* commune, le pape entend lui imposer la profession de la croyance en Jésus, Dieu et homme, et le rejet de ce qui pourrait compromettre l'unité

profonde du Sauveur. L'acceptation du *Théotokos* implicitement demandée, est, de cette profession, un cas particulier.

Ce dossier était remis à Posidonius qui le porterait à Alexandrie; Cyrille ferait tenir copie des lettres à tous les ayants cause. Rien de plus explicite que la délégation générale qui lui était confiée. De cette sorte de blanc-seing que lui donnait l'Église romaine, quel usage allait faire le patriarche d'Alexandrie?

IV. L'ULTIMATUM DE SAINT CYRILLE. LES DOUZE ANATHÉMATISMES.—Nanti de la commission romaine, Cyrille allait user de ses pouvoirs pour imposer à son adversaire non pas seulement la reconnaissance de la *foi* commune aux Églises d'Alexandrie et de Rome, mais l'adoption d'une *théologie* et d'une *terminologie* dont il estimait qu'elles étaient la sauvegarde de cette foi. A peine a-t-il émis cette prétention qu'il suscite de toutes parts en Orient la plus vive opposition. Le désordre étant à son comble, l'idée de concile déjà envisagée antérieurement va prendre corps et finalement s'imposer.

1° *Les douze anathématismes.* — Dès réception du courrier apporté par Posidonius, saint Cyrille, persuadé qu'il fallait faire diligence — peut-être avait-il vent de ce qui se passait à Constantinople, voir ci-dessous, col. 106 — rassemble le concile d'Égypte, lui communique les pièces reçues et lui fait approuver les termes de la sommation qu'il va expédier à Nestorius. Simple formalité d'ailleurs; la synodique transmise à Constantinople est exclusivement l'œuvre du patriarche. *Epist.*, XVII, Τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, *P. G.*, t. LXXVII, col. 104-121; *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 33-42, avec indication des textes latins parallèles. La date (30 novembre 430) indiquée par la *Veronensis* ne peut être celle de la réunion du concile; c'est la date de l'arrivée de la pièce à Constantinople.

Ce long document est de capitale importance. Le début justifie la démarche de Cyrille: en imposant à Nestorius la signature du formulaire joint, le patriarche d'Alexandrie ne fait qu'exécuter les ordres du pape. Le formulaire lui-même, long exposé théologique, se complète par douze anathématismes qui expriment sous forme tranchante les assertions plus longuement développées en celui-là. L'idée essentielle est de mettre *in tuto* l'unité de la personne du Sauveur, à l'aide d'expressions théologiques que Cyrille oppose à la terminologie employée par Nestorius. Cette unité est dite καθ' ὑπόστασιν, κατὰ φύσιν, assimilable à celle du corps et de l'âme; en d'autres termes, il n'y a qu'une seule nature ou hypostase (pour Cyrille les deux termes sont synonymes) du Verbe divin et de la chair animée. Il en résulte donc, qu'on ne peut et ne doit parler que d'un seul Christ, d'un seul Fils, d'une seule adoration s'adressant à l'unique Emmanuel. Il faut dès lors rejeter toute expression qui semblerait indiquer l'existence en Jésus de deux personnes, hypostases (ou natures); tout à fait impropre est le terme d'*inhabitation* du Verbe dans l'*homo assumptus;* insuffisante l'idée de συνάφεια; dangereuse celle de παράθεσις. Il faut éviter dans l'exégèse des paroles évangéliques tout ce qui tendrait à rapporter les opérations de Jésus à deux sujets distincts. Au contraire, il ne faut avoir aucun scrupule à tout rapporter au Dieu Verbe comme à l'unique hypostase. Rien n'empêche donc de parler des souffrances de Dieu, de la mort de Dieu, de la naissance de Dieu; et l'appellation de *Théotokos* donnée à Marie n'est qu'un cas particulier de cette « communication des idiomes » (le mot n'est pas prononcé mais l'idée est clairement exprimée). Parmi les anathématismes on remarquera surtout : le 3ᵉ, qui établit nettement l'équation union *hypostatique* et union *physique;* le 4ᵉ, interdisant de séparer les expressions évangéliques (et donc les opérations qu'elles rapportent) entre deux personnes ou hypostases; le 7ᵉ, particulièrement délicat pour la question de l'opération humaine du Christ : εἴ τίς φησιν ὡς ἄνθρωπον ἐνήργησθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸν Ἰησοῦν... ἀνάθεμα ἔστω; le 10ᵉ, qui touche au même problème et qui soulève encore d'autres difficultés; le 12ᵉ enfin exprimant que le Verbe a souffert dans la chair, a été crucifié dans la chair, a goûté la mort dans la chair.

Habitués que nous sommes à interpréter, plus ou moins consciemment, toutes ces formules d'après les concepts théologiques ultérieurs qui distinguent nettement *hypostase* et *nature*, nous pouvons difficilement « réaliser» l'impression que devait faire le document cyrillien dans les milieux orientaux. Il ne saurait être question de faire un crime à saint Cyrille de n'avoir pas prévu les précisions théologiques ultérieures. De fait, c'est sa terminologie surtout qui prête à confusion. Mais sa pensée elle-même, si elle est consistante quand on considère les concepts de *nature* et de *personne* du point de vue statique, est moins nette quand elle s'applique aux *opérations;* voir surtout les deux anathématismes 7 et 10. Et enfin des expressions comme celles de *Deus passus*, *Deus crucifixus*, même avec la correction de *carne*, prenaient en Orient une allure de défi. N'oublions pas que Rome elle-même sera longue à les accepter. Voir art. HORMISDAS, t. VII, col. 171, et JEAN II, t. VIII, col. 595.

Le courrier qui emportait d'Alexandrie l'ultimatum de saint Cyrille à destination de Nestorius, prit également les lettres de Célestin pour les deux titulaires de Jérusalem et d'Antioche, et une lettre personnelle de l'archevêque d'Alexandrie pour ces deux dignitaires, *Epist.*, XIII et XVI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 93, 104, une autre pour Acace de Bérée, doyen d'âge de tout l'épiscopat oriental, *Epist.*, XIV, col. 97. Ces trois lettres figurent aussi dans la *Vaticana*, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 92, 96, 98. Cyrille y expose sommairement l'affaire de Nestorius, envisagée du point de vue du *Théotokos*. Il n'y fait aucune allusion aux anathématismes et à la théologie qu'ils résument. C'est sur le vu de la lettre de Cyrille que Jean rédigea, pour la remettre au courrier qui continuait sa route vers Constantinople, une lettre pleine de sagesse adressée à Nestorius. *A. C. O.*, *ibid.*, p. 93-96; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1061. Il le conjurait, dans l'intérêt de la paix, de parcourir d'une âme sereine le dossier qui allait lui parvenir, en provenance de Rome et d'Alexandrie, de s'entourer, avant de répondre, de conseillers sincères et pacifiques. Au fait était-il besoin de tant réfléchir; il ne s'agissait en somme que de la réception du terme *Théotokos*, terme employé par des Pères orthodoxes, dont à coup sûr Nestorius partageait les idées. Ce n'était point palinodie de l'accepter après l'avoir combattu, puisqu'en somme l'évêque de Constantinople avait lui-même déclaré que le mot était susceptible d'une interprétation pieuse. A ses instances le patriarche joignait celles de divers évêques orientaux, parmi lesquels Théodoret, qui se trouvaient justement à Antioche. C'était assez lui dire que la théologie antiochienne ne répugnait pas au *Théotokos* convenablement expliqué. Mais qu'eussent dit tous ces Antiochiens, s'ils eussent eu connaissance du formulaire et des anathématismes imposés à la signature de Nestorius?

Pendant que Jean s'occupait de pacifier l'âme de Nestorius, Acace de Bérée s'employait de son côté à modérer l'ardeur de saint Cyrille. Avec douceur il insinuait qu'en ces questions difficiles, il fallait savoir ignorer, que les questions mêmes de terminologie n'étaient pas éclaircies, que sous des formules différentes pouvait se cacher l'expression d'une même

pensée, bref que, s'il convenait de se montrer intraitable en matière de dogme, la modération s'imposait à coup sûr dans les tractations personnelles. *Inter Cyrill. epist.*, xv, *P. G.*, t. LXXVII, col. 100; *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 99.

2° *L'ultimatum à Constantinople.* — Acace et Jean raisonnaient tous deux dans l'ignorance du contenu exact du formulaire adressé à Constantinople. Que serait la réaction de Nestorius quand il le connaîtrait?

Elle fut moins violente qu'on aurait pu l'attendre. Le courrier d'Alexandrie était arrivé dans la capitale le 30 novembre. Le 6 décembre, l'archevêque montait en chaire et prononçait un long sermon dogmatique dont Marius Mercator a conservé la traduction latine. *Coll. Palatina*, n. 23, *A. C. O.*, I, 5, p. 38-45; *Nestor.*, p. 297-313. Les allusions y sont transparentes à la tyrannie égyptienne, aux mauvais procédés dont Alexandrie a toujours usé à l'endroit de ses rivaux. Du moins, sur le point en litige, Nestorius *donne les satisfactions* qu'on pouvait attendre de lui. Sans doute, dit-il, le mot *Théotokos* a été de fait employé par les hérétiques, et dans un sens fâcheux. Il est susceptible néanmoins d'une interprétation orthodoxe quand on y ajoute, en parlant de Marie, le terme d'*anthropotokos;* le terme de *Christotokos*, proposé antérieurement, avait l'avantage de réunir en une seule appellation les deux idées qu'expriment respectivement le *Théotokos* et l'*anthropotokos*. Il coupait court aux erreurs de Paul de Samosate et de Photin, dont Cyrille d'ailleurs se représentait très inexactement les idées. Et cette petite leçon d'histoire terminée, l'orateur de reprendre pour son compte l'exégèse du *Verbum caro factum est*, ce fameux texte dont on avait prétendu l'accabler; avec précision il déclarait ne croire qu'en un seul Fils : « *Non aixi alterum filium aut alterum Deum Verbum, sed dixi Deum Verbum naturaliter et templum naturaliter aliud, filium conjunctione unum* : Je n'ai pas dit : autre est le fils, autre est le Verbe divin, mais bien par nature le Verbe est une réalité et par nature le temple en est une autre; mais il n'y a qu'un Fils par l'union des deux. » *Nestor.*, p. 308, l. 8. Il ne se dissimulait pas d'ailleurs les inconvénients de ces discussions théologiques, et terminait, comme il avait commencé, par un appel au Dieu de paix.

Le lendemain, après une conversation fort animée avec ses clercs dont fait mention une curieuse note du *Synodicon*, il revenait sur la question et faisait une déclaration encore plus explicite (deux textes latins, notablement divergents, l'un dans Marius Mercator, l'autre dans le *Synodicon*, *A. C. O.*, I, 5, p. 45-46, et I, 4, p. 6-7; reproduits sur deux col. dans *Nestor.*, p. 314-321). Le dogme essentiel, disait l'archevêque, le voici : affirmation de la Trinité consubstantielle, incarnation du Monogène, union ineffable de la nature divine avec la nôtre au sein de la Vierge, considération des deux natures dans un Fils unique : *Consubstantialis deiloquium trinitatis, unigeniti inhumanatio et divinæ naturæ ad naturam nostram in utero virginali unitio ineffabilis, duarumque in uno filio contemplatio naturarum* (texte du *Synod.*, d'après Schwartz, p. 6, l. 20). Le nom de Christ étant significatif des deux natures, quand nous appelons Marie *Christotokos*, nous disons à la fois qu'elle est *Théotokos* et *anthropotokos*. « Mais, puisque d'aucuns exigent une affirmation plus explicite, et qu'ils le font en fils de l'Église, exprimons-nous donc plus nettement encore; ce que tout à l'heure en un seul mot (*Christotokos*) nous prêchions de la sainte et bienheureuse Vierge, disons-le donc maintenant en nous servant de noms plus clairs. Oui, la sainte Vierge est mère de Dieu et mère de l'homme; mère de Dieu parce que le temple qui a été créé en elle par le Saint-Esprit, était uni à la divinité, mère de l'homme parce que Dieu a pris d'elle les prémices de notre nature : *Dei genetrix ideo quia illud templum quod in ea ex Spiritu Sancto creatum est, deitati erat unitum; hominis vero genetrix eo quod nostræ naturæ primitias assumpserit Deus.* » *Ibid.*, p. 7, l. 2-9. Comparer la première expression avec celle qu'emploie le *Tome à Flavien*, ci-dessous, col. 133.

Il nous paraît difficile ne de pas voir, en ces paroles, une réponse nette à l'ultimatum même de Rome. Que demandait Célestin? Des précisions sur le *virgineus partus*, sur la réalité de l'union en Jésus des deux natures divine et humaine. Ces précisions sur la *foi* sont données; à la vérité elles s'expriment en une *terminologie* fort différente de celle que prétendait imposer saint Cyrille, mais où Célestin se serait à coup sûr reconnu, que Cassien avait employée, que le fameux *Tome de Léon* reprendra partiellement. A la vérité encore, elles ne sont pas données par écrit, comme l'exigeait Célestin, et cette question de procédure a pu avoir une grande importance. Pourquoi Nestorius n'a-t-il pas adressé directement à Rome l'expression de sa foi? Peut-être estimait-il que la question relevait désormais du concile dont la convocation était décidée. Le fait que Rome n'a pas été prévenue de sa démarche de décembre 430 semble établi, mais quels problèmes tout cela soulève!

Même note apaisée dans la réponse de l'archevêque à Jean d'Antioche, dont le *post-scriptum* tout au moins a été écrit après le deuxième sermon, *Synod.*, n. 78 (3), *A. C. O.*, I, 4, p. 4; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 576. Nestorius mande à son ami, qu'il est parvenu à rallier à la doctrine exprimée dans le sermon dont il lui envoie copie, le clergé, le peuple, la cour. A peine dans le corps de la lettre une allusion à la « présomption égyptienne ». Aussi bien quelques mots indiquaient-ils que les choses prenaient une tournure fort différente de celle qu'escomptait Cyrille. Il est question d'un concile où Nestorius et Jean auront l'occasion de se rencontrer, où toutes les affaires religieuses seront ventilées, et Nestorius se réjouit par avance du succès de ce plan : *post paululum, si Deus voluerit, laudabitur circa istud quoque concilium !*

3° *L'idée du concile.* — Pour comprendre tout ceci, il est nécessaire de remonter à quelque mois en arrière, c'est-à-dire au moment où parvint à la cour impériale le volumineux dossier expédié par saint Cyrille. Voir col. 98.

L'effet avait été tout autre que ne l'attendait le patriarche d'Alexandrie, et sans doute Nestorius n'avait-il pas été étranger au revirement qui se constate. Menacé d'un procès pour raisons administratives devant le juridiction impériale (qui déférerait la cause, suivant les termes de la loi, à un tribunal d'évêques), Cyrille avait paru vouloir détourner le coup qui le menaçait par une diversion doctrinale. D'accusé il s'était transformé en accusateur. Nestorius dut faire remarquer que c'était là procédé courant de la part d'Alexandrie, que le moyen d'empêcher un nouveau « Synode du Chêne » c'était, prenant toutes les précautions nécessaires, de réunir un grand concile, où seraient étudiés et les questions de personnes et les problèmes dogmatiques qui y avaient été si malencontreusement rattachés.

Des mauvaises dispositions de Théodose à l'endroit de Cyrille témoigne une lettre impériale conservée dans les collections conciliaires. *Vatic.*, n. 8, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 73; Mansi, t. IV, col. 1109. On y rendait le patriarche responsable de l'agitation ecclésiastique qui régnait à Constantinople; on y dénonçait les manœuvres employées par lui, et l'on voyait une preuve de son caractère intrigant dans la manière

même dont il s'était adressé séparément à l'empereur et à Pulchérie, comme s'il avait voulu mettre la brouille dans la famille impériale. Un concile allait se rassembler où les questions théologiques seraient examinées, et il était bien entendu que les juges ne seraient pas seulement Cyrille et les siens, κριτὰς προκαθίσαι δεῖ τοὺς τῆς ἁπανταχοῦ προεστῶτας ἱεροσύνης, et que l'évêque d'Alexandrie, de gré ou de force, devrait en accepter les décisions. Des lettres ultérieures en régleraient le détail.

Mêmes idées dans une lettre de Nestorius au pape Célestin qui doit être du même moment, été de 430. L'archevêque, ignorant encore tout ce qui se passait pour lors en Italie, établissait à sa manière la liaison entre les querelles théologiques soulevées par Cyrille et le procès personnel dont celui-ci était menacé. Tout ceci, et d'autres questions ecclésiastiques encore, serait ventilé en un concile œcuménique. *Placuit vero, Deo adjuvante, etiam synodum inexcusabiliter totius orbis terrarum indicere propter inquisitionem aliarum rerum ecclesiasticarum. Col. Palatina*, n. 55, *A. C. O.*, I, 5, p. 182; *Nestor.*, p. 181-182 (faussement attribuée à Mercator).

Le 19 novembre 430, antérieurement donc à l'arrivée à Constantinople de l'ultimatum cyrillien, une *sacra* (θεῖον γράμμα) était expédiée à tous les métropolitains, les convoquant pour la Pentecôte de l'année suivante (7 juin 431) dans la ville d'Éphèse : chaque métropolite emmènerait *un petit nombre* de ses suffragants qu'il choisirait lui-même, ὀλίγους οὓς ἂν δοκιμάσειεν. Le but du concile n'était pas nettement indiqué : apaiser selon les canons ecclésiastiques le trouble survenu à la suite de contestations, rectifier ce qui n'avait pas été fait selon les règles. Il importait, avant la réunion, d'éviter toute décision nouvelle, préjugeant de la sentence définitive de l'assemblée, μηδεμιᾶς πρὸ τῆς ἁγιωτάτης συνόδου καὶ τοῦ μέλλοντος παρ' αὐτῆς κοινῇ ψήφῳ ἐφ' ἅπασι δίδοσθαι τύπου καινοτομίας ἰδίᾳ παρά τινων γινομένης. *Vatic.*, n. 25, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 112; Mansi, t. IV, col. 1112.

Cette prescription impériale explique au mieux l'apparente tranquillité avec laquelle Nestorius reçut en décembre l'ultimatum envoyé par Cyrille au nom de Rome et au sien propre. La sentence portée était, pensait-il, de par la lettre impériale, frappée de nullité; toutes choses étaient remises *in integrum* jusqu'aux décisions conciliaires. L'acceptation par Rome de la convocation impériale n'allait pas tarder, d'ailleurs, à arranger toutes choses. Puisque le pape Célestin se faisait représenter au concile, c'est donc qu'il se rangeait à la décision prise à Constantinople. Canoniquement la situation de Nestorius demeurait intacte. Par ailleurs, la démarche qu'il faisait le 7 décembre en donnant publiquement au pape Célestin les satisfactions demandées, ne pouvait que rassurer l'archevêque. Cette incontestable preuve de bonne volonté ne devait-elle pas montrer à l'évidence son désir de la paix?

4° *La campagne des Orientaux.* — Aussi bien l'imprudence, avec laquelle Cyrille s'était découvert, semblait devoir ménager à Nestorius un triomphe plus complet encore.

A peine connus en effet, les anathématismes allaient susciter de la part des Orientaux (c'est-à-dire des ressortissants d'Antioche) la plus vive réaction. Le patriarche Jean en exprimait sa *stupeur* à Firmus de Césarée en Cappadoce; il voulait encore penser, pour le bon renom de Cyrille, que ces *capitula* n'étaient pas authentiques : « Ils sont d'accord, écrivait-il, que dis-je, ils sont identiques à ceux pour lesquels Apollinaire a été excommunié, a été jugé hérétique par les anciens synodes. Comme il est facile de le voir à première lecture, ils entendent dire que le corps pris par le Verbe divin de la sainte Vierge est de la même nature que la divinité, alors que la divinité n'est point sujette au changement. Proclamer l'union, la conjonction absolue, c'est chose pieuse, mais il est gravement illicite de parler d'identité de nature. Les apollinaristes eux-mêmes, bien que dans le fond ils fussent de cet avis, n'osaient point énoncer une telle perfidie. Aujourd'hui voici que des gens se trouvent pour enseigner cela tranquillement, en déclarant qu'unique est la nature de la divinité et de l'humanité. » Il fallait y mettre bon ordre; Firmus s'y appliquerait dans le diocèse (civil) du Pont, et liguerait contre ces *capitula* tous les évêques, sans en désigner l'auteur, *innominato auctore seu patre verborum quem neque novimus neque credimus, si discamus. Synod.*, n. 79 (4), *A. C. O.*, I, 1, p. 7; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 579. Noter la remarque finale : « Le même Jean écrivit en termes semblables à de nombreux archevêques. »

En même temps le patriarche d'Antioche demandait à deux de ses suffragants de répondre aux anathématismes. Libératus les nomme; il s'agit d'André, évêque de Samosate, et de Théodoret, évêque de Cyr. *Breviar.*, IV, *P. L.*, t. LXVIII, col. 976 B. La réfutation d'André s'est conservée dans la réponse que lui opposa saint Cyrille : *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos*, qui figure dans la *Collectio Athen.*, n. 24; Mansi, t. V, col. 20 sq.; *P. G.*, t. LXXVI, col. 316-385. Laissant de côté les anathèmes, 2, 5, 6, André prenait à partie les autres, avec cette idée clairement exprimée que Cyrille ne s'attaquait pas seulement à Nestorius, mais à toute la théologie orientale. L'évêque de Samosate justifiait ainsi bon nombre des phrases que l'évêque d'Alexandrie avait condamnées dans Nestorius, constatait que Cyrille n'était pas toujours d'accord avec lui-même, opposait les anathématismes à l'*Épître aux solitaires*, et à la dix-septième *Homélie sur la Pâque* du même Cyrille. Il s'attardait plus longuement sur le 4e, relatif à la division des paroles évangéliques, et au 12e sur le *Deus passus*. Œuvre un peu rapide, la réfutation d'André présentait bien des défauts : du moins montrait-elle que ni la terminologie ni la théologie cyrilliennes n'avaient l'audience de l'Orient.

On en dira tout autant de l'œuvre de Théodoret, sensiblement parallèle à celle d'André, mais qui discute tous les anathèmes cyrilliens. Texte conservé comme le précédent dans la réfutation de Cyrille, *Vaticana*, n. 167-169, *A. C. O.*, I, 1, 6, p. 107-146; *P. G.*, t. LXXVI, col. 385-452. Remarquer au moins la lettre d'envoi à Jean d'Antioche qui accuse nettement Cyrille (s'il est l'auteur de ces chapitres) d'apollinarisme, *P. G.*, col. 389; le rejet formel de l'expression d'union hypostatique, col. 400 A (τὴν δὲ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν παντάπασιν ἀγνοοῦμεν, ὡς ξένην καὶ ἀλλόφυλον τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ταύτας ἡρμηνευκότων Πατέρων), surtout si on veut lui faire signifier κρᾶσις σαρκὸς καὶ θεότητος, auquel cas elle est un blasphème; la défense que prend Théodoret du mot συνάφεια, pour signifier l'union des natures, col. 401 D; la réfutation des anath. 7 et 9 sur les opérations humaines du Christ, avec les textes scripturaires à l'appui, col. 429 D; les critiques de l'anath. 11, où Théodoret, non sans quelque perfidie, fait observer que Cyrille parle bien souvent de la chair du Christ, jamais de son âme, jamais non plus de l'homme parfait *assumé* par le Verbe : οὐδαμοῦ σαρκὸς νοερᾶς ἐμνημόνευσεν, οὔτε ἄνθρωπον τέλειον τὸν ἀναληφθέντα ὡμολόγησεν, col. 445 D.

Ces insinuations, d'autres encore, sont injustes; à bien des reproches qui lui sont faits par André et Théodoret, Cyrille, dans les réponses qu'il composa

avant le concile, n'eut pas de peine à opposer l'explication topique. Mais l'effort même qu'il est obligé de fournir pour innocenter les anathématismes, montre tout au moins que la position occupée par lui avait besoin pour être défendue de sérieux travaux d'aménagement. Deux théologies ou, tout au moins, deux terminologies se heurtaient; si la théologie orientale laissait encore dans le vague le difficile problème de l'union des natures, elle considérait, à juste titre, que l'affirmation en Jésus de deux natures *complètes, concrètes* et *agissantes* était l'acquisition la plus importante des luttes menées au IVe siècle contre Arius et Apollinaire. Cyrille, de son côté, s'il insistait avec infiniment de raison sur l'unité foncière du Christ, n'avait pas été jusqu'au bout du *problème des opérations*, et de leur rapport à deux principes distincts l'un de l'autre. Sa terminologie même n'était pas sans de graves inconvénients. Or, il semblait dans la lettre aux anathématismes faire de l'admission de son propre formulaire, de sa théologie, de sa terminologie une condition *sine qua non* d'appartenance à l'Église. En soulevant non plus seulement la question du *Théotokos*, qui avait à peu près chez tous partie gagnée, mais celle de la théologie antiochienne dans son ensemble, il liguait contre lui toute une école fière de ses traditions, de son passé, de ses alliances. A Éphèse, ce ne seraient plus seulement Cyrille et Nestorius qui allaient s'affronter, mais deux doctrines: le dyophysisme antiochien et le « monophysisme » alexandrin.

V. LE CONCILE D'ÉPHÈSE. — (Pour le détail de son histoire, se reporter à l'art. ÉPHÈSE (*Concile d'*); on ne veut marquer ici que les grandes lignes et dessiner la courbe générale des événements).

L'assemblée était donc convoquée à Éphèse pour la Pentecôte de 431; sans attendre l'arrivée d'un groupe considérable d'évêques, saint Cyrille ouvre le concile et procède par contumace contre Nestorius. L'irritation des Orientaux contre cette exécution sommaire se traduit par un geste encore plus regrettable. Éphèse voit siéger simultanément deux assemblées rivales qui s'entre-excommunient; l'intervention impériale même ne peut arranger les choses, et c'est par un schisme que se termine le concile qui devait remettre la paix dans l'Église.

1° *L'arrivée des membres du concile.* — L'ordre impérial prévoyait que les évêques devant prendre part au concile se mettraient en mouvement aussitôt après Pâques. Chaque métropolitain se ferait accompagner d'un *petit nombre* de ses suffragants, mais aucun chiffre n'était prescrit. Nestorius arriva le premier avec une quinzaine de métropolitains de son ressort, et un nombre d'évêques que l'on ne peut préciser. Cf. *Synodic.*, 83 (8), *A. C. O.*, I, 4, p. 31; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 594. Fort mal reçu par l'évêque du lieu, Memnon, un ami de saint Cyrille, il se vit interdire à lui et à tout son monde l'entrée des églises, des *martyria* et de la basilique de l'apôtre saint Jean.

L'arrivée du patriarche d'Alexandrie, accompagné par une nombreuse suite d'évêques égyptiens (au moins une cinquantaine), de bas-clercs, de moines et de parabolans, fut le signal d'hostilités assez vives; il y eut des rixes entre les gens du patriarche et ceux de l'archevêque. Cyrille et Memnon affectaient de traiter Nestorius en condamné et en excommunié, ce qui était contraire, à coup sûr, aux claires prescriptions de la lettre impériale et, nous allons le voir, aux intentions de Rome, qu'à vrai dire ils ne connaissaient pas encore. Sur cette attitude, voir la même lettre du *Synodicon, ibid.*; la pièce est de Nestorius et des siens, mais les détails qu'elle révèle sont confirmés par les aveux des cyrilliens.

Le pape Célestin, qui avait été touché par la *sacra* au début de 431, ne put faire partir sa légation qu'à la mi-mai; elle comprenait les deux évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, et emportait diverses lettres pontificales. Celle qui s'adressait à l'empereur Théodose se contentait de louer sa piété, et de le mettre en garde contre les nouveautés dogmatiques. Jaffé, n. 380. Plus développé, le message au concile insistait vivement sur l'accord des esprits que devait réaliser l'assemblée: *simus unanimes; nihil per contentionem, nihil agere per inanem gloriam gestiamus, una anima cum uno corde sit cunctis; nemo dubitet..., depositis armis, pacem futuram quando se causa ipsa defendit.* Visiblement le pape a été prévenu par saint Cyrille que les choses n'iraient pas toutes seules au concile; et il s'efforce de prévenir les dissensions qui pourraient éclater. Les directives doctrinales sont fort brèves : les légats romains sont chargés de faire exécuter ce qui a été décidé à Rome : *quæ a nobis ante statuta sunt exequentes;* il s'agit à coup sûr du jugement rendu en 430 dans l'affaire de Nestorius, mais aussi, peut-être du règlement de la question pélagienne. Jaffé, n. 379. Plus explicite est la lettre adressée à saint Cyrille, en réponse à une missive de celui-ci qui n'est pas conservée. L'évêque d'Alexandrie y avait exprimé ses inquiétudes sur la protection que Nestorius pourrait trouver auprès de l'empereur, sur les dissensions possibles dans une assemblée divisée; il avait demandé quelle attitude le concile devrait adopter à l'égard de Nestorius qui ne s'était pas soumis, avait-il dit, à l'*ultimatum* romain : *Utrum sancta synodus recipere debeat hominem a se prædicata damnantem, an quia induliarum tempus emensum est, sententia dudum lata perduret.* Le pape qui semble ignorer la déclaration faite par Nestorius en décembre 430, s'efforçait donc de mettre un peu de calme dans l'âme passionnée et intransigeante de Cyrille. Il fallait, lui disait-il, avoir plus de confiance en la religion des empereurs, en la doctrine de ses collègues; quant à l'archevêque de Constantinople, il valait mieux fermer les yeux sur la façon dont il avait reçu l'ultimatum, le pape ne désirait point sa perte, mais son salut : *studeo pereuntis saluti, si tamen voluerit ægritudinem confiteri;* les décisions passées ne joueraient que s'il s'obstinait dans une attitude déloyale. Jaffé, n. 377. On voudra bien remarquer avec Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 765, que rien absolument n'indique que le pape confère à saint Cyrille la direction de l'assemblée; pour Célestin il va de soi que la présidence revient de droit aux légats. Ceux-ci, d'ailleurs, suivant les instructions qu'on leur remet, Jaffé, n. 378, devront, sitôt leur arrivée, s'entendre avec Cyrille et agir d'après ses conseils, mais il leur appartient à eux, et à eux seuls, de porter un jugement sur les points litigieux : *vos de eorum* (sc. *episcoporum*) *sententiis judicare debebitis.* Étant donnée la date tardive du départ, on prévoyait le cas où les légats ne seraient pas à l'ouverture du concile, ou même n'arriveraient qu'après clôture de la session. Ou bien tout se serait passé avec rapidité et dans le calme, et les légats n'auraient qu'à se rendre à Constantinople où ils trouveraient probablement Cyrille. Ou bien, au contraire, des difficultés se seraient élevées, et les légats *s'inspireraient des circonstances*, en prenant conseil de l'évêque d'Alexandrie, *quodsi... in dissensione res sunt, ex ipsis rebus conjicere poteritis quid* CUM *consilio supra dicti nostri fratris agere debeatis.* Nous sommes très loin des pleins pouvoirs donnés à Cyrille en 430, et aussi de cette présidence du concile que lui attribuent, à la suite des *Acta* cyrilliens, tous les historiens du concile. Pour ces textes recourir à la

Veronensis, n. 9, 7, 10, 8, *A. C. O.*, I, 4, p. 22-27.

La cour impériale, de son côté, avait prévu des troubles possibles. S'autorisant du précédent de Nicée, où l'empereur lui-même avait surveillé et, jusqu'à un certain point, dirigé la marche des débats, Théodose II envoyait à Éphèse un haut fonctionnaire, le comte Candidien. Une *sacra* dont il était porteur et qui devait être lue à l'ouverture du concile, précisait ses pouvoirs. *Vaticana*, n. 31, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 120; Mansi, t. IV, col. 1117. Le comte, cela allait de soi, n'avait point à prendre parti dans les questions dogmatiques; mais il veillerait à la discipline extérieure et intérieure de l'assemblée, interdirait l'accès de la ville aux éléments de désordre, assurerait dans les réunions la liberté de discussion, surtout empêcherait les membres du concile de quitter Éphèse avant la clôture régulière. Nulle autre question ne pourrait être ventilée avant qu'ait été terminée l'affaire générale de la foi pour laquelle le concile était réuni; les causes proprement judiciaires, civiles ou criminelles, ne seraient pas touchées; suivant une règle qui de plus en plus s'imposait, elles seraient réservées aux tribunaux (ecclésiastiques) de la capitale.

Candidien dut arriver à Éphèse peu après Nestorius, dans les derniers jours de mai; Juvénal de Jérusalem à peu près en même temps que saint Cyrille; partis de Rome seulement à la mi-mai, les légats romains ne pouvaient guère être rendus à Éphèse pour la date fixée, et il ne semble pas qu'on se fût, dans les milieux cyrilliens, beaucoup préoccupé de leur absence. C'était dans une autre direction que se portaient les regards. Jean d'Antioche et tous les Orientaux ses suffragants avaient pris la route de terre; en mettant les choses au mieux, il leur fallait une quarantaine de jours pour arriver; il était à craindre que ce délai fût insuffisant, et qu'il fût impossible d'ouvrir le concile à la Pentecôte.

Les controverses ne chômaient pas pour autant entre Nestorius et son entourage d'une part, les partisans de saint Cyrille de l'autre. Ces derniers, ayant les églises à leur disposition, ne se privaient pas d'y parler et d'y attaquer de manière plus ou moins précise l'archevêque de Constantinople. Un certain nombre de sermons de saint Cyrille conservés dans les Actes peuvent être de ce moment. *Vaticana*, n. 77, 76, *A. C. O.*, I, 1, 2, p. 96 sq., 93 sq.; *P. G.*, t. LXXVII, col. 981 sq., 985 sq. Quelques évêques essayèrent aussi de discuter avec Nestorius; il s'ensuivit des débats assez vifs dont certains échos seront plus tard rapportés en séance (voir col. 113). Saint Cyrille, de son côté, s'efforçait d'expliquer ses anathématismes qui, même parmi ses partisans, ne devaient pas recueillir tous les suffrages. Bref on vivait à Éphèse dans une atmosphère de bataille; que serait-ce quand les Orientaux arriveraient, et se rangeraient en masse, on pouvait le craindre, aux côtés de Nestorius?

2° *La convocation du concile par saint Cyrille et la séance du 22 juin.* — Tout ceci explique, si elle ne la justifie pas entièrement, l'attitude résolue que va prendre saint Cyrille une fois passée la Pentecôte (7 juin), date à laquelle, d'après l'ordre impérial, le concile devait s'ouvrir. Huit jours après la fête les Orientaux n'étaient pas encore arrivés, et il ne paraît pas qu'à ce moment on eût encore de leurs nouvelles (voir sur ce point qui n'est pas sans importance les remarques de F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1912, t. XVII, p. 433-434). C'est seulement vers le 20 juin qu'arriva une lettre de Jean annonçant qu'il n'était plus qu'à cinq ou six étapes d'Éphèse, s'excusant de son retard, mais n'invitant nullement à commencer sans lui. *Vaticana*, n. 30, *A. C. O.*, I, 1, 1, p. 119; Mansi, t. IV, col. 1121.

La décision de Cyrille de convoquer lui-même le concile, sans attendre la présence de Jean, fut prise après l'arrivée de cette lettre. *Synodic.*, n. 82 (7), *A. C. O.*, I, 4, p. 27; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 590. En vertu de quel pouvoir, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. Sans doute le patriarche d'Alexandrie interprétait-il la commission générale que le pape Célestin lui avait donnée l'année précédente; mais ni la *sacra* impériale, ni les instructions pontificales ne font allusion à un droit de Cyrille à présider l'assemblée. L'ordre de préséance entre les grands sièges épiscopaux n'était pas encore réglé, comme il le sera plus tard, et les droits d'Antioche balançaient, à coup sûr, ceux d'Alexandrie. En recommandant aux évêques l'unanimité, l'instruction impériale semblait leur remettre le droit de désigner leur président, mais c'était vraisemblablement à l'initiative de Candidien que revenait le soin de lancer la première convocation. Cela était inclus dans sa mission de veiller au bon ordre de l'assemblée; et c'est d'ailleurs ce qui ressort des conseils qu'il ne manqua pas de donner à ce moment-là. Voir *A. C. O.*, I, 4, p. 32, l. 3.

Or, le dimanche 21 juin, Cyrille convoquait pour le lendemain les évêques déjà rassemblés à Éphèse. Cette démarche suscita une vive protestation d'une importante minorité; soixante-huit évêques signèrent une *contestatio* qui fut remise à Cyrille et à Juvénal : de toutes façons il convenait d'attendre l'arrivée de Jean; et il y avait aussi à régler la question d'admission au concile de certains membres (des cyrilliens, sans doute), dont la situation canonique n'était pas claire. *Synod.*, n. 82 (7), donne la liste des signataires. C'était chose bien grave que de passer outre à une telle protestation à laquelle, inévitablement, s'ajouterait celle des Orientaux; Cyrille ne recula pas devant cette démarche; il se sentait fort de l'appui de son épiscopat égyptien (voir ici, t. X, col. 2252), du renfort considérable que lui avait amené Juvénal de Jérusalem, de celui que lui assurait Memnon d'Éphèse. Le lundi 22 juin, cent cinquante et un évêques, auxquels il faut ajouter un diacre de Carthage, représentant l'Afrique (sa lettre de créance est au procès-verbal cyrillien, *Vatic.*, n. 61, *A. C. O.*, I, 1, 2, p. 52; Mansi, t. IV, col. 1027), avaient répondu à la convocation de Cyrille, de Juvénal et de Memnon et se rassemblaient dans l'église appelée Marie, ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Μαρίᾳ.

Le comte Candidien accourut, avec un groupe d'évêques partisans de Nestorius, il invoqua les ordres de l'empereur, supplia qu'on attendît l'arrivée de Jean. On les mit tous à la porte. *A vobis injuriose ac violenter expulsus sum*, écrira Candidien dans la protestation qu'il fit afficher le jour même, en annonçant qu'il en référait d'urgence à l'empereur. *Synod.*, n. 84 (9) et 87, *A. C. O.*, p. 31 et 33; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 595. De cette protestation il n'y a pas trace dans les *Acta* cyrilliens; à les lire, il semblerait que tout s'est déroulé de la façon la plus régulière du monde. (Nous suivrons le texte de la *Vaticana*, n. 33-63, *A. C. O.*, I, 1, 2, p. 1-64; Mansi, t. IV, col. 1124-1228). La chancellerie d'Alexandrie avait d'ailleurs tout préparé pour que les choses allassent rondement. On commença par faire inviter Nestorius à paraître au synode. La veille au soir, déjà, il avait été prévenu, et avait fait une réponse dilatoire; on lui envoya sur l'heure une invitation nouvelle qui avait tout l'air d'une citation, p. 10, col. 1133. Ce caractère s'accentue encore dans le troisième message qui lui fut envoyé après qu'il eût décliné le second. Cette fois, on le sommait de venir répondre des enseignements *hérétiques* dont il était accusé. Cette sommation étant demeurée sans effet, on décida, sur la proposition de Juvénal, de procéder contre lui par contumace.

Les événements désormais allaient se précipiter. Lecture fut donnée du symbole de Nicée, puis de la lettre de saint Cyille, Καταφλυαροῦσι, ci-dessus, col. 96, après quoi le patriarche d'Alexandrie demanda au synode ce qu'il pensait de la conformité de sa propre lettre avec l'enseignement de Nicée. Cent vingt-cinq évêques exprimèrent nominalement leur suffrage, tous d'une manière favorable à Cyrille. Comme contre-partie, on lut la lettre de Nestorius Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις, ci-dessus, col. 97; sur quoi Cyrille demanda : « Que pense le synode de la pièce qui vient d'être lue? lui paraît-elle aussi d'accord avec la foi définie à Nicée? » Trente-quatre évêques donnèrent leur avis en termes plus ou moins défavorables à l'archevêque (remarquer au moins le vote d'Acace de Mélitène, p. 32; col. 1172); les autres se rallièrent à ces votes; de ces réponses il résultait que les façons de parler de Nestorius étaient contraires à l'antique foi, et une première manifestation collective eut lieu : « Anathème à qui n'anathématise pas Nestorius. La vraie foi l'anathématise. Le concile l'anathématise. Tous nous anathématisons la lettre et les enseignements de Nestorius. Tous nous anathématisons l'hérétique Nestorius. » Le procès-verbal ne signale aucune voix discordante.

Ce « mouvement de séance » fut suivi de la lecture de la lettre adressée par le pape Célestin à l'archevêque de Constantinople, ci-dessus, col. 101, puis de la lettre de Cyrille, Τοῦ Σωτῆρος, à laquelle étaient joints les anathématismes; il s'agissait de montrer, en somme, que l'ultimatum d'Alexandrie correspondait exactement à celui de Rome. La mentalité de l'assemblée ne lui permettait guère d'apprécier les nuances importantes qui les séparaient; nulle observation n'est enregistrée par les Actes. Plus attentif fut-on aux dépositions des apocrisiaires qui étaient aller porter l'ultimatum à Constantinople. De leurs dires, fort imprécis à la vérité, il ressortait que Nestorius, loin d'avoir modifié son enseignement, avait fait pis encore après réception de l'ultimatum (cf. ci-dessus, col. 105; ne pas oublier que le sermon de Nestorius acceptant le *Théotokos* nous est transmis par son adversaire Marius Mercator).

Cette déclaration amena l'évêque de Joppé à cette remarque, que ce n'était pas seulement à Constantinople que l'archevêque avait continué de tenir des propos subversifs. Ici même, à Éphèse, on lui avait entendu dire des choses non moins énormes. Deux évêques, Théodote d'Ancyre et Acace de Mélitène, vinrent rapporter des mots qui lui étaient échappés au cours de discussions récentes, où transparaissait toute son impiété : « Je n'appellerai pas Dieu, aurait-il dit, un enfant (ou peut-être un embryon) de deux ou de trois mois »; et il avait embarrassé Acace dans un dilemme, où celui-ci avait perçu les pires énormités.

Mais ces témoins à charge n'étaient rien auprès de ceux qu'avait préparés la chancellerie alexandrine. Il s'agissait d'une double série de textes, les uns empruntés aux anciens Pères, les autres recueillis dans les œuvres de Nestorius; de la confrontation devait ressortir pour le concile la certitude de l'hétérodoxie de celui-ci. Il y aurait beaucoup à dire sur cette confrontation et le *Livre d'Héraclide* insiste, avec quelque raison, sur ce fait que les textes *authentiques* des Pères rendent, à peu de chose près, le même son que les propres paroles de Nestorius. Deux textes à la vérité font exception, qui condamnent l'idée et l'expression d'*homo assumptus;* mais justement ce sont des faux apollinaristes, mis sous les noms vénérés des deux papes Jules et Félix, p. 41, col. 1188. Les Actes ne laissent supposer aucune discussion sur la signification et la valeur, tant des textes patristiques que des phrases alléguées comme étant de Nestorius. Il ne dut pas y en avoir; si l'on songe que toute l'affaire a été expédiée en une seule séance, malgré les interminables lectures qui encombrent le procès-verbal, on ne voit vraiment pas où pourrait se loger une discussion. Qui donc aurait, d'ailleurs, osé élever la voix en faveur de Nestorius devant le patriarche d'Alexandrie? Le *Livre d'Héraclide* a une phrase cinglante sur l'attitude de Cyrille : « Je fus convoqué par Cyrille, qui a réuni le concile, par Cyrille, qui en était le chef. Qui était juge? Cyrille. Quel était l'accusateur? Cyrille. Qui était évêque de Rome? Cyrille. Cyrille était tout. » P. 117. Ce sont là évidemment propos de condamné qui dépasse très largement pour « maudire ses juges » les délais concédés. Mais est-il interdit de regretter que, dans une affaire de telle importance, on ait procédé avec tant de précipitation? La contumace de Nestorius n'était pas il s'en faut, évidente, étant donnée la façon dont on avait convoqué le concile. Qu'on imagine les débats se déroulant en présence des Orientaux amenés par Jean, et des soixante-dix évêques qui avaient refusé de répondre à la convocation de Cyrille, que serait-il arrivé?

Quoi qu'il en soit, les Actes mettent aussitôt après les lectures des extraits de Nestorius la sentence portée contre celui-ci (la lecture des lettres de créance du diacre de Carthage, placée ici par la *Vaticana*, p. 52, doit sans doute être remise au début de la séance). Cette sentence n'est précédée d'aucune délibération. Considérant que l'archevêque avait refusé de comparoir, que, soit dans ses livres, soit dans ses lettres, soit enfin dans les sermons prêchés par lui à Éphèse même, il avait, de toute évidence, pensé et enseigné de manière impie, δυσσεβῶς φρονοῦντα καὶ κηρύττοντα, le concile, à sa grande douleur, se voyait contraint, par les sacrés canons et par la lettre du pape Célestin de prononcer contre lui une pénible sentence : « Blasphémé par lui, Notre-Seigneur Jésus-Christ avait décidé, par le très saint Synode, que ledit Nestorius était désormais déchu de la dignité épiscopale et séparé du corps des évêques : ἀλλότριον εἶναι τοῦ τε ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ. » *Acta*, p. 54; col. 1212. Cent quatre-vingt-dix-sept signatures se lisent à la suite de cette sentence : il faut comparer cette liste avec celle des présents qui se lit en tête de la session; un certain nombre d'évêques se sont évidemment ralliés après coup à la sentence du 22 juin et ont signé le protocole; et cela malgré l'adjuration de Candidien. *Synod.*, n. 85 (10), *A. C. O.*, I, 4, p. 33; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 596-7. Le soir même, on faisait tenir communication de la sentence « à Nestorius, nouveau Judas ». *Vatic.*, 63, p. 64, col. 1228.

3° *L'arrivée de Jean d'Antioche. Le concile des Orientaux* — La sentence, on l'imagine, fut accueillie par des manifestations diverses. Le populaire à qui, depuis quinze jours, on ne cessait de représenter Nestorius comme un blasphémateur du Christ et de sa sainte mère, fit éclater bruyamment sa joie. La ville entière, écrit le lendemain Cyrille, s'illumina et ce fut à la lueur de milliers de torches, dans la fumée des encensoirs, que les évêques furent reconduits à leur caravansérail. Cyrille, *Epist.*, XXIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 137; voir aussi les lettres suivantes. « Pour les braves gens d'Éphèse, écrit L. Duchesne, le Christ avait vaincu l'hérésie, Marie avait triomphé de Nestorius. C'est sous cette forme simple que le concile d'Éphèse fut bientôt saisi par les imaginations surtout en Occident; c'est cette impression qui s'en conserva. La réalité est plus compliquée. » *Hist. anc. de l'Église*, t. III, p. 352.

On pense bien que ni l'importante minorité d'évêques qui avait refusé de siéger le 22, ni le comte

Candidien ne partageaient cette allégresse. Le jour même ou le lendemain, les évêques rédigeaient un rapport sommaire à l'empereur; le comte affichait de son côté un édit annulant les décisions du concile partiel et adressait, lui aussi, à la cour un rapport conforme. *Synod.*, n. 83 (8), 86 (11), 86 *a*, *A. C. O.*, I, 4, p. 30, 33; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 593, 597. Le courrier dut faire diligence, car, dès le 29 juin, un rescrit impérial était expédié de Constantinople. *Vatic.*, n. 83, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 9; Mansi, t. IV, col. 1377. L'empereur réprouvait nettement ce qui avait été fait le 22 au mépris des instructions antérieures, prescrivait de reprendre l'examen devant *tous* les évêques assemblés. Interdiction était faite aux prélats réunis à Éphèse de quitter cette ville, soit pour venir à la cour, soit pour rentrer dans leurs diocèses respectifs. Les magistrats civils devaient y tenir la main. D'ailleurs un nouveau fonctionnaire impérial allait partir d'urgence pour assister Candidien, qui avait dû paraître faible aux yeux de la cour. Cet ordre a pu arriver à Éphèse le 6 ou le 7 juillet; une fois de plus, c'était trop tard; toutes choses en cette ville avaient achevé de s'embrouiller et de se confondre.

Le 26 juin, en effet, Jean d'Antioche et les Orientaux arrivaient à Éphèse. Déjà prévenus de ce qui s'était passé, ils se virent entourés par une troupe d'évêques cyrilliens leur intimant ce qu'ils avaient à faire. Ils en furent très irrités, et cela explique, sans le justifier, le geste que fit aussitôt le patriarche d'Antioche. Convoquant ses collègues, à peine descendus de leurs montures, il leur demande d'entendre les explications du comte Candidien et procède d'extrême urgence contre Cyrille et Memnon, considérés comme responsables du coup de force du 22 juin. Ce qu'ils virent, lui et les siens, c'est que l'évêque d'Alexandrie avait craint les conséquences fâcheuses de la publication des anathématismes : *conculcaverunt* (*Cyrillus et Memnon*) *ecclesiasticas sanctiones, ne malignitas hæretica disculeretur quam in illis capitulis invenimus... quorum pleraque Arrii et Apollinarii et Eunomii impietati conveniunt.* Après une courte délibération, une sentence de déposition fut portée contre Cyrille et Memnon, tant pour avoir passé outre aux règles du droit et aux volontés impériales, que pour leur enseignement doctrinal, *propter hæreticum prædictorum capitulorum sensum;* leurs partisans seraient excommuniés jusqu'à ce qu'ils eussent reconnu leurs excès, anathématisé les *capitula* hérétiques de Cyrille et déclaré adhérer purement et simplement à la foi de Nicée. Cinquante-trois signatures, dont celles du patriarche et de dix-sept métropolitains, se lisent à la suite de cette sentence; elle ne sont pas toutes d'Antiochiens; quelques-uns des évêques qui avaient protesté le 21 se sont joints, sur l'heure même ou un peu plus tard, à eurs collègues d'Orient. Rapport du tout fut immédiatement adressé à la cour. Textes dans le *Synod.*, n. 86 *a*, 87, 88, 89, 90, *A. C. O.*, I, 4, p. 33-39.

Il faut juger très sévèrement l'acte de Jean d'Antioche. Comme l'écrit L. Duchesne : « On n'imagine pas une telle légèreté. Cyrille était dépassé. La situation intacte, imposante que pouvaient prendre Jean et les siens, se trouvait compromise par un coup de tête. » *Loc. cit.*, p. 354. D'autant que, quelques jours après, arrivaient les légats romains. Comme le leur prescrivaient leurs instructions, ils prirent aussitôt langue avec saint Cyrille. Le 10 juillet, le concile cyrillien se réunissait pour les recevoir, entendre lecture de leurs lettres de créance et leur communiquer la sentence prise contre Nestorius; le lendemain, ayant pris connaissance des procès-verbaux de la séance du 22 juin, les légats déclarèrent que tout s'y était passé canoniquement, πάντα κανονικῶς καὶ κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἐπιστήμην κεκρίσθαι, chacun d'eux confirma donc à son tour le jugement porté. *Vatic.*, n. 106, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 53-63; Mansi, t. IV, col. 1280-1300.

Telle était donc la situation que trouvait à son arrivée le courrier apportant à Éphèse la *sacra* du 29 juin; le concile qui devait rétablir la paix dans l'Église était partagé en deux assemblées rivales; l'une, la plus nombreuse, groupée autour de saint Cyrille et des légats romains, l'autre, plus faible numériquement, importante néanmoins par la qualité des membres qui la composaient, serrée autour de Jean d'Antioche; la première ayant déposé Nestorius pour ses propos impies, la seconde ayant déposé Cyrille pour ses « anathématismes hérétiques ».

Sur la route de Constantinople se succédaient les courriers de ces deux groupements ennemis, emportant à la capitale les procès-verbaux, les rapports, les communications, les protestations de l'un et de l'autre : lettres du concile cyrillien à l'empereur signifiant la condamnation de Nestorius, l'acte de Jean d'Antioche, la confirmation de la sentence par les légats romains, *Vatic.*, n. 81, 84, 107, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 3, 10, 63; de même aux abbés des monastères, au clergé de Constantinople, n. 68, 69, I, 1, 2, p. 69, 70. Missives des Antiochiens à l'empereur, au clergé de Constantinople, au sénat, au peuple, aux impératrices, *Vatic.*, n. 154, 155, 156, 157, 160, *A. C. O.*, I, 1, 5, p. 125 sq.; voir aussi *Synod.*, n. 90-93, I, 4, p. 39 sq. Le pape Célestin, de son côté, était prévenu par une longue lettre de saint Cyrille, *Vatic.*, n. 82, I, 1, 3, p. 5 sq. Il va de soi que l'évêque d'Alexandrie y présentait les choses à sa manière. Le retard de Jean d'Antioche était mis sur le compte de sa mauvaise volonté et de ses intentions perverses; par ailleurs, on le représentait (ce qui est vraiment contradictoire avec ce qui précède) comme ayant fait dire à Cyrille que l'on pouvait commencer sans lui. A la séance du 22 juin, il n'avait manqué que Nestorius (nulle mention, comme on voit, des protestations des évêques expulsés en même temps que Candidien, ci-dessus, col. 112). Sommé de comparoir, il s'était obstiné dans sa contumace, on l'avait donc déposé. L'arrivée de Jean d'Antioche avait été pour le synode une vive déception; au lieu de se ranger aux décisions prises, le patriarche avait procédé contre le concile avec une incroyable partialité; mais il n'avait pour lui qu'une trentaine d'évêques tout au plus, dont plusieurs de ceux qui s'étaient retirés avec Nestorius; encore ces trente n'étaient-ils pas tous évêques, beaucoup étaient régulièrement déposés, et l'on y comptait des pélagiens et des partisans de Célestius. Voilà ceux qui ont osé déposer Cyrille et Memnon. Avec les cyrilliens au contraire ont siégé les légats romains. Pour achever de se concilier la bienveillance de Rome, on ajoutait qu'en séance l'on avait pris connaissance de la déposition des pélagiens et des célestiens, et approuvé de tous points les mesures prises contre eux par Rome; n'était-il pas juste que Rome, de son côté, s'indignât contre Jean et tout ce qu'il avait osé perpétrer ? Ἀγανακτησάτω προσφόρως ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις ἡ σὴ ὁσιότης.

Mieux renseignée que le pape Célestin, lequel d'ailleurs, vu la distance, ne pouvait intervenir à temps, la cour de Constantinople allait tout mettre en œuvre pour résoudre cet imbroglio. Ce n'était pas chose facile.

4° *L'intervention impériale.* — Les précisions historiques ci-dessus données pouvaient avoir leur importance au point de vue de la théologie. Nous pouvons être plus brefs sur les événements qui suivirent et dont la narration détaillée demanderait des développements infinis. Étudions seulement les

solutions qui furent données aux questions de personne et qui furent proposées pour les questions de doctrine.

1. *Les questions de personne.* — Nestorius d'une part, Cyrille et Memnon de l'autre, avaient été déposés par les deux assemblées rivales. Quant à Jean, les cyrilliens avaient reculé devant cette mesure extrême; ils s'étaient contentés, en deux séances du 16 et du 17 juillet auxquelles assistaient les Romains, de l'excommunier, lui et ses adhérents, en ce sens « qu'ils ne pourraient, en vertu de leur autorité sacerdotale, rien faire qui pût nuire ou servir à qui que ce soit, » μηδεμίαν ἔχοντες ἄδειαν, ὡς ἐξ αὐθεντίας ἱερατικῆς εἰς τὸ δύνασθαί τινας βλάπτειν ἢ ὠφελεῖν. *Vatic.*, n. 87-90, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 15-26, texte, p. 25; Mansi, t. IV, col. 1305-1325. C'était une mesure de précaution, tant contre la sentence rendue par le concile oriental que contre une tentative de rétablissement de Nestorius.

Au début d'août arriva enfin le haut fonctionnaire impérial annoncé par la *sacra* du 29 juin. C'était Jean, *comes sacrarum largitionum.* Il était porteur d'une autre *sacra*, *Vatic.*, n. 93, p. 31; Mansi, col. 1396, qui ratifiait les dépositions prononcées par l'un et l'autre concile, à savoir celles de Nestorius, Cyrille et Memnon, engageait les évêques à faire la paix et les renvoyait chacun chez eux. C'était plus aisé à dire qu'à faire. Le *Livre d'Héraclide* contient un récit pittoresque de la réunion à laquelle le comte Jean convoqua les évêques, p. 247-249. Elle échoua; ne pouvant donc dissoudre le concile, Jean se contenta de consigner chez eux les trois évêques déposés; pour le reste, il en référa à l'empereur.

Celui-ci régla d'abord la question de Nestorius. Diverses influences avaient été mises en œuvre pour le persuader que l'archevêque était indésirable. L'or de Cyrille ne fut pas étranger, remarque dans une lettre Acace de Bérée, au revirement de certains grands personnages qui démolirent l'archevêque dans les conseils de l'empereur. *Synod.*, n. 130 (41), *A. C. O.*, I, 4, p. 85; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 648. Une autre intervention, celle du célèbre Dalmatius, le chef moral de tout ce que la capitale comptait de moines et de saintes gens, contribua au même résultat. Voir le récit de cette entrevue de Dalmatius avec Théodore dans *Héraclide*, p. 241-246. Dans une lettre à un haut fonctionnaire, Scholasticius, *Nestor.*, p. 191-194 = *Synod.*, n. 103 (15), Nestorius avait laissé entendre que, « si l'orthodoxie était sauvegardée », il était prêt à rentrer dans son monastère, *ab hujusmodi quiete nihil est divinius neque beatius apud me.* On le prit au mot avec la pensée de lui donner un successeur : en septembre, il était reconduit au couvent d'Euprépios, près d'Antioche. *Synod.*, n. 112 (24), 113 (25), p. 64; col. 618-619. La pensée que, pendant ce temps, Cyrille restait ignominieusement aux arrêts le consola sur l'heure. *Héracl.*, p. 249. Consolation bien fugitive, à coup sûr, car, peu de temps après, Cyrille, rompant son ban, s'échappait d'Éphèse et rentrait à Alexandrie, où pratiquement il était à l'abri de toute sanction. *Ibid.* Le gouvernement dut s'incliner devant le fait accompli, et accepter en même temps que Memnon demeurât à Éphèse. Mais, si Nestorius faisait déjà figure de vaincu, à coup sûr, Cyrille, en rentrant à Alexandrie, n'avait pas l'air d'un triomphateur.

2. *Les questions de doctrine.* — Aussi bien les anathématismes avaient eu un mauvais moment à passer. Persuadés que les formules cyrilliennes renouvelaient les erreurs d'Arius et d'Apollinaire, les Orientaux en effet s'acharnaient à en obtenir la condamnation. On notera la position qu'ils prennent dès lors à l'endroit de Nestorius. On chercherait vainement le nom de celui-ci dans les premières sentences rendues par eux; il ne s'agit pas pour eux de défendre l'archevêque de Constantinople, à un moment même ils se décideront à l'abandonner. Mais la théologie alexandrine, coulée dans les formules des anathématismes, leur apparaît manifestement hétérodoxe, et ils n'auront de repos qu'ils n'aient obtenu de Cyrille, à défaut d'un désaveu et d'un retrait, des explications capables de mettre définitivement *in tuto* la doctrine des deux natures.

La cour avait mandé à Constantinople des représentants des deux partis; Juvénal, qui s'était beaucoup mis en avant, était, avec les envoyés romains, le chef de la légation des cyrilliens; Jean et Théodoret, les chefs des Orientaux. Tout ce monde fut arrêté à Chalcédoine le gouvernement, n'ayant aucune envie de favoriser des troubles dans la ville même; c'était bien assez de l'agitation qui régnait sur la rive asiatique du Bosphore. L'empereur se rendit lui-même à Chalcédoine, le 11 septembre et plusieurs séances furent tenues en sa présence, sur lesquelles nous sommes surtout renseignés par des lettres des Orientaux insérées au *Synodicon.* Une des plus caractéristiques est celle qu'adresse Théodoret à Alexandre de Hiérapolis : *Synod.*, n. 119 (30), *A. C. O.*, I, 4, p. 69; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 626. « Nous avons déclaré avec serment à l'empereur, écrit l'évêque de Cyr, que nous ne pouvons rétablir Cyrille et Memnon en leur office et entrer en communion avec leurs partisans, s'ils ne commençent pas par retirer ces *capitula* hérétiques... Quant à notre ami (Nestorius), chaque fois que nous en avons fait mention, soit devant le prince, soit devant le consistoire, on nous a accusés de leur faire injure, tant est grande l'hostilité contre lui; ce qu'il y a de pis, c'est que l'empereur lui est plus hostile que tout le monde : « Que nul, nous a-t-il dit expressément, ne m'en parle : une mesure définitive a déjà été prise à son endroit... » Il y a peu de choses d'ailleurs, à espérer d'un plus long séjour : l'or a fait ici son travail : *Nihil namque hinc suavius sperare possibile est, eo quod auro cunctis sit satisfactum et judices* (les magistrats civils) *ipsi contendant quia una sit deitatis humanitatisque natura.* » On verra aussi avec intérêt les détails donnés par Théodoret sur les réunions cultuelles organisées par les Orientaux, à qui le clergé local avait interdit l'accès des églises. Détails analogues dans la lettre suivante où les Orientaux racontent à leurs commettants les cinq entretiens qu'ils ont eus avec le prince. A les entendre, les cyrilliens évitent autant qu'ils le peuvent toute discussion sur les anathématismes. *Ibid.*, p. 71, col. 628. Théodoret comptait plus que de raison sur les arguments d'ordre traditionnel; il avait dès ce moment réuni un volumineux dossier patristique qu'il utilisera plus tard dans l'*Éranistes* (cf. L. Saltet, *Les sources de l'Éranistes*, II. Un document perdu du concile d'Éphèse, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1905. t. VI, p. 513 sq.). Ces citations devaient, pensait-il, écraser la théologie cyrillienne; elles ne trouvèrent pas, sans doute, la place où s'employer.

Las, en effet, de ces discussions, l'empereur avait décidé d'en finir avec la question de personnes, ce qui semblait préjuger la question de doctrine. L'ordre avait été expédié à Éphèse de reconduire Nestorius en son monastère; un successeur lui fut donné, en la personne de Maximien, « un vieux prêtre charitable et sans prétention. » Le 25 octobre, les légats du pape et les délégués cyrilliens étaient invités à passer le Bosphore pour procéder à sa consécration. A vrai dire, l'empereur ne se rangeait pas, par là-même, aux décisions dogmatiques du concile cyrillien; tout au plus, ainsi que le conclut un texte des actes cyrilliens, reconnaissait-il comme canonique la dépo-

sition de Nestorius. *Vatic.*, n. 109, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 67; Mansi, t. v, col. 256. « Le basileus, écrit cette brève narration, fut convaincu que le synode œcuménique avait agi selon les règles et la raison en déposant Nestorius. Aussi ayant reçu les envoyés du synode, il condamna ceux des Orientaux; pour le reste, il bannit Nestorius, et ordonna aux délégués du saint synode d'entrer dans l'église et d'ordonner un évêque pour Constantinople. Y étant donc passés, ils ordonnèrent évêque Maximien. Après quoi, le basileus ordonna à tous les évêques de rentrer chacun chez soi. Quant à Jean d'Antioche et à ses partisans, ils demeurèrent dans la séparation. »

Ceci résume, en définitive, d'une manière tendancieuse une lettre impériale qui est conservée dans le *Synodicon*, n. 118 (29), *A. C. O.*, I, 4, p. 68; *P. G.*, col. 625. L'empereur y constate l'impossibilité, pour le moment, de ramener la paix; il donne congé aux évêques de rentrer dans leurs diocèses, à l'exception de Cyrille, *qui Alexandrinus quondam fuit episcopus*, et de Memnon, qu'il déclare déchu de l'épiscopat, selon la décision antérieurement communiquée par le comte Jean. Les autres rentreront chez eux, et s'efforceront de travailler à la paix, ce sera leur manière de réparer le scandale qu'ils ont donné : *eorum siquidem quæ hic quomodocumque fecistis esse aliquam satisfactionem convenit per ea quæ sunt postea secutura.* Mélancolique constatation des résultats obtenus par le concile!

Rome, de son côté, prenait parti dans la question. Le jour de Noël 431, le pape Célestin recevait communication du choix de Maximien, l'approuvait, et parlait en termes très durs de l'hérétique Nestorius et de ses partisans. Une série de lettres rédigées le 15 mars 432 furent remises aux envoyés de Constantinople. Jaffé, n. 385-388. Adressées au concile d'Éphèse, à l'empereur, à Maximien, au clergé et au peuple de Constantinople, elles s'expriment en des termes sensiblement analogues. Renseigné exclusivement par des membres du concile cyrillien (il n'est pas question des légats envoyés à Éphèse), le pape se réjouit de la bonne besogne faite au concile, est heureux du remplacement de Nestorius, « ce sacrilège », par un homme comme Maximien, trouve seulement que l'on aurait dû être plus sévère à l'endroit de l'archevêque déposé, son séjour à Antioche, où il vit honoré, ne laissant pas d'être un danger. De l'attitude des Orientaux et de leur chef, il est à peine question; on les considère comme de vulgaires partisans de l'hérétique, que l'on recevra à résipiscence s'ils veulent s'amender : *Antiochenum, si habet spem correctionis, episcopum a vestra fraternitate volumus conveniri, ut nisi quæ sentimus, senserit, novella blasphemia eodem exemplo scripta sua professione condemnans, intellegat de se quoque Ecclesiam quod fidei nostræ respectus imperat, ordinare. Veron.*, n. 26, *A. C. O.*, I, 2, p. 101. D'ailleurs la soumission de Jean serait bien facilitée par l'éloignement de Nestorius. — Il est à peine besoin de faire remarquer que cette lettre de Célestin peut difficilement être considérée, *du point de vue canonique*, quoi qu'il en soit des conséquences théologiques que l'on en peut tirer, comme une approbation en *forme* des décisions conciliaires. C'est seulement sur le vu des actes mêmes de l'assemblée qu'une telle approbation pouvait être exprimée; or nous avons déjà dit que Rome ignorera pendant un siècle encore la fameuse *lettre aux anathématismes*, autour de laquelle roulait dorénavant le conflit entre Orientaux et Alexandrins. Célestin s'en tient toujours au point de vue de sa première sommation à Nestorius : il ne sait pas que celui-ci y a obtempéré; il songe toujours aux *novella blasphemia* dont l'archevêque a été accusé en 429; il ignore tout du grave conflit théologique qui s'est greffé sur l'incident premier; quand il mourra, le 27 juillet 432, il n'en aura pas encore eu connaissance. Pourtant, ce conflit était arrivé à ce moment-là même à son paroxysme.

VI. LES ORIENTAUX ET SAINT CYRILLE. L'ACCORD DE 433. — En somme, toute l'Église de langue grecque était profondément divisée, divisée sur la question de la personne même de Nestorius, dont plusieurs s'obstinaient à ne pas reconnaître la déposition; divisée bien plus encore sur la question des anathématismes cyrilliens. C'est encore au gouvernement impérial que reviendra la tâche de réduire ce schisme qui devenait menaçant.

1° *Premières tentatives pour réconcilier Antioche et Alexandrie.* — Théodose, docile aux suggestions de Maximien, crut d'abord pouvoir recourir au procédé dont parlait la lettre du pape Célestin : amener entre saint Cyrille et Jean une entrevue dans laquelle le patriarche d'Antioche souscrirait à la déposition de Nestorius, anathématiserait ses doctrines, moyennant quoi Cyrille le recevrait à sa communion. *Vaticana*, n. 120, *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 3-5; Mansi, t. v, col. 277-280. C'était demander à Jean, sans aucune contre-partie, beaucoup plus qu'il ne pouvait accorder. Abandonner la personne de Nestorius, reconnaître même que ses imprudences de langage justifiaient sa déposition, le patriarche d'Antioche finira bien par y consentir; du moins, il exigeait que ce sacrifice considérable qu'il faisait au bien de la paix n'allât pas sans une compensation. Les imprudences de langage ne foisonnaient-elles pas dans les anathématismes? Que Cyrille condamnât, ou tout au moins retirât ceux-ci, et peut-être lui passerait-on la condamnation de Nestorius.

C'est à cette solution moyenne que l'on aboutira finalement à la suite de négociations extrêmement ardues, mais qui appartiennent davantage à l'histoire qu'à la théologie. Elles furent conduites, au nom de l'empereur, par le tribun Aristolaüs, dont le nom revient souvent dans les correspondances de ce moment. Rome, de son côté, où le pape Xyste III avait succédé à Célestin, s'y intéressait et écrivait dans un sens irénique à l'évêque d'Alexandrie, Jaffé, n. 389-390, en même temps qu'elle sollicitait le vieil Acace de Bérée de se porter comme médiateur. *Synod.*, n. 144 (55), *A. C. O.*, I, 4, p. 93; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 660.

Prié également par l'empereur, Acace, sur le conseil de Jean d'Antioche et de ses amis, transmit à saint Cyrille le texte d'une proposition tendant à prendre comme règle de foi le symbole de Nicée, complété par la lettre de saint Athanase à Épictète (voir ici, t. I, col. 2160); on laisserait tomber les autres documents nés de la querelle récente : *quæ vero superintroducta sunt dogmata vel per epistulas vel per capitula, tanquam quæ id quod est commune turbantia, excutimus. Ibid.*, n. 142 (53), p. 92-93; col 658-659. Les *epistulæ* et les *capitula* dont il est ici question sont, de toute évidence, les deux lettres « dogmatiques » de saint Cyrille et les anathématismes. On remarquera que les Antiochiens dont Acace transmettait les propositions ne parlent pas de Nestorius. Pourtant à la réunion où ce texte avait été arrêté, Théodoret avait très vivement défendu son ami et déclaré qu'il était impossible de l'abandonner. *Ibid.*, n. 143 (54), p.93; col. 659.

La réponse de saint Cyrille au vieil évêque de Bérée semblait, à première vue, une fin de non-recevoir. *Synod.*, n. 145 (56), p. 94-98; col. 661-665. Retirer les anathématismes, ne serait-ce pas déclarer qu'il s'était lui-même trompé? Que diraient de cette reculade les nombreux évêques qui l'avaient soutenu à Éphèse? Les Orientaux voulaient s'en tenir exclusivement au concile de Nicée; c'était aussi ce qu'entendaient faire Cyrille et les siens, comme le

démontraient les procès-verbaux de leur assemblée; et les décisions que l'on avait prises ne visaient à rien d'autre qu'à défendre l'antique symbole contre les blasphèmes de Nestorius. Que les Orientaux consentissent à la condamnation de celui-ci, on ne leur demanderait pas autre chose, et la paix serait rétablie dans l'Église. — Toutefois, la lettre de Cyrille laissait, plus qu'il n'aurait semblé d'abord, une porte ouverte à des négociations ultérieures. Le patriarche émettait, sans l'accepter d'ailleurs, la supposition qu'il avait pu passer dans ses expressions quelques inexactitudes : *ponamus quia secundum veritatem et transiit nos aliquid quod ad rectitudinem dogmatum pertinet, aut circa alios modos subjecti aliquibus culpis eramus sive peccatis*, p. 95, l. 20; mais surtout il faisait une profession de foi qui était de nature à satisfaire les Orientaux : Cyrille repoussait la christologie d'Arius et d'Apollinaire; les anathématismes avaient été rédigés contre Nestorius et contre lui seul; c'est en fonction des blasphèmes de celui-ci qu'il fallait les interpréter. Du jour où les Orientaux auraient condamné l'archevêque de Constantinople, il n'y aurait nulle difficulté à les leur faire paraître blancs comme neige, *tunc et satis facillime quodcumque omnino eorum quæ a nobis scripta sunt... hoc exaudidabitur.*

Pendant quelque temps, néanmoins, les deux partis restèrent cramponnés à leur position. Dans le monde ecclésiastique de Constantinople, on finit par trouver que Cyrille favoriserait singulièrement la cause de la paix en abandonnant les textes litigieux. *Scripserunt et episcopi e Constantinopoli*, écrit Libératus, *quia amicitiarum modum et pacem ecclesiarum sanctarum non aliter fieri conveniret, nisi omnia quæ ab eo in causa scripta sunt epistolis et tomis et libris evacuarentur. Breviar.*, c. VIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 983 A. Il ne peut guère s'agir que de Maximien et de ses suffragants. A la cour également, la personne de Cyrille était violemment attaquée par certains fonctionnaires en vue. Or Théodose, on l'avait vu maintes fois, était si facile à retourner! Très alarmé des nouvelles reçues de Constantinople, qui lui avaient causé d'ailleurs une grave maladie, l'évêque d'Alexandrie n'hésita pas à recourir à des moyens qui ne laissent pas de nous surprendre. D'amples gratifications, dont la curieuse liste s'est conservée, furent distribuées aux grands personnages de la cour. Les uns devaient agir sur Pulchérie, les autres sur Jean, les autres sur les fonctionnaires. Le syncelle de Cyrille, Épiphane, de qui nous tenons ces détails, suppliait Maximien de consentir pour cela un prêt à l'Église d'Alexandrie : *De tua Ecclesia præsta avaritiæ quorum nosti ne Alexandrina Ecclesia contristetur. Synod.*, n. 293 (203), et 294, *A. C. O.*, I, 4, p. 222-225; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 826-829 (le n. 294, liste des gratifications, que les éditeurs du XVII[e] siècle avaient volontairement omis, ne figure pas dans *P. G.*; voir *A. C. O.*, et Nau, *Le livre d'Héraclide*, append., p. 367-368).

Plus encore que ces moyens, les explications, inlassablement fournies par saint Cyrille de ses anathématismes, contribuèrent peu à peu à rasséréner l'atmosphère. Jean d'Antioche finit par prendre une initiative qui lui fait le plus grand honneur. Dans sa lettre à Acace de Bérée, Cyrille se déclarait tout prêt à fournir des explications, dès que l'on aurait, de l'autre côté, renoncé à l'esprit d'hostilité; pourquoi ne lui demanderait-on pas de se rallier à une formule qui mettrait en sûreté la doctrine dyophysite compromise, disait-on, par les anathématismes? Libératus prétend que le patriarche aurait écrit en ce sens à l'empereur : *Propter illa ipsius capitula fidem meam Cyrillo dirigam*, lui aurait-il dit; *quam si suscipiens subscripserit, communicabo ei. Breviar.*, c. VIII; *P. L.*, t. LXVIII, col. 983. C'est en tout cas le sens de la lettre qu'après entente avec Acace de Bérée, il fit porter à Alexandrie par Paul, évêque d'Émèse, l'homme de confiance du vieux prélat. Texte de la lettre dans le *Synod.*, n. 169 (80), *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 115; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 689-691. Cet envoi a dû prendre place à l'automne de 432.

2° *L'accord de 433.* — 1. *Le formulaire.* · Le texte du *Synodicon* ne contient pas le formulaire dont l'évêque d'Antioche demandait la signature comme une explication des anathématismes, mais celui-ci a été conservé par Libératus, *Breviar.*, c. VIII, et dans les deux lettres échangées finalement par Cyrille et Jean pour constater leur accord. Il faut le citer en entier, car il est un indispensable complément des décisions prises à Éphèse.

Περὶ δὲ τῆς Θεοτόκου Παρθένου ὅπως καὶ φρονοῦμεν καὶ λέγομεν, τοῦ τε τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἀναγκαίως, οὐκ ἐν προσθήκης μέρει, ἀλλ' ἐν πληροφορίας εἴδει, ὡς ἄνωθεν ἔκ τε τῶν θείων Γραφῶν, ἔκ τε τῆς παραδόσεως τῶν ἁγίων Πατέρων παρειληφότες ἐσχήκαμεν, διὰ βραχέων ἐροῦμεν, οὐδὲν τὸ σύνολον προστιθέντες τῇ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐκτεθείσῃ πίστει. Ὡς γὰρ ἔφθημεν εἰρηκότες, πρὸς πᾶσαν ἐξαρκεῖ καὶ εὐσεβείας γνῶσιν, πάσης καὶ αἱρετικῆς κακοδοξίας ἀποκήρυξιν. Ἐροῦμεν δὲ οὐ κατατολμῶντες τῶν ἀνεφίκτων, ἀλλὰ τῇ ὁμολογίᾳ τῆς οἰκείας ἀσθενείας, ἀποκλείοντες τοῖς ἐπιφύεσθαι βουλομένοις, ἐν οἷς τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον διασκεπτόμεθα

Comment il faut penser et s'exprimer sur le compte de la Vierge mère de Dieu, et sur le mode de l'incarnation du Fils unique de Dieu, nous allons le dire brièvement, non dans le dessein de rien ajouter, mais dans celui d'expliquer ce que nous avons reçu et des saintes Écritures et de la tradition des Pères, sans prétendre absolument rien ajouter au symbole de foi proposé par les saints Pères de Nicée. Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, ce symbole suffit parfaitement à l'exposé de la religion et à la réfutation de toute hérésie. Ce que nous disons, d'ailleurs, est moins pour prétendre résoudre le mystère, que pour réfuter, par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui nous reprochent d'expliquer les questions qui dépassent notre intelligence.

Ce préambule n'est pas donné par Libératus; à partir d'ici grec et latin marchent parallèlement.

Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς Παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δυὸ γὰρ φύσεων ἕνωσις (lat. : *unitio*) γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν.

Nous confessons donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ, fils unique de Dieu, est vrai Dieu et vrai homme composé d'une âme raisonnable et d'un corps, qu'il a été engendré du Père avant tous les temps quant à la divinité, et quant à l'humanité qu'il est né de la vierge Marie à la fin des temps, pour nous et notre salut; qu'il est consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il s'est produit une union des deux natures, aussi ne reconnaissons-nous qu'un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur.

Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον Θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι, καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ Κυρίου φωνάς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας, τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς (lat.: *diviniores atque altiores*) κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς (lat. : *humiliores*) κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

A cause de cette union exempte de tout mélange, nous confessons que la sainte Vierge est Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe s'est fait chair, s'est fait homme, et s'est uni, depuis le moment de la conception, le temple qu'il a pris de celle-ci. En ce qui concerne les expressions évangéliques et apostoliques relatives au Seigneur, nous savons que les théologiens emploient les unes indistinctement, comme se rapportant à une seule personne (*prosôpon*), et distinguent les autres, parce qu'elles s'adressent à l'une des deux natures, celles qui conviennent à Dieu, à la divinité du Christ, celles qui marquent l'abaissement à l'humanité.

Texte grec dans *P. G.*, t. LXXVII, col. 172 et 176; latin dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 983.

2. *Origine et signification.* — Chose intéressante à signaler, et que l'auteur du *Synodicon* avait déjà notée, la partie essentielle de ce texte n'est pas autre chose que la profession de foi, émise à Éphèse par le concile de Jean et transmise à l'empereur. En voici le texte, dans le latin du *Synodicon :*

Illorum namque paucorum verborum rectæ fidei (sc. *symboli Nicæni*) confessio sufficit et omnem hæreticum errorem convincere et veritate volentes imbuere. Neque enim de his quæ ad Unigeniti divinitatem pertinent, prædicta sanctorum fides Patrum huc atque illuc ferri permisit, sed consubstantialitatem prædicans, inconcusse intellectus fidelium præmunit, Arianam destruens hæresim, et [de] dispensatione integerrimos terminos tradidit, inconvertibilitatem nos et immutabilitatem divinitatis Unigeniti docens et non esse hominem purum Dominum nostrum Jesum Christum, sed revera Filium Dei credi præcipiens, consona divinis sanctisque Scripturis. Unde et nos illa sequentes, fidei quidem confessionisque expositioni neque adjicimus quicquam neque subtrahimus, sufficiente ad omnia expositione paterna; quoniam vero, imperatores piissimi, præcepistis post hunc assensum inviolabilis fidei et de sancta et Dei genetrice virgine innotescere nos vestræ insuperabili pietati..., et hoc a Deo auxilium postulantes (ultra hominem namque est de talibus disceptare), innotescimus pietati vestræ, quæ sumus ex divinis Scripturis edocti, non quasi contra incomprehensibilia quodlibet audentes, sed confessione propriæ infirmitatis his qui contra nos temptant assurgere, præcludentes in quibus illa quæ sunt ultra hominem, [disceptamus].

Les considérants de ce long préambule sont encore reconnaissables dans le texte plus court de 433 : outre les longueurs, on en a finalement éliminé les allusions qui auraient pu paraître désobligeantes, en particulier le rapprochement avec l'arianisme de la doctrine que l'on prêtait (de manière fort injuste d'ailleurs) à saint Cyrille. La profession de foi proprement dite recouvre très exactement celle de 433 :

Confitemur igitur Dominum nostrum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, Deum perfectum et hominem perfectum ex anima rationali et corpore, ante sæcula quidem ex Patre natum secundum deitatem, in fine vero dierum eundem propter nos et propter nostram salutem de Maria virgine secundum humanitatem, consubstantialem Patri eundem secundum divinitatem et consubstantialem nobis secundum humanitatem. Duarum vero naturarum unitio facta est, propter quod unum Christum, unum Dominum, unum Filium confitemur. Secundum hunc inconfusæ unionis intellectum confitemur sanctam Virginem Dei genetricem, propter quod Deus Verbum incarnatus est et inhumanatus et ex ipsa conceptione sibimet uniit templum quod ex ipsa suscepit. Hæc a deiloquis viris edocti, evangelistis, apostolis atque prophetis et his qui per singula tempora piæ fidei fuere doctores, nos quoque exposuimus in brevi capitulo. *Synod.*, n. 105 (17), *A. C. O.*, I, 4, p. 56-57; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 608-609.

La finale du texte de 431, comme on peut le voir aisément, a été transformée dans le document de 433, et a donné naissance à un paragraphe nouveau sur la répartition entre les deux natures du Christ des expressions scripturaires. Ce développement vise, à coup sûr, le 4e anathématisme cyrillien, qui semblait interdire de diviser entre deux hypostases (au sens de *natures*) les termes scripturaires relatifs aux opérations du Christ. Cette addition est de considérable importance.

Plus remarquable encore est le fait que les Orientaux aient exigé que saint Cyrille reconnût la légitimité de l'expression ναὸς ληφθείς, pour désigner l'humanité *assumée* par le Verbe divin. Le 11e anathématisme s'était élevé contre cette manière de parler. Enfin, la reconnaissance très explicite de l'union des *deux* natures était aussi, de la part de Jean, une exigence d'importance et tout à fait caractéristique. Si l'on ajoute à ces considérations, tirées de l'origine et du contenu du symbole soumis à la signature de Cyrille, le fait qu'au dire de Libératus le texte en avait été délibéré dans une réunion tenue à Antioche (réunion à laquelle Théodoret ne pouvait manquer d'assister), on ne pourra qu'applaudir au sens théologique et à l'énergie dont Jean fit preuve en cette circonstance.

3. *Acceptation du formulaire.* — Semblablement, il faut louer sans réserve l'esprit de conciliation que montra saint Cyrille dans la discussion de ce projet de traité. Sans doute les choses n'allèrent-elles pas avec la belle rapidité dont parle Libératus : *In quam urbem (Alexandriam) veniens Paulus*, écrit-il, *et gratissime a Cyrillo susceptus est, et sine difficultate vel contentione, ut a multis putabatur, memoratam fidem Orientalium suscepit episcoporum. Breviar.*, c. VIII; *P. L.*, t. LXVIII, col. 983 D. Retardées par une maladie de Cyrille, les négociations semblent avoir traîné plusieurs mois et avoir obligé Paul à un voyage à Antioche. Plusieurs lettres intéressantes échangées à ce sujet entre Cyrille et Acace de Bérée, Cyrille et Jean, figurent dans la *Coll. Atheniensis* et ont été publiées pour la première fois par E. Schwartz, n. 95, 107, 108, 115, 116. Tout finit par s'arranger. Au printemps de 433, Paul d'Émèse apportait à Antioche la fameuse lettre *Lætentur cæli*, rédigée par l'évêque d'Alexandrie, et qui constatait l'accord entre les deux grands sièges sur les questions de doctrine. *Cyrill. epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 173-181; *coll. Vaticana*, n. 127, *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 15-20; pour les diverses versions anciennes, voir p. 15.

La célèbre lettre, en effet, après quelques mots de préambule écartant les pénibles incidents des années passées, se félicitait en termes magnifiques de la paix rendue à l'Église. Transcrivant le symbole de foi envoyé par Jean d'Antioche, saint Cyrille constatait qu'il ne pensait pas différemment : ταύταις ὑμῶν ἐντυχόντες ταῖς ἱεραῖς φωναῖς, οὕτω τε καὶ ἑαυτοὺς φρονοῦντας εὑρίσκοντες, ἐδοξάσαμεν... Θεόν. Col. 177 B. Pour plus d'exactitude encore, et pour couper court à certains bruits fâcheux que l'on faisait courir sur son compte, il répudiait énergiquement l'idée que le corps du Christ ne serait pas « consubstantiel » au nôtre. Enfin, se référant à la lettre de saint Athanase à Épictète, dont il avait été question au début des pourparlers (voir col. 120), Cyrille, qui s'était aperçu de différences notables entre les divers exemplaires, en envoyait à Antioche une copie authentique; il se ralliait ainsi implicitement à cette tessère d'orthodoxie.

Ces concessions de capitale importance n'allaient pas, il va de soi, sans une contre-partie. A la vérité la lettre *Lætentur cæli* n'énonce aucune condition qui serait imposée à Jean et à ses amis; mais il est de toute évidence que Paul d'Émèse avait dû prendre, au nom de ses commettants, des engagements explicites. Il faudrait qu'à Antioche l'on reconnût la déposition de Nestorius, son hétérodoxie, la légitimité de Maximien. Tout ceci est clairement énoncé dans la lettre censée écrite par Jean pour provoquer celle de Cyrille. *Cyrill. epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 169-173; *Vatic.*, n. 123, *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 7-9. La première partie en est calquée sur la lettre de l'évêque d'Alexandrie. Le patriarche d'Antioche demande que, par la souscription commune du symbole proposé, la paix soit rendue à l'Église. Après quoi il ajoute : « Ce symbole ainsi accepté, il nous a plu, pour le bien de la paix, et l'éloignement de tous les scandales, de tenir pour déposé Nestorius ex-évêque de Constantinople. Nous anathématisons aussi ses propos vides, défectueux et profanes (ἀναθεματίζομεν τὰς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους κενοφωνίας), parce que nos Églises possèdent la foi droite et saine, la gardent (jalousement) et la livrent (fidèlement) à leurs peuples, tout comme votre sainteté. Nous nous rallions à l'ordination de l'évêque Maximien de Constantinople, et nous sommes en communion avec tous les évêques de l'empire qui gardent et prêchent la foi droite et sans reproche. »

Quelque mitigé que fût l'anathème porté contre Nestorius, cet acte de Jean d'Antioche représentait de sa part une très grave concession. C'était beaucoup plus qu'une reconnaissance de la situation de fait créée à Constantinople par les événements des années précédentes. Pourtant il ne saurait faire de doute que Nestorius eût souscrit sans ambages au symbole délibéré à Éphèse par le concile de Jean, renouvelé à Antioche (peut-être à sa connaissance) et finalement accepté par saint Cyrille. D'ailleurs, nous ne sommes points réduits sur ce point à des conjectures; un long passage du *Livre d'Héraclide*, p. 257 sq., est consacré à cette démarche de Jean et à la signature par Cyrille de l'*Acte d'union*. Le condamné de 431 s'efforce de montrer que la doctrine de cet acte est proprement la sienne, qu'en s'y ralliant Cyrille, en fin de compte, a rétracté ses anathématismes, cause de tout le débat, que Cyrille a donc souscrit, de mauvaise grâce d'ailleurs, à la doctrine professée par Nestorius lui-même. Reste le fait que les Orientaux ont néanmoins acquiescé à la condamnation de 431, et que, par ailleurs, nulle mention n'est faite dans l'*Acte d'union* d'un blâme quelconque à l'endroit des anathématismes cyrilliens. A quoi Nestorius ne voit d'autre explication que la contrainte impériale, et, pour n'être pas adéquate, l'explication contient une part de vérité. Mais nous aurons à nous expliquer nous-même sur la doctrine de l'archevêque déposé, et nous verrons que le jugement, porté sur lui par son ami Jean d'Antioche, est en somme ce que l'on peut dire de plus doux sur le compte de Nestorius.

L'accord conclu entre Antioche et Alexandrie fut aussitôt porté à la connaissance de tous les ayants cause. Jean en écrivit sans retard à l'empereur. *Synod.*, n. 179 (91), *A. C. O.*, I, 4, p. 127: *P. G.*, t. LXXXIV, col. 704. On remarquera la manière dont il parle de Nestorius : *depositum sive damnatum habemus Nestorium,... anathematismo subjicientes quæcunque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam.* Mais il demandait aussi que celui-ci fût la seule victime, et que l'on rétablît sur leurs sièges les évêques qui avaient pu être déposés à l'occasion des troubles antérieurs; une pacification générale de l'Église s'imposait. Informé par saint Cyrille et par Jean lui-même, *Coll. Athen.*, n. 121, le pape Xyste exprimait à l'un et à l'autre toute sa joie de la paix rétablie. Jaffé, n. 391, 392; ces deux lettres dans la *Veronensis*, n. 30 et 31, *A. C. O.*, I, 2, p. 107-108. En même temps il se réjouissait de voir Nestorius désormais seul de son sentiment, abandonné à lui-même et à ses tristes pensées.

3° *Les dernières difficultés.* — L'accord entre les deux chefs, Jean et Cyrille, avait été relativement facile à conclure; il ne leur serait pas aussi aisé d'amener tous leurs subordonnés à déposer les armes.

1. *Difficultés de saint Cyrille avec les monophysites.* — Si, en Égypte, aucune résistance sérieuse n'avait chance de réussite, Cyrille allait rencontrer néanmoins chez beaucoup de ses partisans une incurable défiance. L'accord de 433 était proprement le sacrifice de la doctrine monophysite, sous la forme encore larvée qu'elle revêtait chez de nombreux cyrilliens. Affirmer l'union des deux natures, l'existence des deux opérations (telle au moins que l'impliquait la distinction des paroles évangéliques), admettre l'expression de « temple » appliquée à l'humanité *assumée* par le Verbe, tout cela n'était-il pas sacrifier peu ou prou au dyophysisme toujours suspect et, comme déjà on commençait à dire, au « nestorianisme »? C'est ce que de divers côtés l'on redisait au patriarche d'Alexandrie. Cf. Libératus, *Breviar.*, c. VIII; *P. L.*, t. LXVIII, col. 984 D.

Quelques-unes de ses lettres de l'époque sont des réponses à de semblables craintes. La plus importante est celle qui est adressée à Acace de Mélitène, l'un des accusateurs de Nestorius au concile d'Éphèse. *Cyrill. epist.*, XL, *P. G.*, t. LXXVII, col. 181-201; *Coll. Vaticana*, n. 128, *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 20-30; voir p. 20, l'énumération des vieilles traductions latines; quelques fragments dans Libératus. Accusé de s'être prêté trop aisément aux volontés des Orientaux, saint Cyrille y fait l'historique des négociations avec Antioche, et explique comment les concessions faites par ses adversaires, et spécialement la condamnation de Nestorius, l'ont incliné à souscrire le formulaire présenté par eux. On veut y voir des doctrines spécifiquement nestoriennes: c'est tout à fait inexact. Et l'évêque d'Alexandrie d'instituer une comparaison entre les expressions antiochiennes et diverses citations de Nestorius, empruntées à des écrits tombés dans le domaine public. C'est ici tout particulièrement qu'il faut s'adresser pour comprendre l'idée que saint Cyrille se faisait de la christologie de son adversaire. A dire vrai, Nestorius ne s'est pas reconnu dans le portrait ainsi tracé: un long passage du *Livre d'Héraclide*, p. 261-280, discute phrase par phrase les passages capitaux de la lettre à Acace, affirmant que rien ne le sépare, lui Nestorius, des Orientaux. Allant plus loin et prenant l'offensive, il prétend trouver dans cette pièce la preuve de la duplicité de Cyrille. Celui-ci ne déclare-t-il pas que la distinction des natures est purement idéale; que, dans la réalité, il n'y a qu'une seule nature, « comme si l'union des natures aboutissait à une nature unique et non à une personne unique »? P. 268. Il y a plus. Cyrille ne voudrait-il pas faire croire à son correspondant que les Orientaux n'acceptaient eux aussi la distinction des natures que comme une vue de l'esprit? — On retiendra du moins de ces critiques que la position de saint Cyrille était des plus délicates, et que son essai de faire cadrer avec la terminologie (et même avec la pensée) des anathématismes la doctrine des Antiochiens, est passablement laborieux. Les mêmes idées s'expriment dans une lettre du même Cyrille à Eulogius, son apocrisiaire à Constantinople, *Epist.*, XLIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 224-228; *Vaticana*, n. 132,

A. C. O., I, 1, 1, p. 35-37; fragments aussi dans Libératus. Voir aussi la lettre à Valérianus d'Iconium, *Epist.*, L, col. 256-277; *Vaticana*, n. 119, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 90-101; fragments dans Libératus; version syriaque publiée par Bedjan. Les deux lettres à Succensus, évêque de Diocésarée en Isaurie, eurent aussi, plus tard, leur célébrité. *Epist.*, XLV et XLVI, col. 228-237, 237-245; *Vaticana*, n. 171-172, *A. C. O.*, I, 1, 6, p. 151-157, 157-162. Mais il faudrait citer presque toute la correspondance de cette époque; les mêmes arguments y reviennent d'ailleurs, avec les mêmes textes scripturaires et les mêmes explications historiques.

Dans les territoires ressortissant à l'autorité de Jean d'Antioche il ne manquait pas non plus de cyrilliens outranciers, peu disposés à suivre l'esprit de conciliation de leur chef et à accepter les termes de l'*Acte d'union*. A Antioche même, l'apollinarisme n'avait pas dit son dernier mot, et si le mal n'éclata avec toute sa virulence qu'après le concile de Chalcédoine, le monophysisme, nouvel avatar de la vieille hérésie, comptait, dans les milieux monastiques surtout, de nombreux partisans. Dès 433, un diacre, Maxime, se faisait remarquer par son intransigeance, et refusait la communion de son patriarche; un schisme était possible. Alarmé pour le succès de l'union si péniblement rétablie, Cyrille écrivit à deux reprises à Maxime pour le prier de modérer son zèle. *Epist.*, LVII, LVIII, col. 320-321.

2. *Difficultés de Jean avec les partisans de Nestorius.* — Tandis que Cyrille s'efforçait de contenir « l'immense armée des monophysites, qui se vantait de l'avoir pour chef » (Batiffol, *Littérature grecque* p. 309), Jean, de son côté, était aux prises avec les résistances des amis de Nestorius.

Nombreux en effet étaient les évêques du diocèse d'Orient qui n'admettaient point, aussi aisément que leur patriarche, la déposition de l'archevêque de Constantinople. Dans leur résistance, ils étaient fortifiés et par les liens de l'amitié et par le sentiment de l'honneur et aussi par des considérations d'ordre doctrinal. A eux aussi il apparaissait, clair comme le jour, qu'il n'y avait pas de différence perceptible entre le symbole d'union et les doctrines qui avaient motivé la déposition de Nestorius à Éphèse. Ils consentaient bien à passer condamnation sur les anathématismes cyrilliens puisque au fait, « l'Égyptien », comme ils disaient, les avait suffisamment retirés en souscrivant le symbole antiochien; ils consentaient à ne pas faire état de la déposition prononcée contre Cyrille et sanctionnée par l'autorité impériale, mais ils ne comprenaient pas comment Nestorius ne bénéficiait pas de la même amnistie. Or, en exécution des promesses faites par Jean à Cyrille, ils se voyaient contraints par leur patriarche à anathématiser leur ami! Ces sentiments s'expriment au mieux dans une lettre de Théodoret à Jean d'Antioche, *Synod.*, n. 183 (95), *A. C. O.*, I, 4, p. 131; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 709. Avec un certain nombre de ses collègues, l'évêque de Cyr a pris connaissance des conditions de la paix entre Antioche et Alexandrie, il enregistre avec satisfaction les concessions doctrinales faites par Cyrille :

Quæ autem nunc in epistula (Cyrilli) continentur, clare nobilitate evangelica decorantur. Prædicatur namque in eis Deus et homo perfectus Dominus noster Jesus Christus et duæ naturæ earumque differentia et unitio inconfusa, non quasi per liquidorum in invicem mixtionem coagulamentumve fermenti, sed ineffabiliter et deodecenter effecta et quæ naturarum proprietates integras conservavit, et impassibilis quidem Deus Verbum atque inconvertibilis, TEMPLUM vero passibile ac morti ad modicum traditum et resuscitatum rursus uniti Dei virtute, Spiritus quoque sanctus non ex Filio aut per Filium habens subsistentiam (*allusion à l'anath. 9*), sed prodiens quidem a Patre, proprius vero [Filii], quod et ei consubstantialis sit nominatus.

Mais Théodoret et ses amis ont entendu parler des exigences de l'Égyptien relativement à la personne et à la doctrine de Nestorius; elles sont évidemment contradictoires avec la souscription du symbole d'union :

Quodsi id verum est, qui hæc velut ex arce præcipit civitatis, simile aliquid facit tanquam si quis vix tandem perductus ad consubstantialem Deo et Patri Filium confitendum, mox iterum anathemate feriat eos qui hoc a principio sapuerunt atque docuerunt. Et iste siquidem, postquam vix tandem nostris dogmatibus est adjunctus, mox eorum anathematismum conatur exigere, quasi pro ipsa rerum rectitudine pænitens.

Le comte Irénée a pris soin de rassembler, dans sa *Tragédie*, les nombreuses lettres échangées à ce sujet par Théodoret et ses amis, soit entre eux, soit avec Jean d'Antioche. Voir *Synod.*, n. 178 (90), n. 180-193 (92-105), p. 127, 129-139; *P. G.*, col. 704, 706-719. Tout ce dossier serait extrêmement intéressant à dépouiller.

Il fallut un certain temps au patriarche pour venir à bout de cette opposition qui finalement se tournait contre lui : plusieurs, en effet, parmi les « nestoriens » les plus excités, avaient rompu la communion avec leur chef hiérarchique. Mais toutes ces négociations laborieuses sont plus affaire d'histoire que de théologie. Il faut pourtant citer la curieuse lettre écrite par les deux métropolitains de Tyane et de Tarse, Euthérius et Helladius, au pape Xyste III. Le bruit avait couru, dans leurs lointaines provinces, que le nouveau pape était revenu des préventions de son prédécesseur Célestin contre le malheureux Nestorius. Avec une naïve confiance, les deux évêques, après avoir fait une narration sommaire des événements qui s'étaient déroulés depuis la publication par Cyrille des anathématismes jusqu'à la signature de l'accord de 433, supplient avec larmes le pontife suprême d'intervenir, de faire une enquête sur tout ce qui s'est passé, et de prendre en conséquence des mesures de réparation. On ignore si le pape eut connaissance de cette lettre vraiment touchante. *Synod.*, n. 205 (117), p. 145-148; *P. G.*, col. 727-731.

Harcelé par les impérieuses demandes de saint Cyrille, qui entendait bien que tous les subordonnés de Jean signeraient personnellement la condamnation de Nestorius, le patriarche d'Antioche ne vit plus de recours que dans le bras séculier.

3. *Mesures de rigueur prises contre Nestorius et ses partisans.* — Le 12 avril 434, le remplaçant de Nestorius sur le siège de Constantinople était mort. Les partisans nombreux que l'archevêque déposé avait conservés dans la capitale s'agitaient. *Coacervatæ multitudines in multis partibus civitatis Nestorium publica clamore reposcebant*, dit une lettre synodique. *Synod.*, n. 238 (150), p. 174; *P. G.*, col. 766. Par les soins de la cour, qui n'entendait pas voir renaître les troubles à peine assoupis, Proclus, l'éternel candidat, fut intronisé sans retard.

Le plus urgent, après cela, était de rallier à la condamnation de Nestorius les évêques orientaux; Jean, appuyé par l'autorité impériale, secondé par l'influence de quelques solitaires considérables, comme Siméon le Stylite, finit par amener Théodoret à une soumission telle quelle. Voir les allusions aux conditions de faveur qui lui furent faites dans une lettre postérieure que lui adresse Jean. *Synod.*, n. 210 (122), p. 153; *P. G.*, col. 738. On espérait, et l'espoir ne fut pas entièrement trompé, que son exemple entraînerait les évêques voisins.

Mais il resta des irréductibles, dont ne purent

avoir raison ni les promesses, ni les menaces; il fallut procéder contre eux. Une quinzaine d'évêques orientaux furent ainsi déposés et envoyés en exil; le plus excité d'entre eux, Alexandre de Hiérapolis, fut même expédié aux mines d'Égypte. Liste de ces condamnés dans *Synod.*, n. 279 (190), p. 203; *P. G.*, col. 803.

Nestorius lui-même fut atteint au même moment. Depuis la fin de 431, il continuait à résider à Antioche. Déjà le pape Célestin avait pris ombrage de son séjour dans la capitale de l'Orient; on n'avait point songé pourtant à l'éloigner, et l'archevêque déposé avait dû suivre, d'un œil intéressé, l'agitation antiochienne autour des anathématismes et de l'*Acte d'union.* Il n'a pas dû se priver d'y intervenir, et c'est vraisemblablement dès cette époque qu'il rassemblait les diverses pièces de sa *Tragédie.* (Voir ci-dessus col. 81.) Tout cela était fort gênant pour Jean d'Antioche. Puisque l'on voulait à tout prix la pacification de l'Orient, il fallait prendre des moyens énergiques. Le patriarche se décida à demander à l'empereur l'éloignement de Nestorius. Un ordre de la cour au préfet du prétoire, Isidore, prescrivit de l'expédier à Pétra, en Arabie; en même temps l'on confisquait tout ce qui lui appartenait personnellement à Constantinople. *Vaticana*, n. 110, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 67; Mansi, t. v, col. 256. Bientôt même on trouva cette relégation trop douce encore; un nouvel ordre impérial l'envoya au fond du désert de Lybie, à la grande Oasis. Ceci devait se passer vers 436-437.

Beaucoup plus grave encore était une loi qui figure au *Code Théodosien*, XVI, v, 66, sous la date du 3 août 435 (date inexacte, selon une remarque de E. Schwartz, voir *Vaticana*, n. 111, *A. C. O.*, I, 1, 3, p. 68; Mansi, t. v, col. 413). « Nestorius, disait cette loi, ce chef d'un enseignement monstrueux, ayant été déjà condamné, il reste à frapper les partisans de son impiété et à les désigner d'un nom caractéristique, afin que nul ne puisse s'y tromper. Nous décidons en conséquence que les partisans de l'opinion impie de Nestorius seront désormais appelés simoniens. Car il est juste que ceux qui ont imité Simon (le Magicien) dans sa lutte contre Dieu, reçoivent une appellation, manifestant cette ressemblance, de même que les ariens, selon une loi de Constantin, ont été appelés porphyriens, en souvenir des attaques de Porphyre contre le Christ. Que personne n'ose donc posséder, lire ou transcrire les livres impies du scélérat et sacrilège Nestorius, relatifs à la sainte religion et contraires aux dogmes du synode d'Éphèse. Ces livres seront recherchés avec soin par l'autorité publique et brûlés. De cette manière, la racine de l'impiété ayant été tranchée, le peuple ne pourra plus être trompé. Dans toute discussion sur ces matières, on n'appellera plus les partisans de cette erreur que simoniens; ils n'auront droit de tenir de réunions nulle part, même à la campagne ou dans les faubourgs des villes, à peine de confiscation de tous leurs biens. » Une ordonnance des préfets de prétoire prenait aussitôt les dispositions nécessaires pour que ces mesures fussent appliquées dans toute leur rigueur. *Vaticana*, n. 112, *ibid.*, p. 69; Mansi, t. v, col. 416. Un ordre impérial s'abattait au même moment sur le comte Irénée, l'intime ami de Nestorius. « Pour s'être fait le défenseur de celui-ci, et avoir causé par là du trouble en de nombreuses provinces, il serait dépouillé de toutes ses dignités, de tous ses biens, et exilé, lui aussi, à Pétra, avec le prêtre Photius, *ut paupertate perpetua et locorum solitudine crucientur.* » *Synod.*, n. 277 (188), 278 (189), *A C. O.*, I, 4, p. 203; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 802.

Ce déploiement de forces contre la personne de Nestorius et ses plus ardents défenseurs devait avoir des conséquences d'importance. Elle achevait de classer officiellement Nestorius au rang des hérétiques. Et, quant à reviser les considérants de cette sentence, il ne faudrait bientôt plus y songer; la prescription de rechercher et de détruire les écrits de l'hérésiarque ne resta pas lettre morte.

VII. ÉPILOGUE DE LA CRISE NESTORIENNE. — Les mesures impériales que nous venons de signaler, auraient dû marquer la fin de toutes ces agitations doctrinales. Il n'en fut rien. L'*Acte d'union* avait, au point de vue ecclésiastique, déterminé les contours des positions admises par tous; l'autorité de l'empereur avait éliminé la personne de Nestorius et de ses amis les plus remuants. Mais cette dernière manifestation, plus bruyante, fut celle qui frappa davantage les esprits. Beaucoup l'interprétèrent comme une victoire définitive de la christologie cyrillienne, victoire qui reléguait dans l'ombre le succès remporté en 433 par les Antiochiens. Saint Cyrille d'une part, avec ses partisans de sens orthodoxe, voulut pousser à fond ses avantages et faire condamner les anciens docteurs de l'école antiochienne. D'autre part, des gens qui interprétaient en des sens plus ou moins suspects, plus ou moins douteux, les formules cyrilliennes, n'hésitèrent pas à s'abriter sous l'autorité du patriarche alexandrin pour développer des doctrines hétérodoxes. Esquissons ce double mouvement qui forme l'épilogue de la crise nestorienne et prépare l'éclosion de la crise monophysite.

1° *Lutte des cyrilliens contre les anciens docteurs antiochiens.* — On a déjà fait remarquer que Nestorius ne faisait en somme que reproduire, trop souvent avec l'approximative exactitude d'un orateur, les doctrines de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, les deux grands théologiens de l'école antiochienne.

Au cours même de la lutte entre saint Cyrille et Nestorius, ces deux noms ne furent pas jetés dans le débat. Il en fut autrement après l'édit impérial proscrivant les livres de Nestorius. Au dire de Libératus, qui présente de cette nouvelle campagne une narration un peu schématique mais exacte dans l'ensemble, *Breviar.*, c. x, *P. L.*, t. LXVIII, col. 989 sq., la proscription impériale amena la mise en circulation par un certain nombre d'Orientaux des livres composés par Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste contre Eumonius et Apollinaire. Comme ceci se passait aux confins des pays de langue arménienne et de langue syriaque, il en fut fait aussi des traductions en ces idiomes, qui passèrent les frontières de l'empire romain. Chose plus grave, continue Libératus, ces propagandistes s'efforcèrent de faire prévaloir l'opinion qu'en réalité Nestorius n'avait rien innove, mais n'avait fait que reproduire la doctrine de ces Pères, universellement vénérés.

En réalité, le phénomène de diffusion, en Arménie, de la littérature antiochienne est d'ordre plus général que ne le pense Libératus. C'était le moment où Mesrob (voir ce nom) se mettait en tête de doter se patrie de la culture qui lui manquait, et entreprenait la traduction de nombreux ouvrages ecclésiastiques grecs. Il était tout naturel que des œuvres aussi considérables que celles des évêques de Tarse et de Mopsueste s'imposassent à son attention.

Mais il y avait pour veiller sur cette diffusion de la littérature suspecte les deux évêques de Mélitène et d'Édesse, Acace dont nous avons déjà parlé, col. 113 et 126, et Rabbula, rallié depuis peu à la théologie cyrillienne, mais très ardent à la défendre. Ils écrivirent aux évêques d'Arménie de ne point recevoir les écrits de Théodore, un hérétique, disaient-ils, et le vrai père du nestorianisme. Un synode arménien se réunit, qui décida d'envoyer à Proclus de Constan-

tinople deux prêtres, porteurs de leurs observations et d'un volume de Théodore, *scire volentes utrum doctrina Theodori an Rabulæ et Acacii vera esse probaretur*, dit Libératus.

Proclus répondit à cette consultation par une lettre dogmatique fort importante, souvent citée lors de l'affaire des *Trois-Chapitres*. (Elle ne figure pas dans les collections anciennes du concile d'Éphèse : mais a été introduite dans les éditions, Mansi, t. v, col. 421-437, texte grec avec la traduction latine de Denys le Petit; cf. *A. C. O.*, IV, 2, p. 187-205.) Proclus y qualifie durement les représentants de la théologie antiochienne, réfute à la manière accoutumée les arguments apportés en faveur de leur dyophysisme exagéré, et propose une doctrine qui, tout en maintenant l'idée des deux natures, sauvegarde mieux l'unité fondamentale du Christ. Libératus a déjà remarqué l'emploi qu'il fait d'une formule sur laquelle on reviendra beaucoup par la suite : « Confessons, disait Proclus, que le Dieu-Verbe, l'un de la Trinité, s'est incarné : *confitentes Deum Verbum, unum ex Trinitate, incarnatum.* » Il parlait aussi de l'unique hypostase du Verbe divin incarné, μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, formule qui, dans sa pensée, recouvrait selon toute vraisemblance l'expression cyrillienne μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, mais qui permettrait ultérieurement d'introduire la distinction, plus récente, entre la φύσις et l'ὑπόστασις. Enfin, il s'élevait assez vivement contre l'idée de répartir entre deux principes distincts les actions du Sauveur.

Tel quel, ce document penchait vers la théologie cyrillienne, et prononçait contre la christologie antiochienne certaines exclusives, dont quelques-unes ne cadraient pas tout à fait avec les termes de l'*Acte d'union*. Que Proclus répondît en ce sens à la consultation des Arméniens, c'était assurément son droit ; ce qui est plus étrange, c'est qu'il ait émis l'idée d'exiger des Orientaux une souscription à sa lettre dogmatique, et un anathème contre diverses propositions de Théodore qu'il y avait annexées. C'est ce que nous apprenons par une lettre de saint Cyrille à Acace de Mélitène. *Synod.*, n. 303 (212), *A. C. O.*, I, 4, p. 231; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 837; cf. Mansi, t. IX, col. 409. Cyrille ajoute : *Ipsi vero non passi sunt. Deinde scripserunt ad me, si anathematizari contigerit scripta Theodori, omnino percurrere hanc maculam et ad sanctos Patres nostros : Athanasium dico et Basilium et Gregorium et Theophilum et cæteros.* Mais l'invitation de Proclus était appuyée d'une lettre impériale, prescrivant au patriarche d'Antioche et à son synode de ne pas troubler la paix ecclésiastique. *Synod.*, n. 310 (219), p. 241; col. 849. Une fois de plus, Jean dut s'incliner. Il écrivit à Proclus pour lui signifier que le synode des Orientaux savait maintenant à quoi s'en tenir sur la secte de Nestorius : *quæ male sapuit vel dixit hæc omnes abjecimus et anathematizavimus, et qui ea excipiunt et qui eadem quæ ille aliene a pia confessione sapiunt.* Mais il voulait s'en tenir au symbole de Nicée, se contentant d'anathématiser ceux qui s'en écartaient ou l'interprétaient mal; et il indiquait les Pères soit grecs, soit latins au sentiment desquels il entendait se conformer. Il ne laissait pas d'exprimer son mécontentement pour tant de nouvelles exigences; toute cette affaire avait été réglée quatre ans auparavant; il ne comprenait vraiment pas cette agitation sans cesse renaissante. *Synod.*, n. 287 (197), p. 208-210; *P. G.*, col. 810 sq.; cf. n. 286 (196), p. 208; col. 809. Une lettre adressée à l'empereur ajoutait qu'il n'apparaissait nullement nécessaire de revenir sur la doctrine de personnages morts dans la paix de l'Église : *Quorum enim in sacerdotio et sacris operibus optimum finem vita suscepit, his pristinam gloriam dedicamus, et non eos judicamus ab eis ex quibus eos audacter quidam reprehendere volunt. Ibid*, n. 290 *a*, p. 213; *P. G.*, col. 815.

C'est dans le même sens que Jean écrivait à saint Cyrille (lettre dont parle Cyrille dans le texte cité ci-dessus, retrouvée et publiée par E. Schwartz, *Konzilstudien*, p. 62-66). Celui-ci s'entremit auprès de Proclus pour appuyer la dernière considération qu'avait fait valoir l'évêque d'Antioche, il invoqua le précédent du concile d'Éphèse qui avait condamné un symbole de foi attribué à Théodore, mais sans mentionner le nom de celui-ci, pour ne pas éveiller les susceptibilités des Orientaux. Lettre à Proclus, dans Mansi, t. IX, col. 409; lettre à Jean dans Schwartz, *loc. cit.*, p. 67. Mais Cyrille était trop persuadé du danger créé par la théologie antiochienne pour arrêter vraiment la campagne; c'est à ce moment qu'il rédigea son traité contre Diodore et Théodore qui alimentera plus tard la controverse des *Trois-Chapitres* (indications fournies par la lettre à Acace de Mélitène, Mansi, t. IX, col. 410).

Les subordonnés de Jean ne montraient pas tous la même patience que lui. En Syrie euphratésienne, la lutte de Proclus contre Théodore amenait Ibas, qui depuis 435 remplaçait Rabbula sur le siège d'Édesse, à prendre la défense de « l'Interprète ». L'archevêque de Constantinople en prit ombrage et enjoignit, sur un ton comminatoire, à Jean d'Antioche d'exiger, de toute urgence, l'adhésion d'Ibas à son tome aux Arméniens. Fragment de lettre dans Mansi, t. IX, col. 270. Nous ignorons quelle suite fut donnée pour l'heure à cette injonction; mais Ibas ne tardera pas à s'attirer de bien autres mésaventures.

Toute cette agitation autour des anciens docteurs antiochiens finit pourtant par se calmer. Les uns après les autres disparaissaient, d'ailleurs, les protagonistes des grandes luttes; Jean d'Antioche mourait en 441 ou 442, saint Cyrille en 444, Proclus en 446. De Nestorius, toujours vivant dans son exil libyen, personne ne semblait plus s'inquiéter. Le calme allait-il revenir dans l'Église?

On le pensait en Syrie, où, depuis la mort de Cyrille, on se croyait en sécurité. La théologie antiochienne, si durement refoulée dans les années précédentes, reprenait une nouvelle vigueur. Sous la plume de Théodoret, le grand docteur de l'école, elle se débarrassait de certaines imprudences de langage qui l'avaient antérieurement compromise. Le dyophysisme, par les soins de l'évêque de Cyr, prenait définitivement figure d'orthodoxie, juste à l'époque où plusieurs des partisans de Cyrille exagéraient, jusqu'à l'hérésie, les doctrines professées par le grand Alexandrin.

C'est à ce moment aussi qu'Irénée, revenu en faveur auprès de Théodose, était nommé évêque de Tyr et ordonné par le nouveau patriarche d'Antioche, Domnus, avec l'assentiment explicite de Proclus, cf. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1305 C, indice tout à fait remarquable de l'apaisement des esprits.

2° *La fermentation monophysite.* — Ce calme était trompeur. Enhardi par le succès de la théologie cyrillienne où il cherchait son point de départ, le monophysisme prenait conscience de lui-même, réussissait à se faire appuyer à la cour, trouvait en Dioscore, successeur de Cyrille sur le trône d'Alexandrie, un très ferme défenseur, et ne tardait pas à être pour l'Église d'Orient un véritable danger. Nous n'avons pas à raconter ici par le détail l'histoire de l'eutychianisme, voir l'art. EUTYCHÈS, mais il est indispensable, pour une intelligence complète de la crise nestorienne, de faire état des premières manifestations qui s'en produisirent. D'autant que, du

fond de son exil, Nestorius les a connues et qu'il a exprimé sur elles un jugement dont il convient de tenir compte.

Nous pouvons passer rapidement sur l'agitation de ces moines arméniens dont parle Libératus, *Breviar.*, c. x, *P. L.*, t. LXVIII, col. 991 C. Sectateurs plus ou moins larvés d'Apollinaire, ils s'étaient beaucoup agités pour faire condamner « les traités de Théodore de Mopsueste et d'autres saints Pères, qui, en leur temps, avaient écrit contre celui-ci ». Libératus nous les représente circulant à travers tout l'Orient, dans les cités et les monastères, terrorisant par leurs menaces clercs, laïques et moines, et répétant à qui voulait les entendre : « Si Nestorius a été justement condamné, que l'on condamne aussi tous ces textes et leurs auteurs. » Ils le faisaient pour affermir la doctrine d'Apollinaire, qui, par ce mot d'unique nature, enseignait que le Christ ne nous était pas consubstantiel, *qui per unam naturam Christum nobis consubstantialem non exposuit.* C'est à leur action que Libératus attribue les agissements de Proclus, dont nous avons parlé, col. 131.

Mais ceci n'était rien en comparaison de ce qui se passait en certains couvents de Constantinople. C'est en ces milieux monastiques que Nestorius avait cru apercevoir dès son arrivée dans la capitale une doctrine suspecte. Les événements ultérieurs semblent bien avoir quelque peu donné raison à son diagnostic. Eutychès, dont les excès de parole allaient troubler l'Église, n'était à tout prendre que le représentant de la grande famille monacale qui avait soutenu saint Cyrille dans sa lutte contre Nestorius. Il est vrai que le vieil higoumène dépassait, et de beaucoup, les alignements de la théologie cyrillienne. Non seulement il se réclamait avec énergie de « l'unique nature », de « l'union physique » et de la doctrine générale des anathématismes; mais, chose que Cyrille n'avait jamais faite et contre quoi même il avait protesté, Eutychès déclarait que l'humanité prise par le Sauveur n'était pas de même nature que la nôtre. Toute pénétrée par la divinité, formant avec elle une sorte de mixte, cette humanité ne nous était pas consubstantielle.

Cité finalement au tribunal de Flavien par ce même Eusèbe de Dorylée qui, en 429, avait affiché le premier placard contre Nestorius, Eutychès, malgré les puissantes protections dont il se prévalait, avait été condamné, sur son refus de souscrire à la doctrine des deux natures. Le pape saint Léon avait approuvé cette condamnation et, comme la cour avait convoqué, pour août 449, un grand concile à Éphèse, il avait adressé à cette occasion à l'archevêque Flavien son fameux *Tomos.* Avec la précision d'un juriste et la netteté d'un théologien, très conscient de son rôle de juge de la doctrine, il avait exprimé le dogme des deux natures, parfaites, complètes, agissantes. Ces deux natures, ce n'était pas seulement par une vue de l'esprit qu'il convenait de les distinguer : chacune avait ses opérations propres, et l'Évangile montrait assez le départ qu'il y avait à faire entre celles qui ressortissaient à l'humanité, et celles qui étaient de la divinité. La foi catholique devait sauvegarder « le caractère propre des deux natures, des deux SUBSTANCES, réunies en une seule personne. » *Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ* (on remarquera que la traduction grecque a laissé tomber le mot *substantia* qui, régulièrement, aurait dû se traduire par ὑπόστασις) *et in unam coeunte personam.* Sur cette unité de personne, le pape insistait pour terminer, montrant comment elle justifiait ce que l'on appellera plus tard *la communication des idiomes*, comment elle autorisait des formules telles que celle-ci : *le Fils de Dieu a été crucifié.* Mais, si l'on songe que, dans le début de sa lettre, il faisait allusion à la *demeure* que la Sagesse divine s'était édifiée au sein de la Vierge, à la nature humaine qu'elle avait prise de la « mère du Seigneur », l'on devra reconnaître que la pensée et l'expression du pape rencontraient fort exactement celles de l'*Acte d'union*, autant dire le symbole rédigé par les Orientaux en leur réunion d'Éphèse. Voir col. 122.

Au fond de l'Oasis, Nestorius eut connaissance de ce *tome* de Léon. « Pour moi, écrit-il, lorsque j'eus trouvé et lu cet écrit, je rendis grâces à Dieu de ce que l'Église de Rome avait une confession de foi orthodoxe et irréprochable, bien qu'elle eût été disposée autrement à mon égard. » *Héraclide*, p. 298. En somme, il se reconnaissait dans la doctrine proposée par Léon : « Il y a peut-être là, remarque finement L. Duchesne, une certaine dose d'illusion, pardonnable à un proscrit qui, au jour où le vengeur arrive, n'est pas porté à le chicaner sur des nuances. » *Hist. anc.*, t. III, p. 452. De cet accord entre sa doctrine et celle de Nestorius, le pape saint Léon, d'ailleurs, était fort loin de se douter. Sur le compte de l'archevêque déposé il s'en tenait, il s'en tiendrait toujours, substantiellement, aux appréciations que lui avait fournies Cassien; en condamnant Eutychès, il ne lui venait pas à la pensée de réhabiliter Nestorius. Cf. Jaffé, n. 479, 499, 500, 542.

Comment le Tome de Léon, au lieu de s'imposer au II[e] concile d'Éphèse, n'y fut pas cité, comment Dioscore, renouvelant des procédés qui avaient déjà réussi, parvint à se débarrasser de Flavien, comment ce « brigandage » parut être le triomphe du monophysisme, ce n'est pas ici le lieu de le rappeler. L'injuste déposition du nouvel archevêque de Constantinople, Nestorius l'apprit aussi et il ne put s'empêcher de comparer le sort de Flavien au sien propre, la procédure employée par Dioscore à celle que, dix-neuf ans plus tôt, avait mise en œuvre Cyrille. Voir *Héraclide*, p. 294 sq., 302 sq., 307 sq. Vécut-il assez pour connaître la revanche que le concile de Chalcédoine devait apporter, deux ans plus tard, à la mémoire de Flavien et à la doctrine dyophysite? On ne peut en être assuré. Les dernières pages du *Livre d'Héraclide* parlent des malheurs de Dioscore, p. 327 au bas : est-ce de malheurs déjà arrivés ou de calamités à craindre? Si, comme le pense F. Nau (note à ce passage), le texte veut dire non pas que Dioscore a été exilé, mais qu'il est en danger de l'être, on doit rapporter la rédaction de cette phrase à une période antérieure à Chalcédoine : aussitôt après l'avènement de Marcien, il devenait évident que la situation de Dioscore était fortement ébranlée. On ne peut donc en tirer aucune preuve pour la survivance de Nestorius jusqu'après le concile de 451.

Le bruit courut plus tard, au moins parmi les jacobites, que l'exilé aurait été invité, par les soins du gouvernement impérial, à assister à cette assemblée. Philoxène, évêque jacobite de Mabboug entre 485 et 523, le dit expressément dans une lettre aux moines de Senoun. Texte dans F. Nau, *Le livre d'Héraclide*, append. III, p. 370; autres allusions dans les *Plérophories de Jean de Maïouma*, *Patr. Or.*, t. VIII, fasc. 1, p. 76, 83-85. Mais ce pourrait bien être une invention des jacobites pour déconsidérer le « concile maudit », qu'ils accusaient d'avoir réhabilité la doctrine nestorienne. Tous les auteurs jacobites, d'ailleurs, s'accordent pour dire que Nestorius ne put répondre à l'invitation et que la Providence le fit mourir, d'une mort atroce et digne de ses blasphèmes, au moment même où il se disposait à partir. Toute cette histoire semble bien remonter à Timothée Ælure dont la bonne foi n'est pas, il s'en faut, au-dessus de tout soupçon.

Ce qui paraît certain, c'est qu'ordre avait été

donné par Marcien d'adoucir la captivité de l'exilé. Il avait beaucoup souffert dans les années précédentes, ballotté d'exil en exil, de Pétra à l'Oasis, de l'Oasis à Panopolis (Akmin), après une incursion des barbares du désert, de Panopolis à Éléphantine, puis de nouveau à Panopolis. C'est dans le désert en arrière de cette dernière ville, qu'arriva enfin l'ordre impérial qui le rappelait dans le monde civilisé; mais il était trop tard, l'exilé avait cessé de vivre. Voir la préface de Nau au *Livre d'Héraclide*, p. IX-XI.

Etait-ce avant, était-ce après Chalcédoine, il est impossible de le dire. Les dernières lignes du *Livre d'Héraclide* ont été rédigées, en tout cas, avant que Nestorius ait eu exacte connaissance des Actes du concile. Il aurait pu y apprendre que son nom, une fois de plus, y avait été anathématisé. En enregistrant comme canoniques les deux lettres de saint Cyrille à Nestorius d'une part et aux Orientaux de l'autre (*Acte d'union*), le concile ajoutait qu'elles étaient parfaitement convenables pour réfuter les erreurs de Nestorius : ἁρμοδίους οὔσας ἐδέξατο, εἰς ἔλεγχον μὲν τῆς Νεστορίου φρενοβλαβείας. Act. V, Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 113. Et, dans une séance ultérieure, Théodoret, déposé par le Brigandage d'Éphèse, n'avait pu être reçu qu'après avoir explicitement condamné Nestorius et sa doctrine : « Anathème à Nestorius, avait-il été obligé de dire, anathème à Nestorius et à qui ne dit pas que la sainte vierge Marie est Mère de Dieu, et à qui divise en deux fils l'unique monogène. » Act. VIII, col. 189. Et de même Ibas, quelques jours plus tard, s'exprimait ainsi sur l'ordre du concile : « J'ai déjà anathématisé par écrit Nestorius et sa doctrine (καὶ τὸ δόγμα αὐτοῦ); à présent je l'anathématise des milliers de fois (μυριάκις). On n'a pas de peine à répéter indéfiniment ce que l'on a dit une fois en toute persuasion, τὸ γὰρ ἅπαξ μετὰ πληροφορίας γενόμενον, κἂν μυριάκις γεγένηται, οὐ λυπεῖ. » Act. X, *ibid.*, col. 268.

De cette condamnation Nestorius avait à l'avance pris son parti. On lui avait conseillé d'écrire à saint Léon, pour lui présenter une exacte narration des faits, un véritable exposé de sa doctrine; il s'y était refusé, même après lecture du *Tome à Flavien*, non par orgueil, ajoutait-il, mais pour ne pas créer d'embarras à la doctrine même que Léon affirmait : « Mon plus cher désir, c'est que Dieu soit béni au ciel et sur la terre. Quant à Nestorius, qu'il demeure anathème! Dieu veuille qu'en me maudissant les hommes se réconcilient à lui... J'ai accepté de souffrir ce dont on m'accusait, afin que les hommes pussent recevoir sans encombre l'enseignement des Pères, tandis que j'étais ainsi accusé. » Et puis il entonnait son *Nunc dimittis*. La vérité était maintenant en marche; elle allait triompher : « Voici qu'approche pour moi maintenant le temps de ma mort, et chaque jour je prie Dieu de me délivrer, *moi dont les yeux ont vu le salut de Dieu.* » *Héraclide*, p. 330-331.

III. LA PENSÉE DE NESTORIUS. — C'est de tous les éléments contenus dans la longue histoire qui précède qu'il est indispensable de tenir compte, si l'on veut essayer la rapide synthèse de ce qu'enseignait, de ce que pensait Nestorius. Nulle part, peut-être, l'histoire n'est un guide plus nécessaire. Nulle part la simple dialectique ne se montre plus insuffisante. D'autant plus décevante serait-elle qu'elle aurait toujours la tentation de confronter les expressions de l'archevêque de Constantinople, avec la théologie qui n'a été définitivement élaborée qu'assez longtemps après sa mort. A la vérité, cette comparaison s'impose à un moment ou à l'autre, mais, en toute justice, elle doit venir à la fin d'une étude de ce genre, et elle doit s'imposer aussi aux concepts, aux expressions contre quoi bataillait Nestorius.

Cette remarque préliminaire était indispensable, car il est peu de questions qui aient été aussi embrouillées que celle-ci; il en est peu qui soient plus difficiles à résoudre. Il est des chefs de secte dont la pensée s'exprime avec une redoutable clarté; sur l'idée de fond d'un Arius, d'un Luther, il ne saurait y avoir d'hésitation : *Habemus confitentem reum.* C'est tout le contraire qui se passe ici; pour tenter de découvrir la vérité, nous devrons entendre d'abord les témoins qui s'expriment sur le compte de l'accusé. Nous pourrons ensuite confronter ces dépositions avec ce que celui-ci a exprimé lui-même; cette audition terminée, nous aurons à nous demander ce que l'Église a entendu condamner dans Nestorius. Nous nous limiterons d'ailleurs, en tout ceci, à la question christologique.

I. APPRÉCIATIONS DIVERGENTES PORTÉES SUR LA CHRISTOLOGIE DE NESTORIUS — Écoutons successivement les adversaires de Nestorius, puis ceux qui, après s'être déclarés ses amis, ont fini par l'abandonner et même par l'anathématiser.

1° *Les adversaires de Nestorius.* — Ils sont à chercher dans deux camps divers, d'une part chez les orthodoxes qui ont vu une opposition plus ou moins profonde entre les expressions de l'archevêque de Constantinople et les principes fondamentaux du christianisme, d'autre part chez les monophysites qui, chose étrange, unissent Nestorius et les catholiques dans une même condamnation.

1. *Parmi les orthodoxes.* — Dès les débuts du ministère de Nestorius à Constantinople, *Eusèbe* (le futur évêque de Dorylée) a porté contre celui-ci la plus grave accusation, en établissant un redoutable parallélisme entre certaines des propositions de l'archevêque et les propositions condamnées en 268 chez Paul de Samosate. Voir col. 93. On notera qu'Eusèbe ne peut être suspecté de monophysisme, comme le montre la vigoureuse action menée par lui vingt ans plus tard contre Eutychès. Col. 133. Son témoignage est donc à retenir, tout au moins comme l'expression du trouble qu'a pu causer, dans certaines âmes de bonne foi, l'application systématique de Nestorius à distinguer dans la personne du Sauveur ce qui revenait à l'homme, ce qui revenait au Dieu. Le rapprochement avec Paul de Samosate, d'ailleurs, n'éclaire pas de manière suffisante la christologie de Nestorius; on est trop mal renseigné (et sans doute ne l'était-on guère mieux au début du Ve siècle) sur ce qu'a été, très au juste, la doctrine trinitaire et christologique du Samosatéen. Voir art. PAUL DE SAMOSATE.

Contemporaines de celles d'Eusèbe de Dorylée, les accusations portées par *saint Cyrille* n'ont pas tout à fait le même caractère. Ces accusations, il faut les chercher dans tous les traités cyrilliens occasionnés par la controverse; plus spécialement dans les deux premières lettres adressées à Nestorius, col. 96, et aussi dans la lettre à Acace de Mélitène, col. 126. Cette dernière est particulièrement importante, puisque saint Cyrille s'y efforce de tracer une démarcation profonde entre la christologie de l'*Acte d'union*, col. 122, et l'hérésie de Nestorius. Ce que le patriarche d'Alexandrie voit dans les textes de son adversaire qui ont passé sous ses yeux, c'est le renouvellement de la *doctrine des deux Fils*, des deux Christs, qui avait déjà été condamnée à la fin du IVe siècle, soit en Orient, soit par le pape Damase; c'est l'idée de l'association simplement morale de deux individus (de deux personnes) entièrement distincts, dont l'un est simplement mû par l'autre, un peu à la manière dont les prophètes étaient mus par l'Esprit de Dieu. En d'autres termes, le témoignage de Cyrille rejoint à peu près, mais à peu près seulement, celui

d'Eusèbe; il est d'un homme de très grande pénétration théologique, très habile à dépister les formes les plus variées d'une erreur, très peu enclin à se laisser payer de mots. Il serait donc d'un poids considérable, n'étaient deux circonstances qui en diminuent l'autorité. Cyrille, dans l'affaire de Nestorius, est un passionné; des questions personnelles et administratives se sont mêlées chez lui aux questions dogmatiques, et ont pu troubler quelque peu la sérénité de ses appréciations. Voir col. 95, 96. De plus il s'est créé une terminologie et même une théologie qui lui est, jusqu'à un certain point, spéciale, et il a tendance à juger des expressions d'autrui en les rapportant à ses propres schémas, considérés par lui comme répondant de tous points au donné révélé. Voir col. 103.

Marius Mercator a assisté personnellement au premier éclat des discussions constantinopolitaines. Il a relevé dès l'abord la parenté entre l'enseignement de Nestorius et celui de Théodore de Mopsueste, contre qui il est très animé à cause de ses accointances avec le pélagianisme; il croit aussi à une ressemblance, n'excluant pas quelques divergences, entre Nestorius et Paul de Samosate, et caractérise finalement la christologie de l'archevêque comme un *franc adoptianisme*, dans lequel la question des mérites joue un rôle capital. Voir *Coll. Palat.*, n. 18, *A. C. O.*, I, 5, p. 28; Baluze, p. 50-51; cf. ci-dessus, col. 79. Mercator est un piètre théologien; sa phobie du pélagianisme lui a fait établir des généalogies doctrinales absolument fantaisistes. Son témoignage dans l'affaire nestorienne est donc de peu de poids, mais il a contribué à influencer les Occidentaux.

L'Occident a connu toute l'affaire nestorienne par des renseignements trop incomplets, pour que l'on puisse lui demander une appréciation de la doctrine de Nestorius propre à nous éclairer sur celle-ci. Il est pourtant nécessaire d'entendre les témoins occidentaux, pour avoir une idée approchée de ce que l'Église latine a appelé le « nestorianisme ».

Leur connaissance de la christologie nestorienne leur vient en grande partie de *Cassien*, dont nous avons eu l'occasion d'analyser de près le témoignage, col. 99 sq. L'on ne peut établir de manière absolue que le pape *Célestin* ait eu en main le rapport de Cassien, avant de lancer son ultimatum de 430; mais cette hypothèse reste très vraisemblable. La conviction du pape s'est faite aussi d'après les extraits de sermons de Nestorius, envoyés et traduits par le patriarche d'Alexandrie. Le rejet du *Théotokos* a semblé à Célestin impliquer de la part de Nestorius la négation de la divinité de Jésus-Christ ou, tout au moins, la doctrine des deux Christs, contre laquelle l'Église romaine avait protesté au temps de Damase. Mais cette appréciation de Célestin dépend très intimement des suggestions cyrilliennes. Du moins convient-il de remarquer que l'ultimatum romain ne reprend en Nestorius aucune théorie d'ordre métaphysique, ne lui impose non plus l'admission d'aucune tessère d'orthodoxie où entreraient des termes empruntés au vocabulaire philosophique. Col. 102.

Pour ce qui est d'une appréciation de la doctrine de Nestorius, fondée sur l'histoire des événements qui se sont déroulés à Éphèse et qui ont abouti à l'accord de 433, il faut renoncer à la demander aux Occidentaux. Ils ont ignoré longtemps les anathématismes cyrilliens, voir col. 89, n'ont pas compris le sens exact de l'insurrection de Jean contre les prétentions alexandrines, et *seuls ces événements donnent la clef de la doctrine de Nestorius*. Sur toutes ces tragédies successives, ils n'ont été renseignés que de manière unilatérale. Seule, la lettre des deux évêques de Tyane et de Tarse, col. 128, aurait été de nature à faire entendre un autre son de cloche; il ne semble pas qu'elle ait jamais été reçue à Rome.

On comprend dès lors que saint Léon, qui proclame dans son *Tome à Flavien* une doctrine à laquelle Nestorius déclare se rallier, col. 134 et 135, n'ait que sévérités pour le condamné d'Éphèse. Voici comme il expose aux évêques des Gaules, au lendemain de Chalcédoine, l'hérésie de l'archevêque déposé : *Nestorius non est toleratus affirmans beatam Mariam hominis tantummodo fuisse genitricem qui* POSTMODUM *sit a Verbi deitate susceptus, duabus scilicet personis distinctis atque divisis, ut non esset filius hominis qui filius Dei; neque unus Christus in utraque natura, sed alter sempiternus ex Patre, alter temporalis ex matre... Ergo Nestorius in suo dogmate exsecrabilis fuit. Epist.*, CII, 3; *P. L.*, t. LIV, col. 986. Comparer ce qui est dit plus en bref dans la lettre à Pulchérie : *Nestorius in uno Domino nostro Jesu Christo duas ausus est prædicare personas, Epist.*, CXXIII, col. 1061 B; cf. aussi *Epist.*, CXXIV, 2, col. 1063 A; CLXV, 2, col. 1157 A, etc. C'est d'après ces textes que se formera le concept désormais classique du « nestorianisme ».

Il est inutile de pousser plus avant l'audition des témoins occidentaux; d'une investigation méthodique il ressortirait, nous semble-t-il, que leurs déclarations relatives au nestorianisme dépendent de Cassien soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de saint Léon. La querelle même des *Trois-Chapitres* n'a amené personne à vouloir réviser les appréciations reçues. Tous ceux qui se sont portés défenseurs des *Trois-Chapitres* (et Dieu sait s'ils furent nombreux) n'ont eu qu'un souci : dégager Théodore de Mopsueste, Théodoret, Ibas de toute accointance avec le nestorianisme. Le *Synodicon* de Rusticus, voir col. 87, est dans ce genre le plus remarquable exemple de démonstration paradoxale que connaisse l'histoire littéraire.

2. *Monophysites.* — Il pourrait sembler, de prime abord, que leur témoignage va corroborer celui des orthodoxes. Avec quelles outrances ils protestent contre Nestorius, ce Juif, qui nie la divinité de Jésus-Christ, qui coupe en deux l'unité de son être! Voir surtout les interruptions, au cours du II[e] concile d'Éphèse de 449 où ils ont la majorité, les imprécations contre le condamné de 431 et ceux que l'on soupçonne, à tort ou à raison (Théodoret, Ibas, d'autres), de connivence avec lui.

Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que leur accord avec les orthodoxes dans l'appréciation de Nestorius est purement extérieur. Lors de son procès à Constantinople devant Flavien en 447, Eutychès s'étonne que l'assemblée veuille lui imposer une profession de foi nestorienne (celle des deux natures), une doctrine qui a été condamnée à Éphèse comme étant celle de Nestorius. Et, comme Eusèbe de Dorylée, l'accusateur, prétend que l'archevêque n'a pas été déposé pour avoir confessé les deux natures, mais pour avoir renouvelé l'hérésie des deux Fils, des deux Christs, Eutychès s'écrie : « Tu mens à son sujet; car vous pensez comme lui et vous prétendez que ce n'est pas de lui. Car Nestorius a crié des milliers de fois : *Je ne dis pas deux Fils, j'en dis un seul; je dis deux natures et non deux Fils*, car le Fils de Dieu est double quant aux natures... Ce n'est donc pas parce qu'il disait simplement deux fils, ni parce qu'il disait que les natures n'étaient pas unies (car il parlait de leur union), qu'il a été condamné, mais parce qu'il prétendait que, même après l'union, il y avait deux natures, que le Fils était double en natures, et que l'union avait lieu en une *personne* (*prosôpon*) et non en une nature. Et vous aussi, vous en dites autant. » *Héraclide*, p. 297. On peut épiloguer sur l'authenticité de ce propos, rapporté par Nestorius; il est peut-être un de ces

« mots historiques » forgés après coup, mais souvent plus vrais que l'histoire authentique. Celui-ci ramasse admirablement ce que les monophysites de toute nuance ont pensé de Nestorius, et de ses rapports avec l'orthodoxie chalcédonienne. Depuis la première comparution d'Eutychès jusqu'aujourd'hui, les monophysites n'ont cessé d'identifier la christologie de Nestorius et celle que proclamaient le *Tome de Léon* et la définition de Chalcédoine. Le concile « maudit », ont-ils déclaré dès la première heure, a anathématisé la personne de Nestorius et canonisé sa doctrine. Pour massive que soit cette déposition, pour passionnée qu'elle se révèle, elle doit figurer au dossier de l'affaire. Il appartiendra à la sagacité des critiques d'y percevoir l'âme de vérité qu'elle peut contenir, et d'en faire état dans la mesure convenable.

2° *Les amis de Nestorius.* — Originaire de la région antiochienne, en relation de bonne heure avec les plus remarquables des personnalités ecclésiastiques du « diocèse » d'Orient, Nestorius a compté parmi elles, avec quelques amis, un bon nombre de partisans.

Tout ce monde, héritier de la pensée et de la doctrine des maîtres de l'école d'Antioche, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, professe une christologie dont les éléments essentiels, débarrassés de certaines formules très fâcheuses, et surtout de certaines comparaisons particulièrement regrettables, se retrouvent dans la doctrine officielle de l'Église. Nous avons dit, col. 123, les origines et la signification de l'*Acte d'union* de 433; nous avons montré comment le *Tome de Léon* se rapproche beaucoup de cette profession de foi, col. 133. Même après les interminables querelles autour des *Trois-Chapitres*, la mémoire de *Théodoret* demeure respectée dans l'Église et, si le Ve concile a condamné celles de ses productions littéraires qui attaquent saint Cyrille, il n'a pas mis en cause l'orthodoxie générale de sa doctrine.

Or, que pensent nos « Orientaux » de la doctrine de Nestorius? Jean d'Antioche, dès le premier éclat, a trouvé que l'archevêque a eu bien tort de soulever, de la manière qu'il l'a fait, la question du *Théotokos;* il lui conseille la modération, lui représente que l'emploi du mot litigieux n'a rien que de défendable, qu'entendu correctement, il correspond en somme à la pensée même de Nestorius. Jean ne doute pas de l'orthodoxie de son collègue. Dès qu'il a connaissance des anathématismes cyrilliens, il est d'accord avec l'archevêque de Constantinople pour les déclarer irrecevables, il en presse la réfutation, en poursuit la condamnation, n'aura de cesse que Cyrille ne les ait, sinon désavoués, au moins expliqués. Comment pourrait-il condamner dans son ami le fait de les avoir rejetés?

Pourtant le patriarche d'Antioche a fini par abandonner celui-ci; plus que cela, il l'a anathématisé et, au risque de provoquer le schisme dans son ressort, il a exigé de ses suffragants, de Théodoret lui-même, pareille condamnation. Et ce dernier, malgré ses premières déclarations, malgré son amitié sincère pour Nestorius, s'est finalement incliné, bien avant d'y être contraint par le concile de Chalcédoine. Ce qui est arrivé pour Théodoret est arrivé pour beaucoup d'autres; on a vu fondre peu à peu, comme neige au soleil, le chiffre d'abord imposant des défenseurs de Nestorius; une quinzaine seulement lui resteront fidèles jusqu'à la déposition, jusqu'à l'exil. Cet abandon du condamné de 431 par ses plus chauds partisans, par quelques-uns de ses meilleurs amis, est chose considérable. Si grande que l'on fasse la part qui revient dans cet abandon à l'action du bras séculier, on ne peut accuser en bloc l'épiscopat « oriental » d'avoir sacrifié sa conscience aux menaces du pouvoir, ou même au désir de conserver la paix à l'Église; certaines paix sont plus désastreuses que la guerre même. Pour rendre compte de l'attitude finale des « Orientaux », il faut bien admettre qu'ils ont reconnu dans les propos de Nestorius, sinon dans sa doctrine de fond, quelque danger. A première apparence, ils n'avaient vu en lui que le représentant persécuté de la christologie antiochienne; à plus ample examen, ils ont perçu, plus ou moins obscurément, sous la pression d'arguments qui n'étaient pas tous d'ordre dialectique, ce qu'il y avait de profane (βέβηλος), de mauvais (φαῦλος), traduisons de regrettable, de suspect (l'Orient est moins nuancé que nous en ses termes) dans les paroles de l'archevêque déposé. Et ce dernier jugement rejoignait en somme le premier que Jean d'Antioche avait exprimé s'adressant à Nestorius lui-même. Il ne semble pas qu'ils aient prononcé à son sujet la qualification d'hérétique; l'eussent-ils fait, que le mot ne serait pas à prendre avec la rigueur théologique que nous lui donnons aujourd'hui (voir t. VII, col. 119, les explications que nous avons données sur la qualification d'hérétique appliquée au pape Honorius). En d'autres termes, les Orientaux n'ont pas explicitement déclaré que Nestorius s'était écarté, dans le fond, de la doctrine exprimée par l'*Acte d'union;* leur pensée semble plutôt que cette doctrine, *il l'a compromise* par de vains et regrettables propos.

Or, chose à noter, cette déposition des Orientaux rejoint celle d'un témoin contemporain, le seul qui, en ce procès semble garder son sang-froid, l'historien *Socrates*. Nous avons cité, col. 94, son mot si curieux, sur la peur enfantine qu'a prise Nestorius devant le mot *Théotokos*, ajoutons aussi, sur l'ignorance de la tradition antérieure qui a été cause de cette peur. Et Socrates écrit quelques années à peine après le dénouement de la tragédie; il a pu entendre de ses oreilles Nestorius, il s'est donné le mal, en tout cas, de lire les écrits de l'archevêque encore en circulation. Sans doute il est laïque, il veut ignorer les subtilités de la théologie; mais sa foi religieuse est orthodoxe, elle se serait choquée d'affirmations qui l'auraient directement contredite. Le témoignage si indépendant, si éclairé de l'historien byzantin, est donc à retenir.

Si nous voulons résumer et classer l'ensemble de ces dépositions, nous aboutissons au résultat suivant : Pour un grand nombre des témoins, Nestorius est un *adoptianiste* plus ou moins larvé. Cette accusation s'exprime d'ailleurs en des termes assez différents : samosaténisme, doctrine des deux Fils, hérésie des deux personnes. Il y a plus qu'une nuance entre ces trois termes; mais ils expriment tous trois l'idée que Nestorius aurait nié l'unité foncière du Sauveur. — Pour les monophysites, la doctrine de Nestorius n'est pas différente de la doctrine chalcédonienne des deux natures. La condamnation dont la personne de l'archevêque a été frappée, en 451, dissimule à peine l'identité foncière de la doctrine dyophysite que l'on retrouve dans le *Tome de Léon*, et de celle que professent les écrits de Nestorius. — Plus nuancés, les derniers témoins ne font pas difficulté de reconnaître l'identité de fond, entre le dyophysisme nestorien et l'orthodoxie catholique; mais ils conviennent que cette identité a pu être masquée par de regrettables abus de langage et par l'ignorance des tenants et aboutissants de la question. — Il nous faut entendre maintenant la déposition même de l'accusé.

II. LA CHRISTOLOGIE DE NESTORIUS D'APRÈS SES PROPRES ÉCRITS. — *Remarques préliminaires.* — La médiocre conservation de l'œuvre de Nestorius est un obstacle considérable à une étude vraiment objective de sa pensée. En dehors du *Livre d'Héraclide* (lequel lui-même ne laisse pas toute sécurité), il ne subsiste guère que des fragments misérables, cités en forte proportion par des adversaires, qui ont pu,

de la meilleure foi du monde, déformer la pensée de l'auteur. Du moins cette circonstance permet-elle de conclure que les passages recueillis sont vraisemblablement les plus criminels. Si Nestorius avait quelque part exposé de manière parfaitement claire l'adoptianisme qui lui a été attribué, ces passages, sans aucun doute, figureraient au dossier.

Pour rechercher la pensée de Nestorius, deux procédés s'offrent à l'esprit, l'un plutôt historique, l'autre plutôt dialectique; ce dernier consisterait à exposer d'abord le système philosophico-théologique du condamné d'Éphèse, et à discuter le sens des termes métaphysiques employés par lui; on comparerait ensuite à ce système les exposés, plus ou moins oratoires, qu'il a faits de sa pensée. Ce procédé, commode peut-être, présente des inconvénients qui sautent aux yeux. Il ne faut pas oublier que l'archevêque de Constantinople est avant tout un orateur; l'affaire nestorienne a pris naissance à partir de manifestations oratoires, et c'est en des recueils de sermons qu'on a trouvé la preuve de son hétérodoxie. Ce n'est pas en des compositions de ce genre que se développent d'ordinaire les théories métaphysiques. Celles-ci seront rédigées plus tard, dans un livre à tendance apologétique, où l'auteur s'est efforcé de raccorder, tant bien que mal, à l'expression spontanée de sa pensée les concepts ontologiques qui lui étaient sous-jacents.

1° *Expression spontanée de la pensée de Nestorius.* — 1. *Ce qui l'a provoquée.* — Les manifestations oratoires de Nestorius n'ont pas eu lieu sans motif et par simple besoin de parler. Elles sont une protestation contre certaines tendances qu'il croit percevoir dans son nouveau champ d'action. Dans ses deux lettres au pape Célestin, ci-dessus col. 99, dans celle à Jean d'Antioche. col. 92, l'archevêque parle d'erreurs christologiques graves qui se sont révélées à lui. Nous avons d'autant moins le droit de contester ses dires que, dans les années qui suivirent sa chute, il s'est manifesté dans les milieux visés par lui une très réelle hétérodoxie. Nestorius ramène à deux tendances les erreurs en question : arianisme, apollinarisme; simple schématisme provenant de l'inconsciente tendance d'étiqueter, à l'aide de vocables historiques, les erreurs que l'on remarque autour de soi.

En réalité, dans les cercles monastiques visés par l'archevêque, l'arianisme n'avait aucune chance de trouver audience. Ce que Nestorius veut dire, c'est que des expressions, comme celles de *Deus temporaliter natus*, de *Deus passus* que l'on y employait couramment, s'apparenteraient *logiquement* et *extérieurement* aux concepts ariens du Verbe produit dans le temps, et ne possédant pas toutes les perfections de l'absolue divinité. Il ne semble même pas que la critique de l'archevêque ait visé une conception (rappelant plutôt, d'ailleurs, Marcel d'Ancyre qu'Arius), suivant laquelle le Logos n'aurait pris définitivement hypostase que par sa naissance dans le temps. Ainsi il faut écarter de la pensée de Nestorius la crainte d'un réel péril arien. Pour ce qui est de l'apollinarisme, c'est autre chose. Sans doute, nul ne se rencontrait à Constantinople qui osât expressément nier l'existence en Jésus d'une âme humaine raisonnable et, d'une manière générale, de tout ce qui constituait l'humanité. Mais il ne devait pas manquer de gens qui concevaient de manière assez confuse et l'existence de cette âme humaine, et surtout la réalité de ses opérations, qui, sans y voir malice, attribuaient en gros au « Bon Dieu », sans autre souci de précision, tout ce qui était dit de Jésus; ces personnes pouvaient bien avoir aussi une manière à elles de dire que Jésus « n'était pas un homme comme les autres » qui ne laissait pas d'inspirer quelque soupçon.

Tout cela était-il de bien grave conséquence? On peut en douter. Tant que cela ne sortait pas des milieux populaires ou monastiques, ne pouvait-on passer condamnation sur le vague des termes employés, lesquels ne devenaient inexacts que par des raffinements de précision? Persuadé pour sa part que cet à peu près constituait un danger, l'archevêque veut inculquer au populaire le sens des distinctions élaborées par la théologie antiochienne. Sur cette dernière nous reviendrons aux articles Théodore de Mopsueste et Théodoret; on ne cherchera donc ici que les traits essentiels.

2. *Point de départ.* — Dans sa lutte si justifiée contre l'apollinarisme, l'école antiochienne s'est appliquée, non sans succès, à n'user qu'à bon escient des divers noms qui peuvent s'appliquer à Jésus, Dieu et homme tout à la fois. Des mots comme Dieu, Verbe et les qualificatifs qui s'y rapportent ne doivent être employés que quand l'on considère en Jésus ce par quoi il dépasse infiniment l'humanité. Des noms comme celui de « grand-prêtre », par exemple, des qualificatifs comme ceux de « souffrant », de « mourant » ne peuvent s'appliquer à lui que si l'on considère ce par quoi il nous est « semblable en tout, hormis le péché ». Il est au contraire des expressions mixtes, Christ, Fils de Dieu, Seigneur, Sauveur qui peuvent tout aussi bien faire ressortir ses attributs divins que ses attributs humains.

Nestorius se met en tête d'imposer à son monde le respect de cette terminologie; et voici qu'il rencontre sur son chemin deux expressions qui ne peuvent rentrer dans ce schématisme : celle de *Deus passus*, celle de *Théotokos* (qui correspondrait à une expression symétrique de la première : *Deus natus*). Bien que la formule *Deus passus* revienne beaucoup moins souvent dans la controverse que celle de *Théotokos* (on la voit plutôt critiquée dans le *Livre d'Héraclide*, voir table alphabétique, p. 382), il ne faut pas laisser d'en tenir compte. Mais c'est surtout à la formule *Théotokos* que s'en prend Nestorius. Ne cherchons point en ceci un manque de respect à l'endroit de la sainte Vierge; seuls des préjugés confessionnels ont pu faire découvrir dans les expressions de l'archevêque une critique de la « mariolâtrie » (Loofs; Bethune-Baker). Si Nestorius dit en propres termes « qu'il ne faut pas faire de Marie une déesse », *Nestor.*, p. 353, l. 20, ce mot n'est pas dit avec l'accent qu'il a en des controverses plus modernes. Le blâme s'adresse au sens de l'expression *Théotokos* que Nestorius critique avec véhémence : « Marie n'a pas enfanté la divinité. » Porte ouverte, qu'il se donne la joie d'enfoncer à grand fracas. Voir les références aux divers passages dans *Nestoriana*, table, p. 402, au mot *Maria*, et dans *Héraclide*, p. 386, aux mots *Marie* et *Mère de Dieu*.

Comment faut-il donc appeler la sainte Vierge? Le vocable de *Mère de l'homme*, ἀνθρωποτόκος, proposé par certains, ne serait-il pas le nom spécifique de Marie? Il est correct, dit Nestorius, en ce qu'il exprime que l'être humain, que nous sommes bien obligés de confesser dans le Sauveur, a pris naissance en son chaste sein. Voir références dans *Nestor.*, table, p. 402, au mot *Maria*. Il ne laisse pas d'être *dangereux*, s'il est exprimé tout seul, car il tendrait à faire croire que Jésus n'est qu'un homme : *qui dicunt tantum* ἀνθρωποτόκος, *et isti sunt membra Ecclesiæ, sed spiritalis inopes medicinæ. Nestor.*, p. 312, l. 13. (Il est vrai que ceci est dit après réception de l'ultimatum romain: antérieurement l'orateur a pu se montrer moins réservé.) Mais il est un mot tout indiqué pour désigner très exactement la Vierge: c'est celui de χριστοτόκος, qui a l'avantage de réunir en lui-même ce qu'il y a d'acceptable dans les deux mots d'ἀνθρωποτόκος et de Θεοτόκος. Ce dernier mot

serait-il donc lui aussi recevable? A coup sûr et, dès sa première lettre à Célestin, *Nestor.*, p. 167, l. 19 sq., l'archevêque s'en explique nettement : *si quis autem hoc nomen* THEOTOCON *propter humanitatem conjunctam Deo Verbo, non propter parientem* (lecture de Schwartz, dans *Coll. Veronensis*, n. 3, p. 13, meilleure que *parentem*) *proponet... ferri potest hoc vocabulum, propter ipsam considerationem, et quod solum nominetur de virgine hoc verbum propter inseparabile templum Dei Verbi ex ipsa, non quia ipsa mater sit Dei Verbi; nemo enim antiquiorem se parit.*

On louera cette modération, et on remarquera que Nestorius en use dans une lettre au pape, qui est déjà un essai d'apologie. Il eût fallu en user plus tôt. Or, il n'est que trop vrai, l'insistance suspecte de Nestorius à critiquer à tout propos et hors de propos le terme de *Théotokos*, à lui assigner une origine hérétique (ce qui n'était rien moins que démontré) a été la cause principale de son malheur. Et il est extrêmement pénible d'entendre revenir, dans le *Livre d'Héraclide*, ce sempiternel rabâchage. Rien n'a davantage contribué à le perdre, non seulement dans l'esprit du populaire, mais parmi ses plus fidèles adhérents. Voir, col. 104, la lettre de Jean d'Antioche sur ce sujet. Plus sévèrement encore faudrait-il juger ce lamentable à peu près, par lequel il substitue une fois au mot *Théotokos* celui de *Théodochos*. Τὴν Θεοδόχον τῷ Θεῷ μὴ συνθεολογῶμεν παρθένον· Θεοδόχον *dico, non* Θεοτόκον, χ *litteram, non* κ *exprimi volens; unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam, Pater Deus* Θεοτόκος, *qui hoc nomen compositum habeat. Nest.*, p. 276, l. 4 sq.; *Collect. Palat.*, n. 21, p. 37.

3. *Objection qui lui est faite.* — Ce sont les attaques de Nestorius contre le mot *Théotokos* qui accréditent, en certains milieux, l'idée que l'archevêque ne croit pas à la divinité du Christ. Il a eu des mots si malheureux pour dire : « La Vierge n'a enfanté que l'homme; On n'enfante que ce qui vous est consubstantiel! » Une syllabe changée, et la première de ces propositions prend un caractère tout à fait hérétique : « La Vierge n'a enfanté qu'un homme. » Le Christ n'est donc qu'un homme; et voici que la redoutable accusation de faire de Jésus un ψίλος ἄνθρωπος a un point d'appui.

4. *Réponse de Nestorius.* — Contre cette suggestion, Nestorius a protesté de toutes ses forces, en des termes si expressifs qu'il ne peut subsister le moindre doute sur sa pensée. Voir les références dans *Nestor.*, p. 397, table, au mot : *Christus kein « blosser Mensch »*. Que le Christ soit Dieu et homme, il l'a indéfiniment redit et, quand il veut exposer clairement sa doctrine à saint Cyrille, voir col. 97, il prend comme point de départ le symbole de Nicée, où il cherche à montrer que se remarque la distinction des vocables correspondant aux deux aspects du Sauveur : Le symbole professe d'abord la foi *en un seul Seigneur Jésus-Christ*, puis, entrant dans le détail, il distingue en lui : les attributs de la divinité : *Né du Père*, etc., et ceux de l'humanité : *qui, à cause de nous autres hommes, s'est incarné. Nestor.*, p. 174-175. Ainsi à la question du catéchisme : « Qui est Jésus-Christ? » Nestorius répondrait lui aussi : « Jésus-Christ est le Verbe incarné. » Voir *Nestor.*, p. 252, l. 13 : *non est mortuus* INCARNATUS DEUS.

Mais, lui a-t-on dit, la manière dont vous avez parlé de la Vierge mère de l'homme, l'application constante que vous mettez à distinguer en Jésus ce qui est de l'homme, ce qui est de Dieu, n'implique-t-elle par chez vous l'adhésion à une doctrine déjà proscrite? A vous entendre parler, on croit voir se dessiner dans le Sauveur deux individus distincts, d'une part l'homme-Jésus, le fils de Marie, de l'autre, le Verbe, le fils de Dieu. — Si l'on a compris ceci, répond Nestorius, on s'est mépris sur mes paroles; j'ai assez de théologie pour savoir que cette doctrine *des deux fils* est depuis longtemps condamnée. Je l'affirme donc, de toutes mes forces : le Christ est un : « Un est celui qui est né de la sainte *Christotokos*, Marie; c'est le Fils de Dieu. Je le dis et le répète, pour que tu n'ailles plus m'accuser en sortant. » *Nestor.*, p. 283, l. 17. Il n'y a pas deux Christs, il n'y a qu'un Christ; il n'y a qu'un seul Seigneur, et non deux Seigneurs; un seul Fils, non pas deux Fils. Voir une très longue liste de références dans *Nestor.*, p. 397, table, sous les mots : *Christus ist also ein* εἷς; et cf. *Héracl.*, p. 44. Il y a peu d'affirmations que Nestorius ait répétées avec autant d'insistance. Aussi bien était-ce sur ce point de l'unité du Christ que sa doctrine prêtait le plus à critique; il a voulu prendre ses sûretés contre tout soupçon de diviser l'unité foncière du Sauveur. L'historien ne peut qu'enregistrer des affirmations aussi solennelles et aussi répétées. Il peut être amené à dire ensuite que l'expression de Nestorius a trahi sa pensée, qu'il n'a pas su trouver la formule métaphysique pour exprimer correctement celle-ci, mais il doit donner acte au condamné de 431 de sa volonté d'être orthodoxe.

S'il n'y a qu'un Christ, qu'un Fils, qu'un Seigneur, c'est que, entre les deux éléments dont l'homme-Dieu est composé, il existe une intime union. Le Christ en tant que Christ est vraiment indissoluble : ὁ Χριστὸς κατὰ τὸ Χριστὸς εἶναι ἀδιαίρετος. *Nestor.*, p. 281, l. 4. L'union de l'humanité et de la divinité (bien qu'il préfère d'ordinaire le mot concret, Nestorius emploie aussi l'abstrait), date du premier moment de la conception. Sur ce point, Théodore de Mopsueste avait été formel, sentant qu'on l'observait; il avait pris soin, à de multiples endroits, d'appuyer sur la réalisation, dès le principe, de l'union entre divinité et humanité. Moins inquiet peut-être, Nestorius n'a pas cru nécessaire de multiplier les affirmations, mais sa pensée ne saurait faire de doute, et vraiment l'on se demande où Cassien a pris l'idée qu'il prête à son adversaire. Voir col. 100. Comme tous les exégètes, comme Théodore, disons-aussi comme Augustin (ou l'auteur quel qu'il soit de l'ancien sermon XXXVI, *De tempore*, cf. *P. L.*, t. XXXIX, col. 2011 et la note *b*), Nestorius décrit la scène du baptême du Christ, il en célèbre la grandeur, il en tire des leçons, cf. *Héracl.*, p. 61, mais rien, absolument rien, n'indique qu'il fasse partir de ce moment l'union entre l'humanité et la divinité.

Pour exprimer cette union, l'archevêque use parfois du mot grec ἕνωσις (que les traductions latines rendent par *unio, unitio*), dont le résultat est une *unitas* qui, au moins une fois, est qualifiée de *mirabilis. Nestor.*, p. 196, l. 19 (cf. *unitio ineffabilis*, p. 316, l. 10; voir le texte complet, ci-dessus col. 105). Mais, à vrai dire, ces passages sont plutôt rares. Il préfère de beaucoup à l'idée d'*union* celle de *conjonction*, qui lui paraît mieux exprimer son idée maîtresse, à savoir que les deux éléments qui composent le Sauveur gardent chacun leurs propriétés essentielles. Les deux mots συνάπτω (ἅπτω = proprement *nouer*) συνάφεια (*conjungo* et *conjunctio*) reviennent indéfiniment sous sa plume, comme sous celle de Théodore. Voir la très longue liste relevée dans *Nestor.*, p. 406 au mot συνάφεια. Ne nous hâtons pas de tirer de cet emploi une suspicion; si Nestorius use avec prédilection de ce mot, c'est pour lutter contre celui de κρᾶσις que ses adversaires employaient, ou avaient du moins la tentation d'employer. Mais les qualificatifs qu'il lui donne ἄκρα, ἀκριβὴς, διηνεκής (et en latin : *inseparabilis*, *summa* et *inconfusa*) devaient prévenir, il l'espérait du moins, toute méprise sur sa pensée. On remarquera également qu'il évite une

des comparaisons les plus dangereuses de son maître de Mopsueste. Celui-ci pour exprimer l'union des deux natures s'est référé, à plusieurs reprises, à la phrase biblique relative à l'union de l'homme et de la femme : *erunt duo in carne una*, Gen., II, 24. Sauf erreur, on ne relève jamais cette idée dans l'œuvre de Nestorius.

Une des façons pour lui d'exprimer l'union de la divinité à l'humanité, c'est de parler de celle-ci comme du temple où habite celle-là. Il répète si fréquemment cette expression que l'idée, qui était traditionnelle et s'inspirait d'un mot du Christ, Joa., II, 10-21, en a pris, aux yeux de bien des gens, une saveur « nestorienne ». Voir références, *Nestor.*, p. 406, au mot *Tempel*, et aussi p. 398. Pour écarter ce préjugé, il suffira de remarquer que le *Tome de Léon* emploie exactement la même image, voir col. 134, et que, de nos jours, nous l'avons vu s'introduire dans les litanies approuvées du Sacré-Cœur : *Cor Jesu templum Dei sanctum.* Or, il n'est peut-être pas d'expression de Nestorius que saint Cyrille ait critiquée plus fréquemment et avec plus de verve; et, lors de la querelle des *Trois-Chapitres*, la plus grave accusation que l'on ait relevée contre Ibas, c'est d'avoir exprimé sa joie de la consécration officielle que l'Acte de 433 avait accordée à l'expression.

Au vrai, si Nestorius y insiste, c'est qu'elle lui permet, comme à son maître Théodore, de faire ressortir l'activité propre de l'humanité *assumée* ἀναληφθείς, (c'est aussi l'un de ses mots) par le Verbe. Sans doute, l'archevêque de Constantinople n'a pas les riches développements, si pleins d'applications morales, de l'évêque de Mopsueste sur l'activité humaine du Sauveur. Il n'analyse pas avec la même finesse que celui-ci la psychologie de Jésus, les sources de sa connaissance intellectuelle, les racines de son vouloir, les dons de la grâce dont il fut comblé, toutes ces réalités dont la théologie du Moyen Age décrira, avec tant de minutie, l'existence en l'âme très sainte du Christ. C'est peut-être dans les homélies sur la tentation, ci-dessus col. 91, et dans le sermon sur le sacerdoce du Christ (lequel n'a pas été jugé indigne d'être attribué à saint Jean Chrysostome) qu'on retrouverait les meilleurs développements de Nestorius sur le sujet qui nous occupe. Texte dans *Nestor.*, p. 231-242. Et l'impression que l'orateur veut ici donner à son peuple, c'est celle d'une activité du Sauveur se déployant sur le même plan que la nôtre, fonctionnant à l'instar de nos facultés propres, d'un Christ, en somme, « semblable à nous en tout, hormis le péché ». Ajoutons que, dans les développements de Nestorius, ne se retrouve pas cette insistance un peu lourde et parfois si inquiétante de Théodore, à comparer l'activité du Christ à celle des prophètes ou des saints. Il prend même soin, en maint endroit, de mettre une nette démarcation entre ceux-ci et celui-là; cf. surtout *Nestor.*, p. 289, l. 16 sq. Rien non plus qui appelle cette idée de *progrès moral* réel et d'affermissement progressif du Christ dans le bien, qui rend si scabreux certains passages de « l'Interprète ». Rien enfin qui se rapproche du concept *d'adoption* de l'homme Jésus qui se retrouve en ce dernier. Tout compte fait, donc, l'esquisse trop sommaire que donne Nestorius de l'activité humaine du Christ se révèle de meilleur aloi que celle de son maître, elle pourrait être mise en parallèle avec celle qu'a ébauchée Jean Chrysostome.

Au concile du Latran de 649, voir art. MARTIN I[er], t. X, col. 190, et l'art. MONOTHÉLISME, col. 2315, seront produits des textes de Nestorius où l'on a voulu trouver l'expression d'une doctrine monothélite. S'ils étaient authentiques, ce qui est loin d'être prouvé, ils devraient, sous peine d'installer la contradiction même au centre de la pensée de Nestorius, s'interpréter en ce sens que la volonté humaine du Sauveur suivait si docilement les suggestions de la volonté divine que, dans la pratique, on pouvait ne parler que d'une unique volonté. Chose intéressante, on lit dans le *Livre d'Héraclide*, des phrases qui, de prime abord, rendent un son monothélite. Voir p. 67, en haut. Mais les passages abondent qui donnent l'explication plausible : voir surtout p. 59 sq. et remarquer cette phrase, p. 61 : « Il (Jésus) restait ferme dans sa résolution, parce que sa volonté était rivée à celle de Dieu, et qu'il n'y avait rien qui pût le détourner et le séparer de Dieu. » Retenons du moins cette conclusion : Si l'on a pu, après coup, accuser Nestorius de monothélisme, c'est donc que l'union reconnue par lui, entre les deux éléments constitutifs du Christ, était, tout au moins du point de vue de la psychologie, plus ferme que ne le prétendaient ses adversaires. Ainsi l'unité du Christ n'était pas pour lui un vain mot.

Cette unité, d'ailleurs, comporte un certain nombre de conséquences qu'il convient de signaler brièvement pour terminer. La plus importante est la participation de l'humanité du Christ à la toute-puissance divine et à l'adoration qui en est, de la part de l'homme, la reconnaissance : *Dominator Christus, etiam secundum corpus, omnium dominus, totam possidens operationem divinam et nunc coopificem Deo et quod cum eo omnium dominetur. Nestor.*, p. 289, l. 21 sq. Et, d'une manière plus précise encore, dans le sermon prononcé après réception de l'ultimatum romain : *In stupore remaneat dentum Paulus Samosatenus, qui nobis dominicam humanitatem nudam a deitate delirat, qui solam præter divinitatem fabulatur hanc quæ sempiterno conjuncta est atque connexa, quæ* EADEM AC PARITER POTEST QUÆ DEUS. *Ibid.*, p. 299, l. 2 sq. Voir d'autres textes rassemblés dans *Nestor.*, p. 398, au bas de la 2[e] col. Quant à l'adoration, on connaît la phrase demeurée célèbre : « Je sépare les natures, j'unis l'adoration », qu'il faut citer en entier : Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον. ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός, διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω· χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. *Nestor.*, p. 262, l. 3. Combien cette claire confession diffère des subtilités et, tranchons le mot, des roueries par lesquelles Théodore de Mopsueste essaie d'écarter le sens obvie de la confession de Thomas : *Dominus meus et Deus meus.* Joa., XX, 28. Et poussant jusqu'au bout les conséquences, Nestorius d'écrire ailleurs. « Τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν ἐκ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν λόγον συναφείας Θεὸν ὀνομάζομεν (τὸ) φαινόμενον εἰδότες ὡς ἄνθρωπον : Le Christ selon la chair (en tant qu'homme) nous le nommons Dieu à cause de sa conjonction avec le Verbe-Dieu, tout en reconnaissant qu'il nous apparaît homme. » *Nestor.*, p. 248, l. 10; cf. p. 262, l. 10; p. 254, l. 11. Mais alors Marie peut donc être appelée *Mère de Dieu, Théotokos?* Nous avons déjà dit que Nestorius répond par l'affirmative à cette question, ci-dessus, col. 143, et s'il prend soin d'ajouter toujours : « Mère de Dieu *selon l'humanité* », ne convient il pas de remarquer que cette précision est aussi celle de Chalcédoine? Il reste, néanmoins, et ceci est vrai surtout des débuts du ministère constantinopolitain, que Nestorius craint plutôt les abus de cette « communication des idiomes », et qu'il préfère, pour l'emploi des noms scripturaires ou des qualificatifs qui en dérivent, s'en tenir au schématisme passablement strict de ses maîtres antiochiens. Ci-dessus, col. 142.

2° *Terminologie scientifique de Nestorius. Idées qui lui sont sous-jacentes.* — 1. *Remarques préliminaires.* — Au fait, la terminologie employée sponta-

nément par Nestorius, celle encore qu'il met en œuvre en des traités plus étudiés manifestent, l'une et l'autre, l'influence des maîtres susdits. Or ces derniers ont élaboré leur vocabulaire beaucoup plus en partant de l'analyse des réalités, qu'en se subordonnant aux enseignements de la dialectique et de la métaphysique. L'erreur apollinariste avec laquelle ils sont aux prises, ils entendent la combattre surtout par l'étude des textes scripturaires, par une tentative, heureuse parfois, de « réaliser » ce que fut sur la terre l'apparition de Sauveur. Leur exégèse toute littérale, ennemie de l'allégorisme, leur conseille de tenir le plus grand cas de tout ce qui se rencontre dans les textes. Nous n'avons pas à montrer ici, comment l'école alexandrine suivait en l'élaboration de ses concepts et de sa terminologie une voie inverse, partait avant tout de concepts métaphysiques et surtout mystiques, et s'efforçait ensuite de raccorder les textes scripturaires à ses spéculations favorites.

Ce souci de réalisme, très sensible chez un Théodore, se remarque également chez Nestorius; c'est à lui qu'il faut attribuer la préférence qu'il marque pour les termes concrets aux dépens des termes abstraits. Là où notre formation théologique moderne nous amène, comme naturellement, à dire « l'humanité », la « divinité » du Sauveur, il dira, lui, tout aussi naturellement : « l'homme », « le Dieu ». En quoi d'ailleurs il se rencontre, nous l'avons fait remarquer plus haut, col. 100, avec l'usage occidental de son époque; il y aurait grand intérêt à comparer de ce point de vue l'emploi des termes abstraits, et des termes concrets dans la théologie des Latins. Notons, pourtant, que cette préférence de Nestorius ne lui fait pas exclure entièrement les termes abstraits. Plusieurs fois, dans des passages cités plus haut, nous l'avons entendu parler de l'humanité du Christ, de l'union entre la divinité et l'humanité. Saint Augustin, lui aussi, mélange sans paraître y attacher attention, les expressions du double vocabulaire.

Dernière remarque préliminaire : Pas plus que ses contemporains orientaux, amis ou adversaires, Nestorius n'a eu l'idée que la terminologie (avec l'ontologie qu'elle suppose) qui s'était fixée pour la question trinitaire avait droit de cité dans le problème christologique. Voir ci-dessus, t. x, col. 2222, 2244-2247. Après de longs débats, l'orthodoxie avait fini par se rallier, à peu près tout entière, autour de la formule τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ, pour exprimer les relations qui unissent, au sein de l'unique *nature* ou *essence* divine, les divines réalités que sont le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. C'était dire que, si l'on considérait essence (οὐσία) et nature (φύσις) comme à peu près synonymes, on distinguait soigneusement le mot d'*hypostase*, ὑπόστασις (avec son succédané de *prosôpon*, personne, qui d'ailleurs, en fait d'enseignement trinitaire, s'était mal acclimaté sur le sol grec). Or ni Cyrille, ni Théodore de Mopsueste ne pensent un instant à transplanter cette terminologie dans le domaine christologique. Quant aux Latins, ils y peuvent d'autant moins songer que leurs mots *natura*, *substantia*, *essentia*, *persona*, ne correspondent que très imparfaitement (ou même pas du tout) aux termes de φύσις, ὑπόστασις, οὐσία, πρόσωπον, des Grecs. Tout ce vague du vocabulaire ne devait-il pas être générateur de confusion? Retenons au moins qu'étant donné le sens variable qu'ont, au moment de la querelle, ces termes philosophiques, on n'a pas le droit de prononcer, *dès l'abord*, une condamnation définitive contre Nestorius par simple comparaison de sa terminologie avec celle qui, inaugurée à Chalcédoine, se précise à partir du VIe siècle, et devient classique dans l'Église grecque d'abord, *par elle ensuite* dans l'Église latine. La doctrine catholique s'énonce aujourd'hui en ces termes : dans l'*unique hypostase* ou personne de Jésus-Christ, il faut distinguer les *deux natures*, divine et humaine, *hypostatiquement unies*. Et Nestorius déclare qu'il faut voir en Jésus *deux natures, deux hypostases*, unies κατ'εὐδοκίαν (par bon plaisir) en une *seule personne*. Les deux définitions à coup sûr ne sont pas superposables; mais celle de saint Cyrille, enseignant que des deux natures unies par *union physique* résulte une *nature unique*, la μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, ne peut se superposer, elle non plus, à l'actuelle définition que moyennant une exégèse assez laborieuse.

2. *Formule générale.* — Dans le *Livre d'Héraclide*, après une longue analyse des divers concepts plus ou moins orthodoxes qui ont été présentés de l'incarnation, Nestorius expose le sien :

D'autres disent de l'incarnation de Notre-Seigneur qu'il s'unit une chair animée par une âme intelligente et raisonnable, complète dans sa nature, dans sa force et dans ses opérations naturelles, non en apparence, ni par changement d'essence, ni par substitution physique de la nature du corps, de l'âme ou de l'intelligence. Il n'y a pas soudure des deux natures en une, elles ne sont pas changées l'une, en l'autre, ni pour compléter les opérations naturelles, en sorte que la chair n'agisse pas dans sa propre nature, Mais (les partisans de cette doctrine) attribuent les propriétés des deux natures à un seul, tandis qu'ils revendiquent pour chacune les propriétés de sa propre nature [ou, d'après Nau, mais (elles s'unissent) en un *prosôpon* des deux natures qui conservent chacune ses propriétés]. L'essence de la divinité subsiste impassible quand elle est *dans* l'essence de la chair. De même la chair demeure ce qu'elle est, chair, quand elle est *dans* la nature et le *prosôpon* de la divinité; le corps est un et les deux natures sont un seul fils. Ce n'est pas un autre qui est appelé Dieu le Verbe dans la chair, en dehors de celui qui est dans notre chair; et il n'y a pas de chair (isolée), mais elle est *dans* le Fils, dans Dieu le Verbe, pour se conduire complètement dans la nature des hommes, puisqu'il (c'est-à-dire le Verbe) est homme, et ressusciter comme Dieu, puisqu'il est Dieu par nature (suit une phrase difficilement intelligible). Pour nous sauver, il n'a pas pris, pour sa forme un nom supérieur à tous les noms (Phil., II, 9); car à l'essence qui n'est plus de l'homme, mais de Dieu le Verbe, il n'a pas été donné honneur et exaltation. Notre nature est honorée dans une autre nature et non dans notre nature. Car l'élévation de notre nature jusqu'au nom supérieur à tout nom, *appartient en commun à la nature* de celui qui est l'élévation même, de celui qui subsiste dans sa propre essence. Trad. Nau, p. 83-84; comparée avec celle de Bethune-Baker (dom Connolly), p. 151-152.

Nous avons dans cette formule, fort claire par endroits, parfois difficilement intelligible, tout l'essentiel de la christologie de Nestorius. On n'oubliera pas, en l'étudiant, qu'elle est de la fin de sa vie, et qu'elle apporte des précisions sur des points qui auparavant ont pu être laissés dans l'ombre ou même présentés de manière très différente. Mais ce serait un travail d'une extraordinaire minutie de suivre les modifications, les progrès, les reprises de la pensée et de la terminologie de Nestorius. Pour tout dire, il nous paraît qu'en gros cet exposé, quoique tardif, représente assez bien ce qu'était dès le début l'idée profonde de Nestorius, la formule pouvant se raccorder d'ailleurs, sans trop de difficulté, à ce qu'avait enseigné son maître Théodore. Nous y trouvons, en toute hypothèse, mentionnée l'existence des deux natures et le mode de leur union.

a) *Les deux natures.* — On peut être bref sur ce point; la pensée de Nestorius étant fort claire et se ramenant très exactement à l'enseignement traditionnel. Chaque nature, la divine et l'humaine, conserve toutes ses propriétés. En particulier la nature divine est incapable de changement, de passibilité; elle garde tous ses attributs, et il faut exclure tout ce qui ressemblerait, de près ou de loin, à ce que l'on a plus

tard appelé la *kénose* (voir ce mot). Quant à l'humanité du Christ, Nestorius insiste sur sa réalité, sur son *activité* propre, sur ses opérations. Tout ce qu'on a pu dire de son monothélisme est pur bavardage. Voir ci-dessus, col. 145. En réalité la suspicion témoignée contre lui tenait à sa théorie des deux opérations. « Ce qu'on attaquait chez lui, ce dont on déduisait les conséquences les plus noires, c'étaient les deux natures conservant leurs opérations propres après leur union en une seule personne, c'est-à-dire, en somme, la doctrine de Chalcédoine. » F. Nau, *Saint Cyrille et Nestorius*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1911, t. XVI, p. 20-21, et cf. les textes apportés.

Mais une chose qu'il importe de noter, c'est qu'à la suite de Théodore qui est extrêmement net sur ce point, Nestorius ne peut concevoir une *nature* qui n'ait pas sa subsistence propre, qui ne soit pas une *hypostase*. Bien que cette affirmation ne revienne pas souvent dans le *Livre d'Héraclide* (voir au moins, p. 284 et cf. p. 202, 214), elle est sous-jacente à toute l'argumentation. Encore ne faut-il pas se hâter de déduire de ceci des conséquences péjoratives. Le texte cité (*Héracl.*, p. 284) qui n'est pas limpide, invite à la prudence : Nestorius y cherche querelle à Cyrille qui, dans la lettre à Acace de Mélitène, ci-dessus, col. 126, essaie de montrer que la distinction des natures après l'incarnation, telle que la proclame l'*Acte d'union* correspond à une vue de l'esprit plus qu'à la réalité. Et l'exilé de lui répondre : Telle n'est pas à coup sûr la pensée de Jean d'Antioche et des rédacteurs du Symbole d'union : « Ils disent qu'ils partagent; ils attribuent les paroles (évangéliques) à deux natures, et ils n'admettent pas une différence qui soit une simple acception de l'esprit. Ce n'est pas « en paroles », mais « par des paroles attribuées à deux natures » qu'ils font la division au point de vue des essences... *Les natures ne sont pas sans hypostases*, et ce n'est pas en pensée, sans les *hypostases des natures* qu'ils les constituent. » — Ce texte engage au moins à ne pas donner absolument au mot hypostase le sens devenu classique de subsistence indépendante. En l'employant, Nestorius semble viser la réalité, le caractère concret, agissant, des natures (pratiquement de la nature humaine) et non le fait de sa subsistence indépendante. Il reste néanmoins que, comme son maître, il n'a pas clairement perçu la distinction entre le concept d'existence réelle et celui de subsistence indépendante. Pour lui une nature concrète, existante, réelle, ne se conçoit guère sans une subsistence propre. C'est ce qui se montre au mieux dans la critique qu'il va faire des différents modes d'union, et dans l'explication assez malheureuse qu'il a proposée. Étudions d'abord ce point de la théorie avant de soulever la question de savoir si, pour lui, *hypostase* et *personne* sont termes absolument équivalents.

b) *L'union des natures.* — Que l'union des deux natures soit intime, permanente, qu'elle se soit réalisée dès le premier instant de la conception, nous l'avons indiqué antérieurement, col. 144; et sur ce point le *Livre d'Héraclide* ne fait que confirmer les conclusions que nous avions tirées de l'analyse des œuvres oratoires. Voir à la table alphabétique, p. 387, 1re col. C'est sur le mode de cette union que cet ouvrage apporte des précisions qu'il convient de relever.

a. L'union n'est pas une union physique. — Rédigé longtemps après l'apparition des anathématismes cyrilliens, le *Livre d'Héraclide* contient une critique serrée non seulement des concepts apollinaristes ou ariens (que saint Cyrille d'ailleurs excluait), mais des expressions mêmes qu'avait employées le patriarche d'Alexandrie. Nulle n'a plus vivement choqué Nestorius que celle d'union, κατὰ φύσιν, employée par celui-ci. Il y a vu, bien à tort d'ailleurs, l'idée de *mélange* (ou mieux de combinaison, au sens de la chimie moderne), μῖξις, κρᾶσις, où deux natures différentes s'unissent pour former un *tertium quid* qui n'est plus ni l'une, ni l'autre. Que ce soit par amputation d'une ou de plusieurs propriétés de l'une ou de l'autre des natures, ou par changement de ces propriétés, toute union physique de ce genre se heurte, dit avec raison Nestorius, autant à la saine philosophie qu'aux conclusions tirées de l'Écriture sainte. Voir les références, *Héracl.*, table, p. 390, sous le mot *union*.

b. On ne peut l'appeler hypostatique. — Saint Cyrille donnait, comme synonyme à « union physique », le terme d' « union hypostatique, καθ' ὑπόστασιν ». Col. 97. Dans le fait, son union, κατὰ φύσιν, correspondrait assez exactement à ce que nous appelons aujourd'hui l'union hypostatique. Cette confusion tient au concept de φύσις qui est celui de Cyrille. Comme nous, Nestorius fait à Cyrille un reproche de cette confusion; mais, au rebours de ce que nous faisons nous-mêmes, il ramène le concept cyrillien d'union hypostatique à celui d'union physique, entendue dans le sens que nous avons marqué plus haut. A vrai dire, il se rend compte plus ou moins obscurément que telle n'est pas tout à fait le pensée de son adversaire, cf. *Héracl.*, p. 136; mais, faute pour lui de savoir réaliser une nature sans subsistence, le concept cyrillien lui demeure totalement incompréhensible. « Comment, écrit-il, as-tu songé à établir l'union hypostatique? Quelle est cette union hypostatique inintelligible? Comment l'accepterons-nous sans la comprendre? Comment toi-même l'as-tu comprise? Comment est-elle élevée et incompréhensible ? » *Ibid.*, p. 137.

A la vérité ce concept est mystérieux, et Cyrille lui-même n'avait pas encore réalisé tout ce qu'il comportait, particulièrement en ce qui concerne les opérations. Du moins avait-il cherché à en faire saisir quelque chose, en comparant l'incarnation à l'union de l'âme et du corps. La comparaison, qui n'est pas sans danger, avait surtout un sens dans la philosophie platonicienne et néo-platonicienne cultivée à Alexandrie. Un aristotélicien s'en contentait plus difficilement, et l'École d'Antioche se rattachait plutôt à l'aristotélisme. Aussi la comparaison imaginée par Cyrille est-elle impitoyablement critiquée par Nestorius. Voir *Héracl.*, p. 142-143. Elle a le tort très grave de faire état de deux natures imparfaites, qui se complètent l'une l'autre pour l'existence et l'action: elle ne donne dès lors qu'une idée fausse de l'union de ces deux natures complètes, concrètes et agissantes qui se réalise dans l'incarnation.

c. Il faut l'appeler « union volontaire ». — Pour écarter l'idée que l'humanité ne serait, sous la domination supérieure du Verbe, qu'un organe *inerte*, et comme un instrument inanimé dans la main d'un ouvrier (voir *Héracl.*, p. 230-231), pour maintenir l'activité spontanée (au sens psychologique) de la nature humaine, Nestorius ne voit d'autre moyen que d'affirmer que cette union est une union κατ' εὐδοκίαν, ce que nous traduisons *fort imparfaitement* par « union de complaisance, union volontaire ». Le mot est de Théodore et c'est la plus contestable de ses trouvailles, l'expression qui a prêté aux pires contresens. C'est l'usage de ce mot qui a suscité, contre la théologie antiochienne, l'accusation indéfiniment répétée d'adoptianisme; il a permis de lui imputer cette idée, contre laquelle Nestorius proteste en plusieurs endroits, qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'âme du juste qui subit docilement les impulsions divines, et l'âme du Christ qui se conforme volontairement aux inspirations du Verbe. Il a accrédité l'idée, plus damnable encore, que, selon les Antiochiens, l'union de l'âme de Jésus à la divinité n'est pas réalisée dès le premier

instant, qu'elle est *méritée*, qu'elle fut susceptible d'accroissement.

S'il n'est pas impossible de découvrir en Théodore des mots qui justifieraient partiellement de si redoutables accusations, hâtons-nous de dire qu'on en chercherait vainement de semblables dans toute l'œuvre de Nestorius. Sa pensée est extrêmement claire sur ce point; il se met exclusivement au point de vue de la psychologie. Considérant tel acte de l'humanité du Christ, il le voit comme s'accordant, sous l'influx de la grâce d'union (le mot n'est pas de lui, mais correspond à sa pensée) avec la volonté divine. Sa spéculation ne porte pas plus loin; il ne se demande pas si cet acte, dont la source prochaine est l'humanité, n'a pas une source éloignée dans la personne divine où elle subsiste. Encore une fois, ce problème d'ordre métaphysique lui demeure étranger; ce qui lui importe c'est de sauvegarder la vérité de la nature humaine. Ἡ δὲ κατὰ τὴν θέλησιν ἕνωσις καὶ τὴν ἐνεργείαν ἀτρέπτους αὐτὰς (les natures) τηρεῖ καὶ ἀδιαιρέτους, μίαν αὐτῶν δεικνῦσα πεποιημένην τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνεργείαν. *Nestor.*, p. 219, l. 20; cf. p. 220, l. 4. A la vérité Loofs considère comme très douteuse l'authenticité de ces passages, mais c'était avant la découverte du *Livre d'Héraclide*; or, il se rencontre en celui-ci des expressions sensiblement parallèles, cf. p. 85 : « l'union est volontaire »; p. 158 : « L'union de Dieu le Verbe avec ceux-ci (le corps et l'âme) n'est pas hypostatique ni naturelle, mais volontaire. » Et la fin de ce développement indique, de façon non moins claire, que l'union « volontaire » empêche de reporter au Verbe, comme à leur sujet *immédiat*, les souffrances et la passibilité. Ces « passions » restent le fait de la nature humaine, ce que l'on ne pourrait dire, pense Nestorius, dans le cas d'une union hypostatique ou physique.

d. L'union est une union personnelle. — Mais, telle qu'elle vient d'être présentée, l'union « volontaire » reste encore un concept négatif; elle exprime, en dernière analyse, que ni l'une ni l'autre des natures ne perdent leurs propriétés, leur activité. Le soupçon peut toujours se glisser que ces deux réalités sont bien plutôt juxtaposées qu'unies, qu'on pourrait les considérer comme deux individualités distinctes, bref, que, parlant au concret, l'on aurait affaire avec deux Fils. Cette difficulté Nestorius l'a sentie. Dès la première phase de la controverse, il a prononcé le mot *d'union des natures en une seule personne*. En réponse aux plaintes de Cyrille il écrit : « Le nom de Christ signifie l'union de l'essence impassible et de celle qui est passible dans une unique personne, τῆς ἀπαθοῦς καὶ παθητῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ σημαντική »; et il ajoute qu'il a été heureux de voir que Cyrille lui-même faisait la distinction des deux natures, et parlait de leur union en une seule personne, τὴν τούτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν. *Nestor.*, p. 176, l. 6 et 12. Les autres citations énumérées par Loofs, table, p. 405, sous le mot πρόσωπον, sont beaucoup plus douteuses. C'est surtout dans le *Livre d'Héraclide* que cette expression revient à satiété, voir la table, p. 388, au mot *Prosôpon*. Par malheur, bien qu'il utilise fréquemment le mot, ébauchant par là une justification de ses dires, Nestorius n'a pris nulle part la peine de le définir de manière précise, et les exégètes de sa pensée sont fort loin de s'être mis d'accord sur le sens à donner à ce terme de *prosôpon*. La discussion sur ce point est d'autant plus stérile, que l'on ne peut raisonner que sur la médiocre édition de la médiocre version syriaque; et il semble bien qu'en fait les commentateurs se soient plus laissé guider par leurs impressions que par une analyse philologique des différents cas. S'il nous est permis de nous laisser aussi guider par les nôtres, voici ce que nous proposerions, *salvo melioris judicio*.

Dans l'espèce, le mot *prosôpon* aurait sensiblement, pour Nestorius, le sens de notre mot français *personnalité*, en mettant l'accent sur le sens psychologique du mot, et en laissant plutôt dans l'ombre le sens métaphysique. Nous disons d'un homme qu'il est une « forte personnalité »; et si nous analysons ce par quoi il l'est, nous détaillons les divers éléments qui constituent son moi : le contenu de sa conscience psychologique avec son substratum physiologique, etc. Le *prosôpon* ne serait donc pas seulement l'apparence extérieure; c'est cela, mais avec ce qui intérieurement justifie cette apparence. Toujours du point de vue de la psychologie, le mot pourrait se traduire par *individu*; nous parlons d'une *individualité puissante*, à peu près dans le même sens que d'une forte personnalité. Cette donnée psychologique en suppose, comme de juste, une autre d'ordre ontologique, c'est à savoir que la personnalité, l'individualité est constituée par un centre à quoi se rapportent toutes les propriétés naturelles, soit générales, soit particulières. En d'autres termes, et pour demeurer davantage sur le même terrain que Nestorius, disons que le *prosôpon* désigne l'ensemble des qualités individuelles.

Appliquons ces idées au problème christologique et considérons d'abord les deux natures séparément. Il est clair que, au sens qui vient d'être précisé, chacune d'elles a son *prosôpon*. Nestorius le dit expressément : une nature ne peut être sans *prosôpon*, sans hypostase; *Hérácl.*, p. 193; et la suite de son développement éclaire bien ce qu'il veut dire. « Cyrille, continue-t-il, reconnaît, il est vrai, deux natures, reconnaissance purement verbale, car l'homme pour lui n'est rien qu'un nom, qu'une apparence. » Peu importe ici la pensée de Cyrille; mais par opposition l'idée de Nestorius ressort très nettement. Jésus, cet homme qui a paru, en tel point du temps et de l'espace, en tel milieu social, en telles circonstances précises, avait, comme de juste, son individualité. Son humanité, pour parler abstrait au lieu de concret, avait toutes ses caractéristiques individuantes, elle avait un *prosôpon*. Il va sans dire que le Verbe, s'il est permis de lui appliquer nos catégories, a lui aussi son individualité, ce *proprium quid* qui le distingue du Père et de l'Esprit-Saint, en même temps que ces attributs divins qui lui sont communs avec les deux autres personnes.

Considérons maintenant les deux natures unies : Si l'on envisage chaque nature, comme un *groupe de propriétés individuelles*, il faut bien dire que chaque nature conserve son *prosôpon*. En conclura-t-on que le *Christ* est en deux *prosôpons*, en deux personnes? Non pas; et sur ce point Nestorius est aussi formel que sur celui de l'unité de Christ, de Fils, de Seigneur, cf. plus haut, col. 144 (c'est d'ailleurs la même réponse à la même question). Il a dit et répété *usque ad nauseam* que, quand l'on considère l'Homme-Dieu, le Christ historique, on ne doit parler que d'un *prosôpon unique*. Installerait-il donc la contradiction au cœur de son système en affirmant que $1 + 1 = 1$? Non certes, si l'on se reporte aux définitions données plus haut. Qui empêche, en effet, qu'un groupe de propriétés individuantes, s'additionnant à un autre groupe de propriétés individuantes ne constitue un troisième groupe? Auquel cas, au lieu de l'absurdité mathématique de tout à l'heure, nous obtenons, en représentant par $a + b + c$ le groupe des propriétés humaines, par $A + B + C$ l'ensemble des propriétés divines, l'identité suivante :

$$(a+b+c) + (A+B+C) = (A+B+C+a+b+c).$$

Et pour traduire la chose dans le langage de l'exégèse et de l'histoire : le Christ historique nous apparaît comme réunissant dans l'unité de sa personne les propriétés de l'humanité et celles de la divinité. C'est un Juif, fils de Marie, élevé à Nazareth, ayant grandi

dans la même ambiance que ses contemporains, prêchant plus tard à la manière des rabbis de son époque, mourant sur une croix, en des tortures de l'âme et du corps qui furent trop réelles; et pourtant quelque chose au cours de toute sa vie transfigure ineffablement tous ses actes, toutes ses paroles; sous la « forme de l'esclave » transparaît continuellement la « forme de Dieu ». Et il n'y a pas de hiatus entre ces deux formes; c'est bien le même, sans apparence de dualité, sans déchirement, qui se manifeste à nous. Quelle admirable et unique *personnalité !* Le Christ est un; il nous apparaît, en toute vérité ce qu'il est : un unique *prosôpon*.

Ajoutons que, si la pensée de Nestorius s'était expliquée dès l'abord avec toute la netteté que nous venons d'y mettre, il n'y aurait pas eu dans le passé, il n'y aurait pas, aujourd'hui, de question nestorienne. Compte tenu de tout ce que nous avons lu de lui, nous ne pensons pas néanmoins l'avoir trop défigurée ici. C'est ce dont une étude rapide de la question de l'*échange des prosôpons* a achevé de nous convaincre.

e. La communication des idiomes. — C'est en effet de cette manière plus classique et qui nous est plus familière, qu'il faut, nous semble-t-il, exprimer cette curieuse théorie de l'*échange des prosôpons* qui a si fort dérouté les commentateurs de Nestorius. Voir les références aux divers passages dans *Hérael.*, p. 388 et p. 389 (la rubrique *échange des prosôpons* revient deux fois de suite). N'imaginons ici rien qui ressemble à ce que suggérerait d'abord l'expression : échange des masques (*prosôpa*). Ce sens étymologique de *prosôpon* est complètement perdu de vue à l'époque. Voici peut-être le passage où Nestorius s'exprime le plus clairement : « Les natures portent le *prosôpon* l'une de l'autre, aussi une nature se sert du *prosôpon* de l'autre nature comme s'il était sien... C'est pourquoi, d'après l'onction de l'humanité, la divinité à cause de l'onction est aussi appelée ointe (Christ) et des deux natures (divinité et humanité) est résulté un seul Christ, un Fils, un Seigneur. » *Hérael.*, p. 266. Essayons de traduire en clair et distinguons deux choses, les activités, les appellations.

« Une nature se sert du *prosôpon* de l'autre comme s'il était sien. » La nature divine se sert de ce groupe de propriétés, que nous avons appelé le *prosôpon* de l'humanité pour ses opérations. Séparé de l'humanité, par exemple, le Verbe ne saurait souffrir et mourir; mais le Verbe utilise, au profit du *prosôpon* unique, la capacité de souffrance que possède l'humanité. Inversement, cette humanité reçoit sans cesse le bénéfice d'une certaine communication des propriétés de l'autre nature. Nous ne sommes pas si loin qu'il paraîtrait d'abord de la formule du *Tome de Léon : Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est. P. L.*, t. LIV, col. 767 B. Et, tout naturellement, ces opérations communes sont à rapporter, dit Nestorius, au *prosôpon* unique, le Christ.

Nous, orthodoxes, nous allons plus loin, et nous rapportons en dernière analyse au Verbe divin, comme à son principe éloigné cette activité extérieure; nous admettons que l'on dise que *Dieu* est né, qu'il a souffert, qu'il est mort. Bien qu'il regimbe le plus ordinairement contre ces façons de parler et qu'il dise régulièrement : « le *Christ* est né, a souffert, est mort », Nestorius ne laisse pas, néanmoins, d'autoriser, moyennant certaines restrictions, ces façons de parler. Voir plus haut, col. 143. Mais c'est justement en vertu de l'échange des *prosôpons* et il le dit, de manière assez claire, dans la phrase citée : « C'est pourquoi, d'après l'onction de l'humanité, la divinité est aussi appelée ointe. » Traduisons : « C'est proprement la nature humaine qui a reçu l'onction messianique, c'est Jésus-homme qui est proprement le Christ, l'oint; mais comme chaque nature est unie à l'autre, cette propriété de l'onction peut être attribuée au Verbe lui-même : le Verbe incarné peut s'appeler le Christ. » Pourquoi, dirons-nous alors, ne lui attribuerait-on pas de même les qualificatifs de *natus* ,de *passus*, de *mortuus?* et qu'était-il besoin de déclamer si vivement contre le *théotocos ?*

A la vérité ceci est chez Nestorius plutôt indiqué qu'expressément déclaré, mais il convenait d'attirer l'attention sur cet aspect des théories développées par le *Livre d'Héraclide*. Et ce que nous en disons explique enfin une phrase que nous avons soulignée dans la longue citation de la col. 148. « La chair, dit Nestorius (entendons, au sens scripturaire, l'humanité), est DANS la nature et le *prosôpon* de la DIVINITÉ; cette chair est DANS le Fils. » Et il continue par un développement qui n'est pas d'une fulgurante clarté, mais qui peut, nous semble-t-il, se traduire ainsi : « Dans le Christ ressuscité, la nature humaine (qui nous est commune à nous et à lui) est surexaltée au-dessus de tout, ainsi elle est honorée DANS une autre nature. » Nous serions tout près, semble-t-il, de la doctrine orthodoxe : l'humanité n'ayant pas sa subsistence en elle-même, mais DANS le Verbe de Dieu lui-même.

3. *Appréciation.* — Encore une fois ce sont là moins des indications que des insinuations. Telle qu'elle se présente en bloc, la théorie et la terminologie nestoriennes *diffèrent profondément* de la doctrine ecclésiastique, telle qu'elle s'est fixée dans les siècles suivants, telle déjà que saint Cyrille en posait la base, telle que Chalcédoine en a fourni la première et claire formule.

Cette doctrine du *prosôpon* unique du Christ résultant de la juxtaposition des deux *prosôpa* de l'humanité et de la divinité, même si, par la pensée, on en élimine le sens hérétique que fournirait la traduction de *prosôpon* par notre mot : « personne » au sens philosophique, cette doctrine ne peut se superposer à la doctrine orthodoxe de l'unité d'*hypostase* ou de *personne*. Trop exclusivement psychologique, elle ne pousse pas assez loin l'analyse de l'être mystérieux du Sauveur, elle ne va pas jusqu'à la *raison même* de cette unité profonde qu'elle entend bien sauvegarder, jusqu'à la subsistence de l'*homo assumptus* dans et par la personne du Verbe.

Insuffisante, elle est aussi dangereuse, elle laisse place à des expressions, à des façons de parler qui ne respectent pas suffisamment cette unité. Nestorius se l'était-il expressément formulée au début de ses prédications? Apparaît-elle, au contraire, dans le *Livre d'Héraclide*, comme une tentative de justifier les incartades qui lui ont été reprochées? Ce qui est incontestable, c'est qu'elle était dès longtemps sous-jacente à sa pensée et qu'elle explique au mieux quelques-uns de ses passages les plus scabreux. A coup sûr, en y mettant quelque bonne volonté (voir ce qui a été dit de l'interprétation du monophysisme, t. X, col. 2227), la plupart de ces passages sont susceptibles d'une interprétation orthodoxe, et il ne serait pas difficile de leur mettre en parallèle des textes similaires puisés dans la littérature grecque, plus encore dans la latine. Il reste néanmoins que, trop souvent, on a l'impression en lisant Nestorius (dans les fragments surtout) de marcher sur la corde raide. Or, il ne convient pas de contraindre la foi des simples ni même celle des théologiens à de trop fréquents, à de trop violents exercices d'équilibre.

III. CONCLUSIONS. — Nous pouvons maintenant résumer en quelques mots le résultat de notre enquête.

Il est absolument certain que Nestorius n'a jamais professé l'adoptianisme, au sens précis du mot, la vieille doctrine théodotienne, renouvelée peut-être

par Paul de Samosate, et qui fait du Christ un homme ordinaire, ψίλος ἄνθρωπος, adopté par Dieu comme fils, à cause de sa parfaite correspondance aux impulsions de la grâce.

Nestorius, n'a pas *voulu* enseigner non plus l'hérésie « des deux Fils », telle qu'elle avait été antérieurement condamnée par l'Église. Quelques tentations qu'il éprouvât de pousser jusque là le dualisme des natures et des opérations, il s'est toujours efforcé d'y résister. Mais il a, contre sa volonté, laissé échapper des expressions, des boutades, qui pouvaient faire croire à l'existence chez lui d'une pensée analogue à celle-là.

Étant donnée l'imprécision du vocabulaire théologique de son époque, on ne peut lui attribuer non plus, semble-t-il, la profession *explicite* de l'hérésie « des deux personnes ou des deux hypostases » en Jésus-Christ, au sens où nous prenons aujourd'hui ces termes de personne et d'hypostase, quoi qu'il en soit de son impossibilité de concevoir une nature qui n'ait pas son hypostase.

Sa doctrine est-elle donc, comme le prétendent les monophysites, superposable à celle du *Tome de Léon* et de Chalcédoine? Non, assurément, puisque saint Léon et Chalcédoine ont admis, sinon la terminologie, du moins la doctrine de fond de saint Cyrille, laquelle pose les bases du dogme de l'union hypostatique, et que, d'autre part, Nestorius n'a jamais pu se décider à accepter le point de vue cyrillien. Il est incontestable, néanmoins, que sur un point capital, celui de la distinction des natures et de la réalité de leurs opérations, Nestorius est parfaitement d'accord avec les concepts chalcédoniens.

Il faudrait donc en rester sur lui au jugement exprimé par Socrates tout le premier, repris par les Orientaux et qui est au fond celui de l'Église. Quoi qu'il en soit des circonstances atténuantes dont il convient de lui accorder le bénéfice, il demeure constant que certaines manifestations oratoires de Nestorius ont *scandalisé*. Ce scandale n'a pas été seulement celui des pharisiens; il a été le « scandale des faibles » et même « le scandale des forts ». Ce n'est jamais impunément que l'on jette dans le grand public des controverses aussi délicates. Fallût-il admettre le bien-fondé des craintes de Nestorius, il y avait, comme on dit, « la manière » de parer aux erreurs apollinaristes ou monophysites plus ou moins menaçantes. Trop orateur, pas assez théologien, l'archevêque de Constantinople a cru pouvoir résoudre un problème difficile par des discours et des mots à effets. Un peu plus de souplesse, un peu plus d'habileté dialectique, une étude plus approfondie du cas, une application plus exacte des règles de la méthode, une connaissance plus avertie des précédents, un esprit plus métaphysique, ajoutons un peu plus d'humilité, auraient pu lui éviter les incartades que ses amis eux-mêmes ont été obligés de reconnaître. Nestorius s'est trop cru l'infaillible représentant de la théologie antiochienne; cette théologie dyophysite qui, à ce moment-là, se cherchait encore, qui devait, pour s'accréditer, se débarrasser de pas mal d'éléments douteux et s'attaquer au problème métaphysique de l'union, il a fini par la compromettre; cette seule constatation explique comment, en fin de compte, les Orientaux eux-mêmes ont dû abandonner leur ami.

Justifierons-nous pour autant tous les procédés qui furent mis en œuvre contre lui? Hélas! les affaires où interviennent les hommes n'offrent point, à qui les voit dans le détail, que des côtés admirables. Les anciens conciles, ne l'oublions jamais, étaient plus encore des tribunaux jugeant des personnes que des aréopages étudiant à loisir des problèmes doctrinaux. Or, la « tragédie » de Nestorius n'est pas un fait isolé dans l'histoire de l'Église; ce n'est pas la seule fois où l'on ait vu des considérations étrangères peser sur des décisions relatives aux personnes. Il ne doit pas être interdit de regretter que le Concile d'Éphèse ait tranché le cas personnel de Nestorius sans s'être entouré de toutes les garanties suffisantes. Mais ses décisions, en ce qu'elles ont de dogmatique, ont été éminemment salutaires: elles ont coupé court, une fois pour toutes, aux tentatives de dissocier l'unité profonde du Sauveur; et c'est ce que la théologie a le devoir de retenir.

I. Sources. — Nous les avons énumérées, classées et appréciées dans le corps de l'article. Il ne reste qu'un mot à ajouter pour décrire la nouvelle collection des *Acta conciliorum œcumenicorum*, (A. C. O.) dont l'édition a été entreprise par Ed. Schwartz. Elle prévoit 8 tomes, eux-mêmes divisés en volumes, et ceux-ci en fascicules (ce qui ne facilite pas les références). Le t. I, relatif au concile d'Éphèse, est à peu près entièrement paru; du t. IV, relatif au IIe concile de Constantinople de 553, est paru le volume 2 (pièces annexes de ce concile). — Le concile d'Éphèse est ainsi réparti : volume 1 (7 fasc. dont le dernier vient de paraître). *Acta græca* (pour les deux collections *Seguieriana* et *Athenenisis*, qui figurent au fascicule 7, on en trouvera une description très suffisante dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière, t. XXX, fasc. 8, 1920, *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431;* les nos des pièces sont conservés dans l'édition définitive); vol. 2, *Collectio Veronensis;* vol. 3, *Collectionis Casinensis, pars prior* (vient de paraître; description dans la même dissertation, p. 108 sq.); vol. 4, *Collectionis Casinensis pars altera* (= *Synodicon Casinense*); vol. 5, fasc. 1, *Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator;* fasc. 2 (même pagination), *Cyrilli epistula synodica translata a Dionysio exiguo, Collectio Sichardiana, Ex collectione Quesneliana, Collectio Winteriana.*

C'est au texte ici publié que nous nous sommes reporté. Néanmoins nous avons d'ordinaire doublé la référence de celle empruntée à de plus anciennes publications, soit à la *Collection des conciles* de Mansi, soit à la *Patrologie* grecque ou latine. Pour ce qui est du *Synodicon Casinense*, dont les pièces ont une capitale importance, nous avons indiqué l'édition de la *Patrologie*, de préférence à celle de Mansi où les pièces sont dispersées. Pour *Marius Mercator*, c'est volontairement que nous ne nous sommes pas référé à l'édition de Garnier, dans *P. L.*, t. XLVIII, dont le texte est absolument inutilisable.

Les autres références se comprendront sans peine : *P. O.* = *Patrologia Orientalis* de Graffin et Nau; *Nestor.* = F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle, 1905; *Héraclide* ou *Héracl.* = F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910. Pour plus de simplicité, les lettres pontificales ont été citées d'après leur numéro d'ordre dans Jaffé, *Regesta*, 2e édition. Quelques études importantes sur les sources se trouvent également dans Ed. Schwartz, *Konzilstudien*, I. *Cassian und Nestorius*. II. *Ueber echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel*, Strasbourg, 1914 (fait partie des *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, fasc. 20).

II. Travaux. — On ne peut songer à en donner ici une recension même abrégée. Voir le plus gros dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *a*, p. 234, 248-249, 295, 379-381, etc.

Parmi les travaux anciens, il faut encore citer, outre Baronius, les dissertations du jésuite Garnier, dans la seconde partie de son édition de Marius Mercator, Paris, 1673, reproduite dans *P. L.*, t. XLVIII, quoi que l'on puisse penser de la manière arbitraire dont cet auteur a « arrangé » les textes de Nestorius. Mais Garnier ne connaît pas encore le *Synodicon Casinense* (publié partiellement en 1682). Tillemont, au contraire, *Mémoires*, t. XIV, a utilisé les pièces qu'il connaît par Lupus, *Diversæ epistolæ*, et par Baluze, *Conciliorum appendix*, Paris, 1683. Toute imparfaite qu'elle soit, cette connaissance lui permet d'exprimer quelques jugements assez indépendants; il a bien vu, en particulier, les énormes difficultés qu'avaient suscitées les *anathématismes* et la complexité des négociations relatives à l'accord de 433.

La narration des événements donnée par Hefele, dans l'*Histoire des conciles*, donne assez exactement l'état de la question avant les découvertes récentes; les notes ajoutées

par dom Leclercq (1908) corrigent un peu ce qu'il y a d'unilatéral dans la présentation. Voir aussi l'article de Loofs, *Nestorius*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XIII (1903), et t. XXII (1913), compléments.

La découverte du *Livre d'Héraclide*, signalé à Loofs dès 1905, publié en syriaque par P. Bedjan, en 1910, mais déjà utilisé par Bethune-Baker, en 1908, devait amener, comme de juste, un renouvellement de la question. Parmi les comptes rendus, signalons aumoins celui de dom Connolly, dans *Journal of theological studies*, t. XII (1910-1911), p.486 sq., et celui de Mason sur la traduction de Nau, *ibid.*, t. XV (1913-1914), p. 88 (il fournit quelques suggestions intéressantes sur la théorie de l'*échange des prosôpons*).

Dès 1908, avait paru, sous la signature de J. F. Bethune-Baker: *Nestorius and his teaching a fresh examination of the evidence*, Cambridge, 1908, essai non dissimulé de réhabilitation complète de Nestorius. — Beaucoup plus modéré un très long article de F. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910), p. 365-391, t. XVI (1911), p. 1-51 : *Saint Cyrille et Nestorius; contribution à l'histoire de l'origine des schismes monophysite et nestorien*. — L'étude de L. Fendt *Die Christologie des Nestorius*, 1910 (thèse de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg) est un essai impartial de mise au point des théories christologiques de Nestorius. — Le chapitre consacré à la « tragédie de Nestorius », par L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, 1910, p. 313-388, sans insister sur le côté doctrinal, noircit peut-être un peu plus que de raison le portrait de saint Cyrille, mais la narration repose sur une étude attentive des documents. L'ouvrage de M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, en voulant remettre les choses au point, exagère peut-être dans le sens opposé (voir les comptes rendus par J. Labourt, *Bull. d'ancienne litt. chrét.*, t. III (1913), p. 143-146. et par F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII (1912), p. 432 sq. — La même année, Junglas, *Die Irrlehre des Nestorius*, Trèves, 1912, vise davantage à l'objectivité. — En 1914, F. Loofs, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge, montre que l'enseignement de Nestorius n'est pas superposable à l'orthodoxie ecclésiastique. — Signalons, depuis la guerre, une dissertation de L. Hodgson (le traducteur anglais de l'*Héraclide*), *The metaphysic of Nestorius*, dans *Journ. of theol. studies*, t. XIX (1918), p. 46-55; E. Schwartz, *Die Gegenanathematismen des Nestorius*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Bavière, 1922, fasc. 1. — Sur le mouvement d'idées antérieur à l'explosion de la querelle : Ed. Weigl (cath.), *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausdruck des nestorianischen Streites (373-429)*, Munich, 1925.

Sur la question proprement théologique : P. Galtier, *De incarnatione et redemptione*, Paris, 1926, n. 101-114; et aussi le P. Déodat de Basly, soit dans une longue note de la *Christiade*, Paris, 1921, t. II, note 40, p. 297-330, soit dans une série d'articles de la *France franciscaine : L'Assumptus homo*, 1928, t. XI, p. 265-314 (tiré à part); *Le* MOI *de Jésus-Christ. Le déplacement des autonomies*, t. XII, p. 125-160, p. 325-352, groupement de textes extrêmement suggestif.

É. AMANN.

II. L'ÉGLISE NESTORIENNE. — I. Généralités. — II. Évangélisation de l'empire parthe (col. 159). — III. L'Église de Perse sous la dynastie sassanide (col. 163). — IV. L'Église nestorienne sous la domination arabe (col. 187). — V. Les établissements nestoriens dans l'Inde (col. 195). — VI. L'expansion nestorienne vers l'Asie centrale et la Chine (col. 199). — VII. Les papes et l'Église nestorienne au Moyen Age (col. 218). — VIII. L'Église chaldéenne catholique (col. 225). — IX. L'Église nestorienne à l'époque moderne (col. 255). — IX. Liste des patriarches nestoriens et chaldéens (col. 256). — X. La littérature nestorienne (col. 263). — XI. Théologie de l'Église nestorienne (col. 288). — XIII. Droit canon de l'Église nestorienne (col. 313). — XVI. Liturgie des Églises nestorienne et chaldéenne (col. 314).

I. DÉFINITION, SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALES. — L'Église considérée dans cet article est celle des régions où, grâce à leur situation en dehors de l'empire byzantin, l'hérésie nestorienne a pu se maintenir. C'est l'Église née sur le territoire de l'empire perse, avec ses irradiations vers l'Inde et la Chine. A vrai dire, le titre d' « Église nestorienne » ne convient pas adéquatement au sujet traité, car, dans ses débuts, c'est-à-dire jusqu'à la mort du catholicos Babowaï en 484, l'Église de Perse est orthodoxe. En outre, au cours des âges, surtout à l'époque moderne, un nombre considérable de nestoriens sont revenus à la communion romaine en Mésopotamie, aux Indes et en Perse, formant l'Église chaldéenne catholique. Cette Église aura dans le présent article une part importante.

Nous ne possédons pour reconstituer l'histoire de l'Église nestorienne aucun ouvrage analogue aux grandes compositions historiques des jacobites Michel le Grand et Barhébræus. Pour coordonner les renseignements épars dans les documents particuliers, les historiens ont trouvé cependant un fil d'Ariane dans la chronique patriarcale, s'étendant jusqu'au milieu du XIIe siècle, que Mari ibn Sulayman a insérée au chap. V, sect. V, de son livre intitulé *La Tour*. Amr ibn Mattaï, écrivant deux siècles plus tard un ouvrage du même titre, presque aussitôt retouché par le mossouliote, Ṣlībā ibn Yuḥannā, a repris la chronique de Mari, presque toujours en l'abrégeant, mais aussi en l'enrichissant à l'occasion de détails nouveaux; en la poursuivant jusqu'à la mort de Yahballāhā III (1329), il a fourni pour deux autres siècles l'ordre de la succession patriarcale. Ces documents, déjà largement utilisés par J. S. Assémani et par d'autres, ont été publiés et traduits en latin par H. Gismondi, *Maris Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria*, Rome, 1896-1899.

C'est seulement au début de ce siècle que le feu archevêque de Séert, Addaï Scher, a retrouvé des fragments considérables d'une chronique nestorienne en arabe, de plan assez vaste, dans les deux parties d'un manuscrit du XIVe siècle, dont certains feuillets se trouvaient au patriarcat chaldéen de Mossoul et d'autres à l'archevêché de Séert. Cet ouvrage, publié avec traduction française sous le titre : *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, *Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 3, 1908; t. V, fasc. 2, 1910; t. VII, fasc. 2, 1911; t. XIII, fasc. 4, 1919, a été composé au cours du XIe siècle, peu après 1036, comme l'a établi C. F. Seybold, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXVI, 1912, p. 742 sq. Quelle qu'ait été l'étendue originelle de cette chronique, où il faut probablement reconnaître la source principale de Mari, elle ne sert plus à présent que pour l'histoire de l'époque sassanide, car le début jusqu'au règne de Valérien a disparu, et le texte s'arrête, mutilé, quelques années après la mort d'Héraclius. Il y a en outre une lacune s'étendant de 422 à 484.

Dans cette absence presque complète de textes synthétiques, on est heureux de trouver passablement de détails historiques et de précieuses données chronologiques, pour la période comprise entre 420 et 790, dans la deuxième partie du recueil canonique nestorien contenu dans le manuscrit du monastère de Notre-Dame-des-Semences à Alkoche, n. *169*, et ses copies modernes, *Borgia syriaque 82* (olim *K. VI. 4*) et *Paris syriaque 332* ; cf. J. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, dans *Angelicum*, t. V, 1928, p. 180-190 (extrait, p. 63-66). Cette partie a été publiée avec traduction française par J.-B. Chabot, sous le titre de *Synodicon orientale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et d'autres bibliothèques*, t. XXXVII, Paris, 1902.

Joseph Simonius Assémani, utilisant avec une facilité étonnante l'abondante documentation que lui four-

nissait la bibliothèque Vaticane, a consacré à l'Église nestorienne les deux derniers volumes de sa *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.* La première partie du t. III, *De scriptoribus nestorianis*, Rome, 1725, 36 pages non numérotées, p. 1-709, contient surtout une édition, enrichie de nombreuses notes, du catalogue des auteurs ecclésiastiques par Ébedjésus, p. 1-362; viennent ensuite, p. 363-610, diverses notices sur des auteurs inconnus ou postérieurs à Ébedjésus, et, p. 611-628, un très bref catalogue des patriarches nestoriens et chaldéens catholiques. La deuxième partie du même tome, *De Syris nestorianis*, Rome, 1728, (censure de 1730), 34 pages non numérotées, p. I-CMLXIII, est formée par une dissertation ou plutôt une série de dissertations, où sont touchés la plupart des points qui doivent être considérés dans cet article.

Depuis Assémani, aucun ouvrage d'importance n'a traité dans son ensemble et à nouveaux frais l'histoire de l'Église nestorienne et celle de ses institutions. Mais la première tranche, des origines à 632, ayant été étudiée avec une méthode très sûre par J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris, 1904, son ouvrage mérite d'être cité ici comme intéressant plusieurs sections de l'article.

De même, il faudra recourir d'un bout à l'autre de notre exposé à l'excellente histoire littéraire d'A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922. Cet ouvrage, qui contient la bibliographie la plus complète des sources en langue syriaque, a le très grand mérite d'avoir distingué, pour chaque époque, les deux courants littéraires jacobite et nestorien, et d'avoir indiqué le plus souvent par laquelle des deux lignes de transmission nous sont parvenus les ouvrages neutres

Voici, pour terminer, l'indication de quelques ouvrages généraux et articles d'encyclopédies : A. Grant, *The Nestorians; or, the lost tribes : containing evidence of their identity; an account of their manners, customs, and ceremonies...*, Londres, 1841; G. P. Badger, *The nestorians and their rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844, and of a late visit to those countries in 1850; also, researches into the present condition of the syrian Jacobites, papal Syrians, and Chaldæans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees*, Londres, 2 vol., 1852; A. J. Maclean et W. H. Browne, *The catholicos of the East and his people, being the impressions of five years' work in the « Archbishop of Canterbury's Assyrian mission »; an account of the religious and secular life and opinions of the Eastern syrian christians of Kurdistan and Northern Persia (known also as nestorians)*, Londres, 1892; A. Fortescue, *The lesser Eastern Churches*, Londres, 1913, p. 3-159; G. T. Stokes, *Nestorianism*, dans Smith and Wace, *A dictionary of christian biography*, Londres, 1887, t. IV, p. 28-33 (parle surtout de la période antique); von Funk, *Nestorius und die Nestorianer*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1895, t. IX, col. 156-180; K. Kessler, remaniant Petermann, *Nestorianer*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1903, t. XIII, p. 723-736, voir aussi *Persien (Christentum in)*, par N. Bonwetsch, *ibid.*, 1904, t. XV, p. 163 sq., jusqu'au Ve siècle; dans *The catholic Encyclopaedia*, la matière du présent article est divisée sous les titres *Chaldæan christians*, par J. Labourt, t. III, New-York, 1908, p. 559-561; *Nestorius and nestorianism*, par J. Chapman, t. X, 1911, p. 755-759; *Persia*, surtout par. III, *Christianity in Persia*, par G. Oussani, t. XI, 1911, p. 712-725; A. J. Grieve et J. A. L. Riley, *Nestorians*, dans *Encyclopaedia britannica*, 11e édit., Londres et New-York, 1910-1911, t. XIX, p. 408-409; A. J. Maclean, *Nestorianism*, dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. IX, 1917, p. 323-332.

II. ÉVANGÉLISATION DE L'EMPIRE PARTHE

Aucun document ne permet de déterminer avec précision, quand et comment le christianisme fut introduit dans le domaine des Arsacides. Au moment où les apôtres s'éloignent de Jérusalem pour répandre l'évangile, la frontière entre l'empire romain et celui des Parthes est, sur l'Euphrate, simple ligne de démarcation politique. L'influence hellénique s'étend à l'est comme à l'ouest de cette ligne, s'enfonçant bien avant jusqu'au cœur de l'Asie. Les Arsacides, affaiblis par des dissensions familiales, n'imposent à leurs peuples qu'une domination assez lâche, et, tandis que l'étendue et les ressources de leur empire leur permettraient d'être pour Rome de redoutables adversaires, ils s'appliquent à vivre en paix avec elle.

Rien ne semble donc s'être opposé à une prompte pénétration en Perse de la prédication évangélique. Parmi les convertis de la première heure, à Jérusalem, le livre des Actes, II, 9, cite des pèlerins parthes et mèdes, des Élamites et des habitants de la Mésopotamie. On sait que les Juifs étaient nombreux en ces régions depuis le temps de l'exil, et s'étaient répandus très loin à l'est de la vallée du Tigre. Il se peut que certains néophytes de la Pentecôte, rentrés dans leur pays, y aient travaillé à la constitution de communautés chrétiennes. Aucune cependant des Églises mésopotamiennes n'a, dans les siècles suivants, revendiqué si ancienne origine. Bien plus, il ne s'est formé aucune vraie tradition autour du merveilleux pèlerinage des mages, adorateurs de l'Enfant-Dieu. Le patriarche nestorien, Timothée Ier, vers la fin du VIIIe siècle, voulant, pour appuyer sa doctrine, affirmer aussi solennellement que possible l'antiquité de son Église, en place l'évangélisation à la période apostolique, dans un texte, que l'on voudrait pouvoir innocenter d'un vigoureux anachronisme : « Car nous possédions le christianisme avant que naquît Nestorius, cinq cents ans à peu près, vingt ans environ après l'ascension au ciel de Notre-Seigneur. » Ms. *Borgia syriaque 81*, fol. 326 sq. Lorsque le même patriarche écrit un peu plus haut : « Chez nous, il est vrai, il n'y eut jamais de rois chrétiens, si ce n'est au début, d'entre les mages », il n'y a pas d'allusion à une évangélisation. Ce silence de la tradition relativement à une action évangélisatrice des mages est d'autant plus frappant, que les chrétiens de Perse les ont toujours considérés comme leurs compatriotes. Salomon de Bassorah, dans son livre intitulé *L'Abeille*, consacre un long paragraphe au voyage en Palestine des douze princes dont il donne les noms, quatre pour chaque don, et il ajoute qu'ils rapportèrent en souvenir un lange de l'enfant; il ne dit pas qu'ils se soient faits les propagateurs du christianisme. E. A. W. Budge, *The Book of the Bee*, dans *Anecdota Oxoniensia*, *Semitic series*, vol. I, part. 2, Oxford, 1886, p. 84 sq. Cf. inscription de Si-ngan-fou, *infra*, col. 199 sq.

Les prétentions de l'Église de Perse à l'apostolicité reposent sur le nom de saint Thomas. Le premier échelon de la tradition écrite est constitué par Origène, cité par Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. I, 1, *P. G.*, t. XX, col. 216 : à la dispersion des apôtres, Thomas a reçu la Parthie pour son lot. D'Eusèbe, cette donnée a passé, en s'amplifiant, dans ces textes légendaires sur l'activité et la mort des apôtres, que l'on trouve en grec sous les noms d'Hippolyte, Dorothée ou Épiphane, chez les principaux chroniqueurs syriens, Michel le Grand et Barhébræus, chez Denys bar Ṣalibi et Salomon de Bassorah, en Occident même dans l'œuvre encyclopédique d'un Isidore de Séville et ailleurs; cf. Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden..*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, Leipzig, 1907, fasc. 3, p. 272-276. Thomas y est donné comme prédicateur de l'Évangile chez les Parthes, les Mèdes, les Perses, les Hyrcaniens, les Bactriens, les Margiens ou, dans les textes les plus brefs, chez les Parthes et les Mèdes seulement.

Il paraît étrange après cela que les *Actes de Thomas*

limitent aux Indes la prédication de l'apôtre. L'auteur est un Syrien, qui sait reconnaître en « Thomas » un surnom, *to'mo*, qui signifie « jumeau »; aussi a-t-il conservé le nom personnel, Judas, qui était celui de Thomas-Didyme suivant l'ancienne version syriaque, témoignant par ce détail qu'il écrivait dans un temps où l'ancienne version des évangiles n'avait pas encore été remplacée par la *Pešitto*. La date des *Actes* n'est pas certaine, mais il est très vraisemblable qu'ils ont été composés vers le début du IIIe siècle, soit à Édesse (on a proposé de les attribuer à Bardesane), soit ailleurs en Haute-Mésopotamie. Peu après, saint Éphrem, dans Bickell, *Carmina Nisibena*, Leipzig, 1886, carm. 42, et saint Grégoire de Nazianze, or. XXXIII, n. 11, *P. G.*, t. XXXVI, col. 228, attestent aussi que Thomas a prêché aux Indes. Entre les deux traditions, Indes et Parthie, l'opposition n'est pas aussi complète qu'il pourrait sembler. Ainsi qu'on l'a universellement reconnu depuis les observations de A. von Gutschmid, *Rheinisches Museum*, Neue Folge, t. XIX, 1864, p. 161-170, dans les *Actes de Thomas* le fond du tableau est parthe; et c'est justice, puisque des princes parthes ont régné alors, pendant plusieurs siècles, sur l'Afghanistan et le nord-ouest de l'Hindoustan. Entre l'Inde gouvernée par des princes parthes et la Parthie elle-même, on comprend que la tradition n'ait pas su distinguer.

Quelle qu'ait pu être d'ailleurs la zone d'évangélisation parcourue par saint Thomas, aucune liste de succession épiscopale ne remonte jusqu'à lui, et ce n'est même pas à lui que se rattachent les chefs de l'Église nestorienne dans leur titulature officielle, car ils se disent « assis sur le trône de l'apôtre Thaddée ». Thaddée l'apôtre, ou mieux Addaï, l'un des soixante-douze disciples, nous ramène à un autre courant légendaire, édessénien lui aussi. Mais les *Actes de Thaddée* ne font aller l'apôtre que jusqu'à Amid (Diarbékir), et la *Doctrine d'Aadaï* arrête celui-ci à Édesse. C'est Aggaï, disciple et successeur d'Addaï, qui ordonne des évêques « pour toute la Perse des Assyriens, Arméniens, Mèdes et des contrées voisines de Babylone, pour les Huzites, les Gèles, jusqu'aux confins de l'Inde et jusqu'au pays de Gog et de Magog. » J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, p. 69 sq.

Dans le texte le plus développé du cycle, *Acta S. Maris apostoli*, édit. J.-B. Abbeloos, dans *Analecta bollandiana*, t. IV, 1885, p. 43-138, c'est Mari, autre disciple d'Addaï et compagnon d'Aggaï, qui parcourt pour l'évangéliser la Mésopotamie orientale. Il prêche d'abord dans le triangle situé entre le Tigre et le Petit Zab, ayant Arbèles comme centre, puis il descend par la route qui longe les contreforts du plateau de l'Iran, traverse le Beit Garmaï, descend entre la Diyala et l'Adhem, fonde le siège de Kaškar dans la Basse-Mésopotamie, remonte en Susiane, évangélise la capitale, Séleucie-Ctésiphon, où il n'avait pu d'abord pénétrer, enfin se rend à Doura d'Qoni, où il meurt après avoir désigné pour lui succéder son disciple Pāpā. Les *Actes de Mari* n'ont aucune couleur historique : leur auteur paraît uniquement préoccupé de démontrer l'origine quasi-apostolique des principales Églises dépendant de Séleucie. Leur faiblesse éclate en ce qu'ils donnent pour successeur immédiat à Mari ce Pāpā, que nous trouverons sur le siège de Séleucie dans la deuxième moitié du IIIe siècle seulement et le premier quart du IVe. Les chroniqueurs Mari, Amr et Ṣlibā sont plus avisés en insérant après Mari, au début de leur liste patriarcale : Abrès (90-107), Abraham (130-152), Jacques, son fils (172-190), Aḥadabūhi (205-220), Šaḥlūpā (223-244), séparés, comme on le voit, par d'assez longues vacances. Mais il faut avouer que l'authenticité de ces personnages est fortement suspecte, surtout celle des trois premiers, donnés comme parents de Notre-Seigneur par saint Joseph. M.G. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mari ibn Sulaiman...* I Abschnitt, Kirchhain, 1901, p. 44, cité par Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 17, n. 2, conserverait les noms d'Abrès, Aḥadabūhi et Šaḥlūpā, sans doute parce que ce sont des noms, le premier persan, les autres syriaques, tandis qu'Abraham et Jacques sont des noms courants et communs.

Au total, il n'y a guère qu'un fait à retenir des documents relatifs aux disciples d'Addaï, c'est que l'évangélisation de l'empire parthe s'est faite à partir d'Édesse, où le christianisme était religion d'État dès avant le début du IIIe siècle. Il est certain également que cette évangélisation était commencée avant que la ruine de l'empire arsacide fût consommée par la victoire d'Ardašir Ier (226). Les témoignages de Tertullien, *Adversus Judæos*, 7, *P. L.*, t. II, col. 649 sq., et de Philippe, disciple de Bardesane, dans le *Livre des lois des pays*, *Patrologia syriaca*, part. I, t. II, col. 607 sq., prouvent qu'il y avait alors des chrétiens en Perse, mais nous ne pouvons savoir quel était leur degré d'organisation. M. Labourt a écrit : « Tout nous porte à croire qu'avant l'avènement de la dynastie sassanide, l'empire perse ne contenait pas de communautés chrétiennes organisées », *op. cit.*, p. 17; mais M. A. von Harnack trouve M. Labourt trop radical, *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jarhhunderten*, 3e édit., t. II, Leipzig, 1915, p. 148 et n. 3.

Un document, publié après le livre de M. Labourt, inclinerait à juger plus favorablement encore la question du développement du christianisme en Perse, au temps des Arsacides. C'est une chronique de l'Église d'Adiabène, retrouvée par M. Alphonse Mingana dans un manuscrit provenant de l'Église d'Eqrour, dans le Kourdistan. M. Mingana a publié et traduit en français le texte de cette chronique, mutilée aux deux extrémités, sous le nom de Mšiḥā-zkā, écrit dans une marge, qui serait à identifier avec l'auteur d'une « histoire ecclésiastique » mentionnée par Ébedjésus. *Sources syriaques*, t. I, Mossoul, 1907, texte, p. 1-75, traduction, p. 76-168. Cette chronique a eu la bonne fortune de trouver un répondant en Europe dans la personne de M. E. Sachau, qui en a publié une traduction allemande avec une interessante introduction et des notes, *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1915, phil.-hist. Klasse, n. 6. Depuis lors, la plus grande autorité a été accordée à ce texte, en particulier par M. von Harnack, qui s'en est servi pour la quatrième édition de *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, t. II, 1924, p. 683-691. Le P. Peeters, cependant, étudiant le témoignage de la *Chronique d'Arbèles* dans les récits hagiographiques, où d'autres textes donnent des moyens de contrôle, a présenté un certain nombre d'observations, qui nous engagent à user de la plus grande prudence dans l'utilisation de ses données. *Le « passionnaire d'Adiabène »*, dans *Analecta bollandiana*, t. XLIII, 1925, p. 261-304, en particulier p. 263 et 303 sq.

L'auteur de la *Chronique*, qui aurait écrit un peu après le milieu du VIe siècle, mentionne sept évêques d'Arbèles avant la chute de la dynastie arsacide, dont le premier, Pḳīdā, aurait été disciple d'Addaï, ordonné par lui au début du IIe siècle, en 104, d'après la chronologie restituée par M. Mingana, en 100 exactement d'après M. Sachau, p. 13. Les Juifs étaient nombreux en Adiabène et cela facilitait sans doute la

diffusion de la religion chrétienne; en outre, dans cette région montagneuse, il devait être assez facile de se cacher, et il se peut que la province soit devenue de bonne heure un lieu de refuge pour beaucoup de fidèles, venus des provinces orientales de l'empire romain, où la persécution sévissait à l'état endémique. Il est certain d'autre part que l'Adiabène comptait au IVe siècle une forte proportion de chrétiens, mais on aura peine à croire, sur le seul témoignage de la *Chronique*, p. 30, trad., p. 106, Sachau, p. 61 sq., qu'il y ait eu en Perse, dès l'an 224, « plus de vingt sièges épiscopaux ». Voici les dix-sept qui sont nommés Beit-Zabdaï, Karkā d'Beit-Slok, Kaškar, Beit-Lapaṭ, Hormizdardašir, Pĕrat-d'Mayšān, Ḥenaytā, Ḥarbagelāl, Arzon, Beit-Niqator, Šahrqart, Beit-Meskenē, Ḥulwān, Beit-Qaṭarāyē, Beit-Ḥazzāyē, Beit-Daylomāyē, Šiggār. Nisibe et Séleucie-Ctésiphon sont expressément mentionnées comme n'ayant pas encore d'évêques, « par crainte des païens ».

Sur les *Actes de Thomas*, voir É. Amann, art. *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1928, t. I, col. 501-504, avec une abondante bibliographie, à laquelle on pourra ajouter : J. N. Farquhar, *The apostle Thomas in north India*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1926, t. x, p. 80-111.

Sur l'ensemble du paragraphe, Mari, p. 1-8, trad., p. 1-6; Amr et Sliba, p. 1-13, trad., p. 1-8; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, p. 9-17; W. A. Wigram, *An introduction to the history of the assyrian Church or the Church of the Sassanid persian empire (100-640 A. D.)*, Londres, 1910, p. 19-39, qui donne pleine confiance à Mšiha-zka et aux *Acta S. Maris*.

Sur la *Chronique d'Arbèles* : Baumstark, *Geschichte...*, p. 135. Les observations du P. Peeters ne semblent pas avoir ébranlé la confiance du P. Zorell, son confrère, à qui l'on doit une traduction latine, plus accessible que la traduction française de Mingana, *Chronica Ecclesiæ Arbelensis*, dans *Orientalia christiana*, t. VIII, fasc. 4, n. 31, Rome, 1927, p. 141-204. On y trouvera, p. 148, l'indication de plusieurs travaux faits d'après la *Chronique* sur la diffusion et l'organisation du christianisme en Orient.

III. L'Église de Perse sous la dynastie sassanide (224-632). — L'avènement d'Ardašir Ier marque pour la Perse le début d'une nouvelle ère de puissance. Rêvant de rétablir l'ancien empire des Achéménides, le Roi des rois prend immédiatement comme pivot de sa politique extérieure la guerre contre les Romains : dès 237, il réussit à s'emparer des deux boulevards de l'Occident à la limite du désert, Nisibe et Ḥarrān. Quelques années plus tard, son successeur, Sapor Ier, pousse ses armées jusqu'à Antioche, assiège Édesse et réduit Valérien à une humiliante captivité. Après bien des alternatives de guerre et de paix, les dernières années de la dynastie sont remplies par le formidable raid de Chosroès II en 614 sur les territoires de l'empire byzantin, suivi de la foudroyante réplique d'Héraclius en 624. L'état de guerre presque continu entre Constantinople et Ctésiphon a eu sur le développement du christianisme en Perse une influence considérable.

Il est pour la même époque un autre fait à peine moins important : la forte organisation du sacerdoce païen. Sasān, l'éponyme de la dynastie, était prêtre du feu à Istakhr-Persépolis. Son petit-fils, Ardašir, magnifia autant qu'il le put sa religion, qui devint pour lui-même et ses successeurs une religion d'État. C. Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris, 1925, p. 147-149. Conviction religieuse ou raison d'État, peu importe : les princes sassanides ont vu dans les mages les meilleurs auxiliaires de leur politique; en conséquence, ils ont donné dans leurs conseils une part prépondérante aux chefs du magisme, c'est le plus souvent à leur instigation qu'ils ont persécuté les chrétiens.

1° *Organisation des chrétientés.* — Quoi qu'il en soit de cette situation doublement défavorable, c'est sous la domination des Sassanides que l'Église chrétienne s'est développée et organisée en Perse. Les témoignages indiscutables manquent pour marquer les étapes de l'évangélisation : on devra tenir en tout cas, comme un minimum incontestable, les conclusions que M. von Harnack avait enregistrées avant la publication de la *Chronique d'Arbèles*, dans *Die Mission, etc.*, 3e édit., Leipzig, 1915, p. 149-151. Les premières communautés furent fondées probablement en 260 par des captifs transportés de Cœlésyrie, qui avaient des prêtres et des évêques avec eux. Le fait est acquis pour Gondē-šabūr ou Beit-Lapaṭ. La *Chronique de Séert* dit en outre que l'arrivée des captifs syriens fut l'occasion d'une rapide diffusion du christianisme en Perse, et signale que deux églises furent édifiées alors à Rewardašir, une pour les Grecs et une pour les Syriens. *Patrologia orientalis*, t. IV, p. 222 [12], (texte corrigé par Seybold, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXVI, 1912, p. 745 sq.). On doit conclure en outre des actes des martyrs qu'il y avait des chrétientés avant 325 à Nisibe, Karkā d'Beit-Slok, Arbèles, Šahrqart, Darā, Bēt-Lašom, Kaškar.

Il y avait aussi une Église constituée à Séleucie-Ctésiphon avant la fin du IIIe siècle : la *Chronique d'Arbèles* lui donne comme premier évêque Pāpā bar Aggaï, après avoir signalé que deux évêques d'Adiabène, Šaḥlūpā et Aḥadabūhi, avaient pris soin auparavant de la petite chrétienté non encore pourvue d'un pasteur spécial. La donnée sur Pāpā correspond à celle relevée ci-dessus dans les *Acta S. Maris*, qui font de Pāpā le successeur immédiat du disciple d'Addaï. Il semble en outre que la *Chronique d'Arbèles*, mettant en connexion avec Séleucie-Ctésiphon les deux évêques Šaḥlūpā et Aḥadabūhi, explique la présence de leurs deux noms dans la chronique de Mari, au début de la liste patriarcale, où cependant ils se trouvent en ordre inverse.

La *Chronique de Séert* ne contient rien sur l'accession de Pāpā au siège de Séleucie. La première fois qu'elle le cite, c'est dans un texte un peu troublant, où il est associé à Šaḥlūpā, comme si tous deux avaient exercé ensemble le catholicat : « Au temps de Šaḥlūpā et de Pāpā, catholicos de l'Orient, et d'Étienne, patriarche de Rome... », *P. O.*, t. IV, p. 236 [26]. Elle dit ensuite que sous Bahram II, Pāpā endura de grandes souffrances, p. 238 [38], puis elle ne contient plus qu'une allusion aux difficultés qu'il eut avec les évêques et ses ouailles, au début de la notice sur son successeur, Simon Ier bar Sabbā'ē, p. 296 [86].

Mais l'histoire de Pāpā ne saurait être traitée si brièvement, car il a tenu une place à part dans l'organisation de l'Église de Perse. Les diocèses, au début du IVe siècle, étaient imparfaitement délimités, les élections épiscopales sans contrôle; il n'y avait pas de patriarche à proximité devant qui porter les questions discutées. Pāpā « forma le dessein de fédérer toutes les chrétientés persanes sous l'hégémonie de l'évêque des Villes Royales ». Labourt, *op. cit.*, p. 20 sq. Ceci n'alla pas sans difficultés. Deux récits de la controverse sont parvenus jusqu'à nous, l'un dans les actes de saint Milès, évêque de Suse, qui semble avoir été le chef de l'opposition, Ét. Évode Assémani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium...*, part. I, Rome, 1748, p. 72 sq.; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. II, Paris et Leipzig, 1891, p. 266-268; l'autre dans les actes du synode tenu par Dadišo' en 424, *Synodicon orientale*, p. 46-48, trad., p. 289-292. Le premier de ces récits, comme il convient, donne raison à Milès, le second au contraire montre Pāpā accusé injustement. Il est certain qu'un synode des

évêques de Perse fut réuni, que Pāpā fut frappé de paralysie au moment où il touchait le livre des saints évangiles, qu'il fut déposé et remplacé par Simon bar Sabbā'ē, qui était probablement déjà son archidiacre. Mais cette sentence ne fut pas maintenue : Pāpā reprit, pour autant que sa santé le lui permit, le gouvernement de son diocèse et Simon, réduit à n'être d'abord que son auxiliaire, ne devint qu'après la mort de Pāpā le véritable titulaire du siège. La tradition attribue ce revirement à une intervention des « évêques occidentaux », par où il faut entendre des évêques appartenant à l'empire romain. Mais la plus ancienne attestation de cette intervention, qui se trouve dans les actes du synode de Dadišoʿ en 424, ne donne aucune précision sur l'identité des « Pères occidentaux », non plus que sur la démarche par laquelle on eut recours à eux.

Suivant la *Chronique d'Arbèles*, Pāpā, discuté par les fidèles et les clercs des Villes Royales, se serait adressé à l'évêque d'Édesse, Sāʿdā, et aux autres évêques d'Occident, par crainte de l'opposition que menait son archidiacre Simon, dont la famille avait des liens particuliers avec la cour. Les évêques d'Occident auraient écrit à Constantin, en lui représentant que « de même qu'en Occident c'est-à-dire sous l'empire des Romains, il y avait plusieurs patriarches, ceux d'Antioche, de Rome, d'Alexandrie et de Constantinople, ainsi fallait-il qu'en Orient, c'est-à-dire sous l'empire des Perses, il y eût au moins un patriarche. » Éd. Mingana, p. 45, trad., p. 121-123. Il y aurait quelque vraisemblance, en effet, que l'évêque de Séleucie se soit tourné d'abord vers Édesse, d'où la tradition fait dériver l'évangélisation de tout l'Orient extra-romain, mais l'anachronisme est brutal, qui prête aux évêques antérieurs au concile de Nicée (Sāʿdā est mort en 323 ou 324) un raisonnement en faveur de Séleucie, dont l'évêque de Constantinople eut bien du mal de tirer parti en 381, après plus d'un demi-siècle de contact avec une cour chrétienne, où son influence n'avait pas cessé de grandir. Cette donnée de la *Chronique d'Arbèles* sera d'autant plus justement suspectée qu'elle ignore le synode des évêques de Perse et la déposition de Pāpā, si fortement attestés par la passion de saint Milès et les actes du synode de Dadišoʿ.

Quoi qu'il en soit, la soi-disant décision des Pères occidentaux a réglé, au moins à partir du vᵉ siècle, les relations des Églises de Perse entre elles et avec les Églises du monde romain. Le document de base, ignoré des historiens grecs et dont le synode de Dadišoʿ ne donne qu'une exquisse, n'a pas tardé à être surchargé detoute une correspondance apocryphe, conservée en particulier dans les manuscrits du *Synodicon*, traduite en allemand et annotée par O. Braun, *Das Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XVIII, 1874, p. 164-182 et 546-565. Le jacobite Barhébræus raconte que certains accusaient le catholicos Joseph Iᵉʳ († 575) d'avoir composé cette correspondance, J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, t. III, Paris et Louvain, 1877, p. 31, dont M. Braun voudrait sauver quelque chose. Mais la question de savoir, quand et comment le *corpus* de la correspondance de Pāpā a reçu sa forme définitive, n'a aucune importance pratique, puisque la lettre des Occidentaux est demeurée sans conteste la charte du siège « patriarcal » de Séleucie-Ctésiphon, insérée sous sa forme définitive dans la collection juridique d'Ébedjésus, qui la suppose écrite la quarantième année après la mort des apôtres Pierre et Paul, 280 ans avant le concile de Nicée, traité IX, c. v, dans A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, Rome, 1838, p. 323-325, trad., p. 161-163; cf. l'addition de Ṣlībā au *Livre de la Tour* d'Amr, sous le patriarcat d'Aḥadabūhī, édit. Gismondi, p. 7-12, trad., p. 4-7.

Voir pour cette période Mari, édit. Gismondi, p. 8-16, trad., p. 7-14; Amr et Sliba, p. 13-15, trad., p. 8 sq.; Labourt, *Le christianisme...*, p. 15-28; W. A. Wigram, *An introduction to the history of the assyrian Church*, p. 31-35.

2° *La persécution de Sapor II.* — Nonobstant ces fluctuations d'une tradition postérieure, il faut tenir que le droit du catholicos et l'organisation intérieure de l'Église de Perse sont dus à l'initiative de Pāpā. Il était temps : tandis que le christianisme triomphait dans l'empire romain avec Constantin, l'empereur rendu victorieux par la croix, une terrible tempête allait se déchaîner sur les jeunes chrétientés soumises au Roi des rois. Loin que les chrétiens de l'empire romain aient été alors en mesure de rendre service à leurs frères d'Orient, la faveur dont ils jouissaient fut précisément une des raisons qui déclenchèrent la malveillance de Sapor II, une fois qu'il eut repris la lutte contre ses voisins de l'Ouest.

Le décret de persécution fut lancé probablement à la fin de 340; cf. P. Peeters, *Le « Passionnaire d'Adiabène »*, dans *Analecta bollandiana*, t. XLII, 1925, p. 266, n. 1. Le clergé semble avoir été particulièrement visé; parmi les premières victimes figure l'ancien auxiliaire de Pāpā et son successeur, Simon bar Sabbā'ē. Sapor lui avait enjoint de lever sur ses ouailles une double capitation, sans doute afin de pourvoir aux dépenses extraordinaires occasionnées par la guerre. Le catholicos ayant refusé de collaborer à une monstrueuse oppression de ses fidèles, pauvres pour la plupart, est appréhendé avec deux de ses prêtres les plus anciens, amené à la résidence royale de Karkā d'Ledān, et introduit enchaîné devant le monarque. Simon est invité à se prosterner devant le souverain et à rendre au soleil les honneurs divins. Il refuse; le roi le condamne, mais lui laisse avant l'exécution une nuit de répit. Le lendemain, vendredi saint, 17 avril 341, Simon est mis à mort après une centaine de captifs, ecclésiastiques de tout rang, évêques, prêtres, diacres et moines, qui attendaient leur sort dans les cachots de la ville. Le massacre se généralise, mais il prend fin dans le cours de la semaine suivante, pour devenir plus méthodique, après qu'on a trouvé parmi les victimes le cadavre d'un eunuque favori de Sapor.

Le récit de ce martyre figure en tête d'un recueil hagiographique, qui, si utilisé qu'il ait été, n'a pourtant pas été traité comme il le mérite. Les fol. 80-219 du manuscrit *Vatican syriaque 160* sont le vénérable reste d'un manuscrit de tous points semblable, comme écriture et ponctuation, au fameux *Additionnal 12150* du Musée Britannique, écrit en 411. Il ne peut y avoir de doute qu'il ait été écrit dans la première moitié, sinon dans le premier quart, du vᵉ siècle. Or cette circonstance lui donne, lorsqu'il s'agit des martyrs de la persécution de Sapor II, une importance qui ne peut être exagérée. Mais les Assémani ont déclaré que ces feuillets avaient été écrits au xᵉ siècle, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus*, t. I, Rome, 1759, p. 324, et Étienne Évode s'est si bien arrangé pour mêler dans les *Acta sanctorum martyrum orientalium* les passions provenant de ce manuscrit unique avec celles de rédactions plus tardives, que la valeur exceptionnelle de la collection a été perdue de vue. Quel qu'ait été l'auteur des récits contenus dans le *Vat. syr. 160*, Marouta de Maypherqat ou le catholicos Aḥaï, voir MAROUTA DE MAYPHERQAT, t. x, col. 146 sq., ou quelque autre, l'âge du manuscrit qui les contient oblige à leur donner un traitement particulier. Voici

donc le contenu de cette collection primitive qui, notons-le d'abord, est complète en ce qui concerne les martyrs de Perse, nonobstant la restitution impossible suggérée par M. Kmosko pour l'inscription du fol. 80 v°, où il voudrait voir l'indication d'une suite. *Patrologia syriaca*, part. I, t. II, Paris, 1907, p. 684. Le fol. 80 actuel était le premier du manuscrit original, laissé en blanc au recto comme il est général dans les manuscrits syriaques anciens, et la passion de Simon commençait le recueil. Il n'y avait donc pas en tête les homélies que suppose Rubens Duval. *La littérature syriaque*, 3e édit., Paris, 1907, p. 123.

Le premier récit, fol. 80 v°-92, dans *Bibliotheca hagiographica orientalis* (*B. H. O.*), Bruxelles, 1910, n. 1117, concerne donc le catholicos, l'eunuque Guštazad, martyrisé un jour avant lui, et les prisonniers de Karkā d'Ledān, signalés ci-dessus. La souscription du martyre, bien faite pour suppléer le titre particulier qui manquait en tête, donne une idée exacte du contenu : « Est fini ce qui concerne la mise à mort de Simon évêque et le grand massacre des saints martyrs de Dieu, qui eut lieu dans le Beit Ḥuzzāyē. » Suit, fol. 92v°-97v°, le martyre de deux vierges sœurs de Simon, dont l'une s'appelait Tarbō, et de leur servante, *B. H. O.*, n. 1149, en mai 341. Fol. 94v°-96, martyre de 111 membres du clergé et de 9 vierges consacrées à Dieu, le 6 avril 345, *B. H. O.*, n. 718. Fol. 96v°-99, passion de l'évêque Barbasemin, avec 16 membres du clergé, martyrisés à Séleucie-Ctésiphon le 9 janvier 346, *B. H. O.*, n. 135. Fol. 99-102v°, martyre, incomplet, de saint Milès, évêque de Suse, du prêtre Abrosim et du diacre Šinoï, le 13 novembre 340, *B. H. O.*, n. 772. Fol. 103, passion, mutilée au début, du moine Barsabias et de ses compagnons, mis à mort le 17 juin 342, *B. H. O.*, n. 146. Fol. 103, passion du prêtre Daniel et de la vierge Varda, le 25 février 344, *B. H. O.*, n. 245. Fol. 103v°-104v°, passion de l'archimandrite Badimos le 10 avril 375, *B. H. O.*, n. 131, dont les sept compagnons, après être restés incarcérés pendant plus de quatre ans, furent mis en liberté à la mort de Sapor II. Fol. 104v°-106v°, passion de Narsaï, évêque de Šahrqart, et de son disciple Joseph le 10 novembre 344, *B. H. O.*, n. 806; cette passion est suivie d'une liste de martyrs appartenant à la province du Beit Garmaï, *B. H. O.*, n. 807, sur lesquels sont données de très brèves notices. Fol. 106v°, martyre du prêtre Jacques et de sa sœur Marie, le 17 mars 347, *B. H. O.*, n. 426. Fol. 106 v°-109 v°, passion des vierges consacrées, Thècle et ses quatre compagnes, le 9 juin 347, *B. H. O.*, n. 1157. Fol. 109v°-126, passion des trois vieillards, l'évêque Acepsima, le prêtre Joseph et le diacre Aytallāhā, martyrisés le 3 novembre 379, *B. H. O.*, n. 22. Ce récit est un magnifique morceau, plein de lyrisme, dépourvu d'ailleurs de circonstances prodigieuses, où l'auteur déclare qu'il a écrit d'après les récits des compagnons de ces martyrs. C'est ainsi que finit cette collection par la souscription : « Ici se terminent les actes des martyrs qui ont rendu témoignage dans la terre d'Orient, au temps de Sapor, roi de l'Orient. » Nous avons noté ci-dessus que la persécution de Sapor II semblait avoir visé surtout les membres du clergé; Mari, édit. Gismondi, p. 21, trad. p. 18, le reconnaît expressément. Aucune des passions énumérées ne se rapporte directement à des laïcs, comme s'ils n'avaient été mis à mort qu'occasionnellement, sans être recherchés. Il n'est pas fortuit non plus que la liste des martyrs orientaux, insérée dans le manuscrit de 411, contienne uniquement dans sa partie conservée des noms d'évêques, de prêtres et de diacres; dans la partie effacée figuraient sans doute quelques noms de laïcs, comme celui de l'eunuque Guštazad cité dans la passion de Simon bar Sabbā'ē, mais plutôt, croyons-nous, des noms de moines et de vierges consacrées. F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, dans *P. O.*, t. X, Paris, 1915, p. 23-26. On ne s'étonnera pas que les mages, tout-puissants dans les conseils de Sapor, aient cherché avant tout à se débarrasser des évêques et des prêtres : ils pensaient qu'ils amèneraient facilement à l'apostasie les simples laïcs, une fois le clergé décimé, et leur jalousie professionnelle trouvait une satisfaction particulière dans cette destruction méthodique des cadres chrétiens.

Ce témoignage indéniable de l'ancienne collection, relative aux martyrs persans, invite donc à se tenir en garde contre des appréciations sur le nombre des victimes de la persécution de Sapor, comme celle de Sozomène, qui parle de 16 000 martyrs dont les noms avaient été recueillis, *H. E.*, II, XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 969, à plus forte raison contre les chiffres de Mari qui parle de 160 000, 30 000, puis environ 100 000 et 30 000, édit. Gismondi, p. 17-21, trad., p. 16-18. De même on se tiendra sur la réserve en face des passions de rédaction plus récente, comme celle d'un Qardagh, gouverneur de province, quelque populaire qu'en soit devenu le héros, la popularité n'étant pas une garantie pour l'authenticité des actes. J.-B. Abbeloos, *Acta Mar Kardaghi, Assyriæ præfecti...*, dans *Analecta bollandiana*, t. IX, 1890, p. 5-106.

Les persécutions qui avaient troublé avant Sapor II la chrétienté persane n'avaient pas eu ce caractère méthodique, celle de Bahram II, par exemple, dans laquelle chrétiens et manichéens semblent avoir été confondus dans une même réprobation, les manichéens étant seuls visés, *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. IV, p. 237 sq. [27 sq.]. Il en sera de même dans les persécutions du Ve siècle, sous Yazdegerd Ier et Bahram V.

La plupart des actes des martyrs persans ont été publiés d'après les manuscrits *Vaticans syriaques 160* et *161* par Étienne Évode Assémani, *Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium in duas partes distributa*, Rome, pars I, 1748, avec traduction latine et une abondante annotation historique et géographique; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. II et IV, Paris et Leipzig, 1891 et 1894, a édité une collection beaucoup plus complète, réimprimant d'ailleurs les textes d'Assémani, généralement améliorés, mais sans traduction ; I. Guidi, *Indice agiografico degli Acta martyrum et sanctorum del P. Bedjan*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. V, t. XXVIII, Rome, 1919, p. 207-229; enfin la *Bibliotheca hagiographica orientalis*, dans *Subsidia hagiographica*, 10, Bruxelles, 1910, donne pour chaque saint l'état des textes édités.

Plusieurs textes hagiographiques ont été traduits, en particulier l'*Histoire de la ville de Karka d'Beit Slok et de ses martyrs*, dans G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Leipzig, 1880, t. VII, fasc. 3; d'autres dans O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, mit einem Anhang : ostsyrisches Mönchsleben*, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten et Munich, 1915, t. XXII. Plusieurs passions ont été traduites anciennement en grec dans des conditions que l'étude de ces textes ne permet pas encore de préciser; treize pièces ont été publiées, dont neuf avec traduction latine par H. Delehaye, *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*, dans *P. O.*, Paris, 1905, t. II, fasc. 4; on trouvera dans la préface l'indication des principaux textes grecs relatifs à la persécution de Sapor.

Sur les actes des martyrs, voir W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 43-46; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e édit., Paris, 1907, p. 119-135; A. Baumstark, *Geschichte...*, p. 55-57; Addaï Scher, *Considérations critiques sur les passions de certains martyrs perses* (actes de Gubarlaha, Adurparva, Behnam, Bassus, tous quatre fils de roi martyrisés avec leur sœur), en arabe dans *al-Mašriq*, 1912, t. XV, p. 503-9. Description de la persécution avec critique des sources dans J. Labourt

Le christianisme..., p. 51-82; M. A. Wigram, *An introduction to the history of the assyrian Church*, Londres, 1910, p. 56-76. Sur l'ensemble de cette période : Mari, édit. Gismondi, p. 16-28, trad., p. 14-24; Amr et Sliba, p. 15-20, trad., p. 9-12; *Chronique d'Arbèles*, édit. Mingana, p. 49-61, trad., p. 128-140.

3° *L'influence de l'Occident : l'École des Perses.* — La persécution de Sapor II avait ébranlé l'organisation des chrétientés de Perse; c'est grâce à l'influence de l'Occident qu'elle put se rétablir. Bien que le concile de Nicée ait eu lieu avant la rupture de l'état de paix entre Perses et Romains, les prélats d'Orient n'y avaient été que très faiblement représentés. La *Chronique de Séert* dit que Pāpā, étant trop âgé pour pouvoir voyager, y délégua ses diacres, Simon bar Sabbā'ē et Šahdost, qui devaient être ses successeurs; mais d'autres, ajoute la même chronique, citent seulement comme assistants au concile Šahdost et Jacques de Nisibe; Élie de Merv enfin et Šahdost, évêque de Tirhan, citent comme participants orientaux au concile : Jacques de Nisibe, Georges, évêque du Sindjar, et Jean, évêque du Beit Garmaï, *P. O.*, t. IV, p. 277 [67]. Les listes grecques ne connaissent pour la Mésopotamie qu'Aytallāhā d'Édesse, Jacques de Nisibe, Antiochus de Rešaïna, Maréas de Macédonoupolis et Jean, de Perse. H. Gelzer, H. Hilgenfeld et O. Cunts, *Patrum Nicænorum nomina...*, dans *Scriptores sacri et profani...*, fasc. 2, Leipzig, 1898, p. LXI. Mais il faut se rappeler qu'au temps du concile les quatre villes citées, y compris Nisibe, appartenaient à l'empire romain. Il n'y avait donc qu'un évêque de Perse, Jean, du Beit Garmaï, nommé par les listes grecques et les autorités nestoriennes tardives que cite la *Chronique de Séert*.

Il est constant cependant que l'Occident s'intéressait alors à la chrétienté d'Orient, témoin Arnobe, écrivant dans son *Adversus Nationes*, II, 12 : *Enumerari enim possunt... quæ in India gesta sunt, apud Seras, Persos et Medos...*, *P. L.*, t. V, col. 828. Et, si l'authenticité de la lettre des Pères occidentaux en faveur de Pāpā n'est pas démontrée (voir ci-dessus col. 165), il y a pour la rendre plus vraisemblable cette lettre de Constantin à Sapor, où il lui parle des chrétiens de Perse, lettre dont malheureusement les circonstances ne sont pas connues, mais dont l'insertion par Eusèbe dans la *Vita Constantini* rend le témoignage irréfragable; cf. IV, 9-13, édit. I. A. Heikel, Leipzig, 1902, p. 121-2; *P. G.*, t. XX, col. 1157-1161.

L'Orient d'ailleurs, à défaut d'une dépendance hiérarchique, ne tarda pas à rechercher la doctrine de l'Occident. Dès son retour de Nicée, dit Barḥadbšabbā 'Arbayā, Jacques de Nisibe ouvrit une école dans sa ville épiscopale, et y appela comme interprète le jeune diacre Éphrem. *Cause de la fondation des écoles*, dans *P. O.*, t. IV, fasc. 4, Paris, 1907, p. 377 [63]. Or, il semble bien que le but de cette école, ouverte à la frontière de la romanité, ait été, dès le principe, d'attirer les chrétiens de Perse désireux de s'instruire et empêchés de le faire par l'éloignement, puis par la persécution, car les Mésopotamiens de l'empire romain pouvaient sans trop de difficulté rejoindre les Syriens à Antioche. Pour tous les historiens orientaux, d'ailleurs, l'école de Nisibe est l' « École des Perses »; et c'est sous ce nom qu'elle devint célèbre lorsque, Nisibe ayant été cédée à Sapor par Jovien en 363, saint Éphrem transporta son enseignement à Édesse. L'École d'Édesse est donc bien la porte de communication entre l'Occident et l'Orient, par où pénètre la doctrine grecque. Si Éphrem et les maîtres syriens ou perses qui lui succèdent à la tête de l'École ont un enseignement personnel, il n'en est pas moins vrai qu'un grand attrait pour les ouvrages grecs s'est manifesté dès lors parmi les professeurs et élèves de l'École, et nombreuses sont les traductions faites dès le début du Ve siècle : philosophie aristotélicienne, histoire, sciences profanes, surtout exégèse et théologie. Sans doute les Syriens aussi voulaient s'assimiler les auteurs grecs, et l'on sait qu'un certain nombre de traductions furent exécutées plus tard dans des couvents de la région d'Antioche, mais il semble certain que les Perses, peut-être parce que beaucoup d'entre eux étaient de race indo-européenne, étaient particulièrement friands de la sagesse grecque, si bien qu'ils ont eu dans l'exécution des traductions anciennes une part prépondérante. Cf. W. Wright, *A short history of syriac literature*, p. 57-65; R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 246, 311; A. Baumstark, *Geschichte...*, *passim*, sous les noms des membres les plus célèbres de l'École des Perses.

Tandis qu'une jeunesse cléricale remplie d'ardeur se préparait, au delà des frontières, à former un magnifique cadre pour l'Église de Perse au lendemain de la persécution, le siège de Séleucie restait vacant pendant quarante ans environ, après le martyre de trois pasteurs successifs, Simon bar Sabbā'ē, Šahdost et Barba'šemin. Les deux noms que fournissent les chroniqueurs pour la fin du siècle, après la mort de Sapor II, Tomarṣā et Qayyumā, n'ont laissé à peu près aucune trace dans l'histoire : d'après la *Chronique de Séert*, la vacance dura de la 39e année de Sapor à l'avènement de Bahram IV (348-388), *P. O.*, t. V, p. 305 sq. [193 sq.]. Tomarṣā s'efforça surtout de reconstruire les églises détruites; de Qayyumā, élu âgé, nous ne savons rien que sa démission en faveur du futur réorganisateur de la chrétienté persane, le catholicos Isaac.

Lorsqu'en 399 Yazdegerd monta sur le trône, l'empereur Arcadius lui envoya pour le féliciter une ambassade, dont le chef était l'évêque de Maypherqat, Marouta; cf. MAROUTA DE MAYPHERQAT, t. X, col. 142-149. Celui-ci, comme mésopotamien, devait réussir plus facilement qu'un byzantin à la cour de Perse; en outre, il était, dit-on, habile médecin et les soins qu'il donna avec succès à Yazdegerd lui assurèrent sur l'esprit de ce monarque une influence considérable. Arcadius, en écrivant à Yazdegerd, l'avait engagé à bien traiter les chrétiens de ses États; Marouta plaida éloquemment en leur faveur et le monarque promit sa bienveillance. C'est alors qu'un synode partiel se réunit, où Qayyumā put faire accepter sa démission en faveur d'Isaac, dont Mari fait un parent de Marouta, p. 30, trad., p. 26, tandis que Barhébræus le suppose de la famille de Tomarṣā (Barhébræus : Tamūzā), *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, p. 47 sq.

Nous n'avons aucune information directe sur les premières années du pontificat d'Isaac, mais il semble qu'il trouva, dans ses efforts pour réorganiser l'Église de Perse, une opposition analogue à celle qu'avait rencontrée Pāpā dans la première tentative d'organisation générale. Lui aussi, sans doute, eut soin de mettre au courant de ses difficultés les évêques d'Occident, car dans l'hiver de 409-410 Marouta revenait à la cour de Perse. Cette fois, il était l'envoyé des évêques le plus directement intéressés aux affaires des chrétiens de Perse, Porphyre, patriarche d'Antioche, Acace d'Alep, Pĕqīdā d'Édesse, Eusèbe de Tella, Acace d'Amid. *Synod. orient.*, p. 18, trad., p. 255. Ces prélats avaient donné à Marouta des instructions écrites, en forme de lettre, l'invitant à réaliser autant que possible l'unité de doctrine et de discipline entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Il était si avantageux pour Isaac de recevoir un code ainsi préparé, qu'il traduisit aussitôt du grec en persan la lettre des prélats de Syrie et Mésopotamie

afin de la mettre sous les yeux du roi. *Synod. orient.*, p. 19, trad., p. 256. On répéta pour l'empire perse ce qui avait été fait 85 ans plus tôt pour l'empire romain : Yazdegerd prenait le rôle de Constantin, et il le prit si bien que les historien persans, le trouvant trop peu favorable à la religion zoroastrienne, l'ont qualifié de « pécheur » et d' « impie ». C. Huart, *La Perse antique*, p. 156; *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. v, p. 316 [204]. Quarante évêques furent convoqués à Sélcucie par les soins des *marzban* ou gouverneurs de province, pour la fête de l'Épiphanie, qui était en même temps celle de la Nativité du Seigneur, 6 janvier 410. La grande session eut lieu le 1er février, et l'on y adopta tout ce que les Occidentaux avaient suggéré : la foi de Nicée et les principaux points de discipline qui avaient été fixés par le premier concile œcuménique et les synodes provinciaux qui le complétèrent, surtout au sujet de l'organisation des Églises et du droit personnel des clercs. *Synod. orient.*, p. 19-33, trad., p. 257-272. Des mesures immédiates furent prises pour mettre fin à la compétition des sièges de Beit Lapaṭ et Karkā d'Ledān, qui luttaient pour la possession du titre de métropolitain en Susiane : les compétiteurs, et il y avait deux ou trois évêques pour chacun de ces sièges, furent condamnés à rester dans leurs villes épiscopales, privés du droit d'ordination. Après quoi, le synode fixa les titres des métropoles et des évêchés avec leur préséance, donnant pour chaque siège le nom du titulaire légitime.

Cette description de l'état du christianisme en Perse au début du ve siècle, donnée dans le canon 31 et contrôlée par la liste des signataires du synode, mérite d'être reproduite ici (cf. *Synod. orient.*, p. 33-36, trad., p. 272-275 et note additionnelle p. 616-618). Le titulaire de Séleucie et Ctésiphon est le « grand métropolitain et le chef de tous les évêques »; il a un suffragant, l'évêque de Kaškar, qui est *locum tenens* pendant la vacance. Beit Lapaṭ, métropole du Houzistan, a quatre suffragants : Karkā d'Ledān, Hormizdardašir, Šušter et Suse. Nisibe a cinq suffragants : Arzon, Qardou, Beit Zabdaï, Beit Rahimaï et Beit Moksāyē. Perāt d'Mayšān a trois suffragants : Karkā d'Mayšān, Rimā et Nahagur. Arbèles, métropole de l'Adiabène, a six suffragants : Beit Nuhadrā, Beit Bagaš, Beit Dasen, Ramonin, Beit Mahqart et Dabarinos (?). Karkā d'Bēt Slok, métropole du Beit Garmaï a cinq suffragants : Šahrqart, Laṭom, Arewān, Radani et Ḥarbagelāl. Mais en dehors de ces provinces organisées, il y a encore d'autres sièges épiscopaux trop distants de Séleucie pour que leurs titulaires aient pu assister au synode, dans la Perside (le Fars actuel), dans les Iles, c'est-à-dire le Beit Qaṭarāyē, Bahrayn et sa région, dans le Beit Madāyē ou Médie, dans le Beit Raziqāyē ou province de Ray, dans la Médie supérieure, dans le pays d'Abrašahr, partie du Khorassan, enfin à Ardaï, Tuduru, Masmahig. Cf. au sujet de ces noms E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, p. 17-28.

Ce qui est remarquable en toute cette affaire, c'est que le roi de Perse, de persécuteur, devenait tout à coup le protecteur de l'Église. Si le monarque lui-même n'assista pas aux sessions du concile, il se fit rendre compte par Isaac et Marouta de la session préliminaire, et fit haranguer en son nom les évêques par deux officiers de sa maison, dont le grand vizir. Les nominations d'évêques et autres chefs de communautés seront sanctionnées par l'autorité royale, et celle-ci punira les récalcitrants. *Synod. orient.*, p. 21 sq., trad., p. 250 sq. En retour, les évêques prescrivent des prières pour le Roi des rois. *Ibid.*, p. 22, trad., p. 262.

Isaac vécut peu après la réunion du synode; à sa mort, survenue à la fin de 410, la *Chronique de Séert* dit que Marouta, avec l'assentiment des évêques et du roi, lui donna pour successeur le moine Aḥaï, disciple de Mar ʿAbdā, *P. O.*, t. v, p. 324 [212]. Les chroniqueurs rapportent seulement qu'il jouissait d'un grand crédit auprès du roi, et lui attribuent des récits sur les passions des martyrs de Sapor II.

Aḥaï mort vers la fin de 414 après 4 ans, 7 mois et quelques jours de pontificat, *ibid.*, p. 325 [203], Yahballāhā, autre disciple de ʿAbdā, fut élu, sur l'ordre de Yazdegerd, *ibid.*, p. 326 [214]. Ainsi, l'entente entre l'Église et l'État continuait comme aussi la paix entre Perses et Romains, et l'Église servait de trait d'union entre les deux empires : Yahballāhā Ier fut envoyé en 418, comme ambassadeur à Constantinople, tandis qu'Acace d'Amid arrivait à Séleucie à la fin de 419, comme ambassadeur de Théodose le Jeune. Cette arrivée d'un prélat romain fut l'occasion d'un synode où dix évêques et métropolitains de Perse se réunirent. On n'y prit point de décisions nouvelles, mais on insista sur la nécessité de s'en tenir aux canons sanctionnés sous Isaac, et l'on proclama d'une façon plus explicite l'acceptation des synodes mineurs : Ancyre, Néocésarée, Gangres, Laodicée. *Synod. orient.*, p. 37-42, trad. p. 276-284. Une fois de plus, c'est en regardant vers l'Occident que l'Église de Perse cherchait à trouver sa formule d'équilibre.

Yahballāhā mourut au commencement de 420; il prévoyait que la paix religieuse ne durerait pas — car Yazdegerd, sans doute sous la pression des mages impatients de voir le roi favorable aux chrétiens et les conversions se multiplier parmi les nobles, avait commencé à manifester des sentiments hostiles — et il avait prié Dieu de lui épargner le spectacle des épreuves à venir. A peine le catholicos était-il mort, que le Roi des rois, prenant prétexte de la destruction d'un pyrée à l'instigation d'un prêtre de Hormizdardašir, nommé Osée, prescrivit de détruire les églises et d'exiler les chrétiens. C'est dans ces circonstances qu'il fallut procéder à l'élection d'un catholicos : on choisit Maʿnā, ancien élève de l'École d'Édesse, qui était d'origine persane et que le roi avait appris à apprécier en le voyant auprès de Yahballāhā. L'approbation du monarque fut obtenue grâce aux bons offices du chef de la milice, à qui l'on versa une importante somme d'argent. Mais l'espérance des chrétiens fut de courte durée : Maʿnā reçut du roi de violents reproches et, comme un des prêtres qui l'accompagnaient s'était permis de répondre au monarque, le catholicos fut exilé en Perside et le prêtre décapité. Yazdegerd mourut peu après, mais son fils, Bahram V l'Onagre, continua de persécuter. Les victimes furent nombreuses : on mit à mort des évêques et des prêtres comme ʿAbdā, évêque de l'imprudent Osée, ou Narsaï, condamné pour avoir refusé de rapporter le feu sacré à un pyrée, qui avait été installé dans une église. Mais le clergé n'était pas spécialement visé : ce sont plutôt les nobles et les fonctionnaires qui sont en butte aux manœuvres des mages, Hormisdas et Suène, Jacques l'Intercis, Jacques le notaire, etc. Beaucoup échappèrent à la mort par l'apostasie, d'autres franchirent la frontière de l'ouest. Labourt, *Le christianisme...*, p. 104-118.

Les Perses réclamèrent les fugitifs aux Romains; ceux-ci répondirent par la guerre. On se battit pendant un an, puis, en 422, la paix fut conclue. Une fois de plus l'Occident venait au secours des chrétiens de Perse : Bahram, sur les instances de Théodose II, promit de laisser à ses sujets la liberté de conscience, obtenant en échange que l'exercice du culte mazdéen serait toléré sur le territoire de l'empire romain. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyde, 1879, p. 108, n. 2.

Yazdegerd avait déposé Maʿnā. Mari suppose que celui-ci mourut presque aussitôt, et qu'on attendit sa

mort pour lui donner un successeur, p. 45, trad., p. 31. Farabokt obtint l'approbation du monarque, grâce au moyen qui avait servi pour son prédécesseur, mais il avait fait certaines promesses aux mages qui le rendaient suspect aux évêques, et ceux-ci, agissant à la cour, obtinrent sa destitution. Farabokt, ainsi que Maʿnā, ne figurent pas dans les diptyques.

La persécution durait encore quand on se réunit pour l'élection du nouveau catholicos, d'où il ressort que les mesures contre les chrétiens ne ressemblaient en rien à celles édictées par Sapor II. Bahram se laissa convaincre par Samuel, évêque de Tous, dans le Khorassan, et Dadišoʿ fut élu vers la fin de 421 ou tout au début de 422. Mais le nouveau catholicos rencontra une vive opposition de la part de certains évêques et fut mis en prison par ordre du roi. Il ne fut délivré qu'en 422, sur l'intervention des plénipotentiaires romains, à la signature de la paix. Excédé, le catholicos se retira au monastère de Deir Qabout, qui ne semble pas connu par ailleurs, probablement en pays arabe, à couvert des entreprises du Roi des rois, ne voulant pas reprendre possession de son siège. Ce n'était pas l'affaire de l'Église de Perse : éprouvée comme elle venait de l'être par la persécution et la compétition des évêques, elle avait plus que jamais besoin d'un chef indiscuté. Trente-six évêques se réunirent, en 424, certains venus de points éloignés comme Rewardašir, Merv, Hérat, Ispahan, pour supplier le catholicos de reprendre sa charge. Ils vinrent jusqu'à Markabtā d'Tayyāyē, lieu non identifié, mais certainement à l'ouest de Séleucie, et très probablement à l'ouest de l'Euphrate, sous la domination du prince laḥmide de Ḥirā, qui était alors Mundir Ier. G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlin, 1889, p. 70. Mais Dadišoʿ exigea d'être mis à l'abri de nouvelles attaques des évêques : c'est alors qu'on rappela l'histoire de Pāpā et l'intervention des Pères occidentaux, non seulement en faveur du premier catholicos, mais aussi pour aider Isaac et Yahballāhā dans les difficultés intérieures et extérieures de leur Église. Finalement on résolut que, père de tous, le catholicos ne pouvait être jugé et chassé par ses enfants, et que sa cause ne relèverait plus que du tribunal du Christ, *Synod. orient.*, p. 46-52, trad., p. 289-297; cf. J. Labourt, *Le christianisme..*, p. 125, n. 1, où sont émis des doutes sur l'authenticité des actes de ce synode. Mari dit que Dadišoʿ coula ensuite un pontificat heureux et fut enterré à Ḥirā, p. 36, trad., p. 31. Mais on peut se demander si l'absence totale d'informations sur le pontificat de Dadišoʿ ne vient pas de ce qu'il serait resté, tout en gardant le titre de catholicos, à distance de la capitale, à peu près étranger aux affaires. Cela expliquerait bien sa sépulture en pays arabe.

Les actes des martyrs des persécutions de Yazdegerd Ier et Bahram V sont mêlés à ceux de la persécution de Sapor II, dans les deux recueils cités à la fin du paragraphe précédent. Pour cette période, la *Chronique de Séert* contient surtout des informations sur l'histoire générale de l'Église; les passages relatis à l'Église de Perse se trouvent dans *P. O.*, t. v, p. 305-313 [193-201]; 316-9 [204-7]; 321-334 [209-222]; Mari, édit. Gismondi, p. 28-41, trad. p. 24-35; Amr et Sliba, p. 21-29, trad., p. 12-17; Labourt, *Le christianisme...*, p. 83-125; Wigram, *An introduction to the history of the assyrian Church*, p. 77-125.

4° *L'Église de Perse devient nestorienne.* — Le *Synodicon*, qui nous a fourni pour les années 410-424 de si précieuses informations, n'a plus rien jusqu'en 486; et la *Chronique de Séert*, comme il a été dit plus haut, manque, par suite d'une lacune du manuscrit, de 422 à 484. Pourtant c'est pendant ces soixante années que se fixe l'avenir de l'Église de Perse. A défaut de sources nestoriennes, il faudra bien nous contenter d'interroger les historiens monophysites, mais il faut savoir qu'ils sont partiaux, voire fanatiques, comme Simon de Beit Aršam dans sa fameuse lettre sur Barṣaumā de Nisibe et la diffusion du nestorianisme dans l'Orient non romain. Texte syriaque et traduction latine dans J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, Rome, 1719, p. 346-358.

De cet Occident, d'où l'Église de Perse avait reçu une si efficace assistance, allait venir le germe d'une séparation complète. Pendant les vingt-cinq années du pontificat de Dadišoʿ, pour lesquelles nous ignorons tout de l'histoire intérieure des chrétientés persanes, sauf quelques épisodes de la persécution intermittente exercée par Yazdegerd II, se jouait la tragédie de Nestorius. Les trois patriarcats orientaux de l'empire romain en furent violemment agités, et la répercussion devait en être particulièrement vive à Édesse dans le milieu ardent de l'École des Perses.

La doctrine de l'École était foncièrement antiochienne : les maîtres qui y faisaient autorité étaient Théodore de Mospsueste et Diodore de Tarse. Pourtant, au moment où Nestorius montait sur le siège de Constantinople, l'évêque d'Édesse, Rabboula, était mal disposé envers les partisans de l' « Interprète », lequel l'avait contredit en public sur un point d'exégèse, lors d'une visite à la ville impériale. Barḥadbšabbā ʿArbayā, *Cause de la fondation des écoles*, dans *P. O.*, t. IV, p. 380 [66]. Ce fut peut-être la raison de son attitude à l'endroit de Nestorius, dont il devint dès le début, un adversaire acharné. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 389 sq. Quoi qu'il en soit, Ibas, qui professait alors à l'École des Perses, étant devenu le successeur de Rabboula sur le siège d'Édesse en 435, le champ resta à peu près libre aux partisans de Théodore et de Nestorius, malgré l'hostilité de quelques personnages, dont le plus connu est Philoxène, le futur évêque de Mabboug. Deux ans plus tard (437), le directeur de l'École, Qiyorē, mourut et fut remplacé par Narsaï. L'évêque d'Édesse et le directeur de l'École des Perses étant tous deux dyophysites convaincus, on comprend en quel sens s'exerçait l'influence de l'École, où le haut clergé perse continuait de se former. Même si la position de Narsaï devint plus difficile à partir de 449, après la déposition d'Ibas, il ne semble pas qu'il ait dès lors quitté Édesse. Nous avons dit ailleurs les raisons qu'il y a de reporter à 457 la fondation qu'il fit à Nisibe d'une école, qui devint bientôt la véritable École des Perses, après que l'évêque Qūrā, d'accord avec l'empereur Zénon, eut fermé l'école d'Édesse en 489, art. Narsaï, ci-dessus col. 27.

La venue du célèbre Narsaï à Nisibe contribuait à augmenter l'influence déjà très grande de son ancien condisciple, le métropolite Barṣaumā. Évêque de la frontière, connaissant les usages de l'empire romain, auxiliaire écouté du marzban local, il était aussi apprécié à la cour et jouissait de l'amitié de Péroz, dont il devint un conseiller préféré. *Chronique d'Arbèles*, édit. Mingana, p. 67, trad., p. 147. Ces contacts répétés avec les fonctionnaires importants, avec la cour, avec le souverain lui-même, laïcisèrent peu à peu la mentalité de Barṣaumā. Il avait du mal de se contenir et vivait avec une moniale, Mamaï; il aurait désiré voir cette situation légitimée. Précisément, les mages se plaignaient de ce que le haut clergé chrétien était célibataire : plus d'une fois dans les persécutions, cette question avait été une source de chicane. Barṣaumā aurait aimé qu'une législation autorisant le mariage des évêques donnât un apaisement aux zoroastriens et calmât ses remords. On devine que c'en était assez pour rendre le métropolite suspect au catholicos. Celui-ci, Babowaï, qui avait remplacé Dadišoʿ en 457, était un converti, fervent à ce qu'il

semble; mais, apostat de la religion nationale, il était comme tel toujours à la merci d'une dénonciation qui le rendait passible de la peine capitale. Il était donc désarmé contre son puissant suffragant. Barṣaumā devait en outre jouir d'une grande autorité auprès des évêques, dont plusieurs avaient été ses condisciples à Édesse; il pouvait donc se flatter qu'il obtiendrait leurs suffrages si le catholicos venait à disparaître.

On a conjecturé que ces aspirations ambitieuses amenèrent la fin de Babowaï, sur laquelle nous avons la chance de posséder à la fois des témoignages monophysites et nestoriens. Michel le Syrien, *Chronique*, édit. Chabot, p. 239, 425 sq., trad., t. II, p. 123, 437 sq. (le dernier passage d'après Denys de Tell-Mahré, qui cite Marouta de Takrit); Mari, p. 42, trad., p. 36 sq.; Amr et Ṣlībā, p. 30 sq., trad., p. 18 sq.; surtout *Chronique de Séert*, qui reprend au milieu de la notice sur Babowaï, *P. O.*, t. VII, Paris, 1909, p. 99-102 [7-10]. Toutes ces sources s'accordent pour dire que l'occasion du supplice de Babowaï fut une lettre écrite par lui à l'empereur de Constantinople, et saisie à Nisibe par Barṣaumā ou ses partisans. Les historiens monophysites supposent que cette lettre était une réponse à l'invitation de se rendre à Éphèse pour un concile, qui ne pourrait être que le conciliabule monophysite de 449. Mais l'anachronisme est trop violent, car les dates de Babowaï (457-484) ne sont pas discutées : à l'époque du « Brigandage » il n'était pas encore catholicos. Les auteurs nestoriens disent plus correctement que la lettre en question fut écrite à l'empereur Zénon (Amr a par erreur Léon) pour implorer son intervention en faveur des chrétiens, que le Roi des rois recommençait à persécuter, spécialement en Iraq. *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. VII, p. 107 [15]. Continuant la tradition de ses prédécesseurs, le catholicos, au moment de l'épreuve, se tournait vers l'Occident.

Selon la tradition monophysite (Marouta et Michel, de qui dépend Barhébræus, *Chronicum ecclesiasticum*, t. III, col. 63-66), les moines qui portaient la lettre du catholicos, nonobstant les difficultés que celui-ci avait déjà eues avec le métropolite, en arrivant à Nisibe, se présentèrent à l'église, pour y loger, ainsi qu'il convenait. Interrogés par Barṣaumā, ils lui déclarèrent sans hésitation la mission dont ils étaient chargés; mais celui-ci, feignant de craindre pour la vie du catholicos si Péroz venait à savoir qu'ils avaient franchi la frontière, se fit donner la lettre, dont il promettait d'assurer l'acheminement ultérieur. Les sources nestoriennes, qui ne semblent guère d'ailleurs préoccupées d'innocenter Barṣaumā, ont une histoire un peu différente : la *Chronique de Séert*, qui est habituellement la plus détaillée, dit seulement que le courrier de Babowaï, portant la lettre cachée dans une canne creuse, fut reconnu par les partisans de Barṣaumā, qui interceptèrent la lettre et l'envoyèrent à Péroz, ajoutant toutefois que, selon d'autres, la saisie de la lettre aurait été le fait de Barṣaumā lui-même. Amr, qui est ici indépendant de Mari, raconte que le courrier du catholicos tomba entre les mains des soldats aux ordres de Barṣaumā, qui gardaient un carrefour. Menacé d'être arrêté, le courrier se serait enfui en abandonnant la lettre, qui fut transmise à Péroz sans avoir été ouverte. Marouta reproduit un texte de lettre, dans Michel, p. 425, trad., t. II, p. 437, texte impossible qui serait une formule d'adhésion anticipée au conciliabule monophysite d'Éphèse. Amr, au lieu d'incriminer la lettre, rend responsable de la mort du catholicos le médecin chrétien du roi, nommé Gabriel, qui, chargé de traduire la lettre en persan pour le souverain, en aurait modifié et aggravé les termes afin de l'exciter contre Babowaï, faisant ensuite disparaître le texte, ce pour quoi il aurait été désavoué par Barṣaumā, arrivé à la cour après les événements. La *Chronique de Séert* rapporte les faits avec beaucoup de vraisemblance : le catholicos aurait employé dans sa lettre les termes de la prière d'Azarias, Dan., III, 32 « tu nous a livrés... à un roi injuste, le plus mauvais de toute la terre ». Les chrétiens essayèrent d'expliquer que par « gouvernement impie » le catholicos entendait dire seulement « ennemi des chrétiens », et Babowaï protesta qu'il priait chaque jour pour le souverain. Mais celui-ci réclamait comme preuve d'amitié que le catholicos adorât le soleil. Sur son refus, il le condamna à être suspendu, jusqu'à ce que mort en advînt, par le doigt auquel il portait le sceau dont il avait cacheté la lettre incriminée. Ce martyre arriva entre le mois d'avril et le commencement de l'été de l'année 484, moment où mourut Péroz. *P. O.*, t. VII, p. 102 [10], n. 3.

Maintenant l'influence néfaste de Barṣaumā pouvait s'exercer librement. Les auteurs monophysites prétendent qu'il aurait expliqué à Péroz l'avantage qui résulterait, pour la sécurité de ses États, d'un schisme entre les chrétiens de Perse et ceux de l'empire romain. Ayant fait de Nestorius un ami de la Perse, il prétendit qu'il avait été à cause de cette amitié persécuté par les Grecs; puis, ayant obtenu de Péroz un corps de troupe, il se mit en devoir d'obliger par la force tous les chrétiens de Perse à professer le nestorianisme. Ceci est la tradition des monophysites de Takrit, qui auraient réussi à détourner le coup qui les menaçait, et celle que l'on conservait verbalement à Mar Mattaï, le fameux couvent voisin de Mossoul, dans le Djebel Maqloub, qui aurait été incendié par le terrible métropolite. La même tradition ajoute que Barṣaumā, arrivé aux frontières d'Arménie, dut reculer devant l'attitude décidée des habitants. D'après Michel, citant une histoire en arabe, *Chronique*, p. 427, trad., t. II, p. 440, cette persécution par Barṣaumā aurait duré jusqu'à sa mort, étant supposé qu'il aurait été tué par les femmes d'un village des environs de Takrit, tandis qu'il essayait de les contraindre à communier de sa main dans une liturgie sacrilège. Mais, comme on l'a fait observer, toute cette histoire telle qu'elle est racontée par les monophysites est remplie d'impossibilités chronologiques.

Le coup de force de Barṣaumā en faveur du nestorianisme, pour autant qu'il peut y avoir un fondement à ces traditions, devrait avoir eu lieu immédiatement après la mort de Babowaï et avant l'élection de son successeur; encore suppose-t-on que Barṣaumā profitait de son crédit auprès de Péroz. Or, il est certain que Barṣaumā était à Beit Lapaṭ, au mois d'avril 484, et que Péroz mourut au début de l'été. Il faut placer en ces deux mois la mort de Babowaï, dont Barṣaumā, alors dans le Houzistan, ne peut avoir saisi, personnellement la lettre à Nisibe, et le coup de force, quel qu'il soit, contre les monophysites du Beit Garmaï et de l'Adiabène.

Les évêques ne se réunirent qu'après la mort de Péroz pour élire un successeur au catholicos martyr. Barṣaumā avait perdu son protecteur. Nous ne savons pas si sa candidature fut discutée, mais les voix se réunirent sur le nom d'un de ses anciens condisciples à l'École d'Édesse, cet Acace, qui lorsqu'il était étudiant était allé avec Barṣaumā et Narsaï en pèlerinage à Mopsueste pour recevoir la bénédiction de Théodule, disciple de Diodore et successeur de Théodore. Acace, toutefois, étant parent de Babowaï, s'était depuis longtemps détaché de Barṣaumā, se fixant à Séleucie où il enseignait, et il avait aidé le catholicos à se défendre contre le métropolitain de Nisibe et ses partisans.

Il semble bien que Barṣaumā tenta de s'opposer au

nouveau catholicos. La *Chronique de Séert* prétend que ce dernier fut maltraité par les mages et emprisonné, et aussi qu'il fut accusé d'immoralité par le turbulent métropolite. *P. O.*, t. VII, p. 113 [21]; Mari, p. 43, trad., p. 37. Mais il est vain d'imaginer, avec les auteurs jacobites, que Barṣaumā aurait contraint Acace à embrasser le nestorianisme, en le menaçant de le faire mourir. Michel le Syrien, *Chronique*, p. 426, trad., t. II, p. 439. Acace était dyophysite de par sa formation; rien ne l'empêchait donc de s'entendre avec Barṣaumā sur le dogme. Mais il était plus difficile d'opérer une réconciliation totale : celle-ci eut lieu cependant au village de Beit 'Edraï, en Adiabène, où un certain nombre de prélats se rencontrèrent en septembre 485, et moyennant une correspondance entre le patriarche et son suffragant, dont nous sont parvenues six pièces. *Synod. orient.*, p. 53, 525-531, trad., p. 299-301, 531-539. Le synode schismatique de Beit Lapaṭ, que Barṣaumā avait tenu contre l'autorité de Babowaï, était déclaré nul et ses canons inexistants.

L'assemblée de Beit 'Edraï ayant été tenue dans un but particulier, elle fut suivie en février 486 d'un véritable synode, réuni à Séleucie. Plusieurs partisans de Barṣaumā y assistaient, mais lui-même s'était excusé. On s'occupa de mettre fin au trouble causé par des moines itinérants, qui circulaient à travers villes et villages, prêchant une christologie corrompue. Prenant donc des mesures disciplinaires pour les renvoyer dans leurs déserts, le synode propose un raccourci de l'orthodoxie en matière d'union : « Notre foi doit être, en ce qui concerne l'incarnation du Christ, dans la confession des deux natures de la divinité et de l'humanité. Nul de nous ne doit introduire le mélange, la commixtion ou la confusion entre les diversités de ces deux natures; mais, la divinité demeurant et persistant dans ses propriétés et l'humanité dans les siennes, nous réunissons en une seule majesté et une seule adoration les divergences des natures, à cause de l'union parfaite et indissoluble de la divinité avec l'humanité. Et si quelqu'un pense ou enseigne aux autres que la passion ou le changement est inhérent à la divinité de Notre-Seigneur, et s'il ne conserve pas, relativement à l'unité de personne de Notre-Seigneur, la confession d'un Dieu parfait et d'un homme parfait, qu'il soit anathème! » *Synod. orient.*, p. 54 sq., trad., p. 302. On y ajouta des prescriptions relatives au mariage : le mariage postérieur à l'ordination diaconale ou presbytérale était autorisé : Barṣaumā absent triomphait et l'Église de Perse se rangeait officiellement du côté « nestorien ». Aussi, Acace, ambassadeur du Roi des rois à la cour de Constantinople, en 487 (à l'époque du schisme acacien), y vit sa foi suspectée : il dut, pour être accepté à la communion, exposer sa foi et anathématiser Barṣaumā. Celui-ci demeurait d'ailleurs le suffragant indiscipliné, qu'il avait été sous Babowaï : de 491 à 497, le différend fut aigu entre Barṣaumā et Acace, qui s'accablèrent mutuellement d'anathèmes ainsi que leurs partisans. *Synod., orient.*, p. 63, trad., p. 312.

L'entente eût été préférable, car les monophysites s'agitaient. Ayant une forte base sur le territoire de l'empire romain, ils opéraient surtout aux frontières. A Nisibe, Barṣaumā ne savait comment se défendre contre eux; refoulant son désir d'indépendance, il avait imploré du catholicos, en 486, une condamnation solennelle de ces meneurs. *Synod. orient.*, p. 528 sq., trad. p. 574-576. En territoire arabe, ils s'organisaient sous l'administration tolérante des princes laḫmides et Simon, consacré évêque avec le titre de Beit Aršam, village insignifiant des environs de Séleucie, était l'âme de ce centre d'opérations, assez puissant d'ailleurs pour obtenir une intervention de l'empereur Anastase en faveur de ses coreligionnaires. Voir sa notice par Jean d'Asie, édit. E. W. Brooks, *John of Ephesus, the lives of the eastern saints*, dans *P. O.*, t. XVII, p. 137-158. En 497, deux évêques tenaient encore pour le monophysisme : le synode de Babaï leur donne un an de répit avant une condamnation définitive, c'était Pāpā, évêque de Beit Lapaṭ, ancien condisciple de Philoxène de Mabboug, le grand organisateur à distance de la propagande monophysite, et Yazdad, évêque de Rewardašir. *Synod. orient.*, p. 65, trad., p. 314. Mais ces résistances individuelles ne comptent pas devant les trente-neuf signatures qui s'alignent au bas des actes; l'Église de Perse était bien définitivement « nestorienne ». Elle l'était avec l'agrément du Roi des rois, puisque Qawad, voulant apprécier les religions de son empire, avait donné la préférence au traité d'Élisée, interprète à l'école de Nisibe, qui lui avait été présenté par Acace. *P. O.*, t. VII, p. 126 [34]. On le vit bien quand le monarque fit arrêter tous les évêques et supérieurs de couvents monophysites. *P. O.*, t. XVII, p. 153.

Pour cette période, voir *Chronique de Séert*, dont l'information est abondante et intéressante, dans *P. O.*, t. VII, p. 99-127 [7-34]; Mari, p. 41-46, trad., p. 35-40; Amr et Sliba, p. 29-35, trad., p. 17-21; Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, col. 59-80; Labourt, *Le christianisme*..., p. 131-158; W. A. Wigram, *An introduction*..., p. 142-171; A. Scher, *École de Nisibe, son origine, ses règlements et ses hommes célèbres* (en arabe), Beyrouth, 1905.

5° *L'Église de Perse aux VIe et VIIe siècles.* — La bonne entente qui avait régné entre le pouvoir civil et Acace, nonobstant les intrigues de Barṣaumā, se poursuivit sous son successeur Babaï. Qawad, ayant soulevé l'universelle réprobation du clergé mazdéen et des nobles, en essayant d'appliquer les théories mazdakites sur la communauté des biens et des femmes, avait été déposé et remplacé par son frère Zamasp. Celui-ci fit appel au catholicos pour une saine réglementation du mariage : il fallait lutter contre les unions illégitimes. Le synode se contenta de confirmer l'autorisation donnée sous Acace à tous les membres du clergé, « depuis le patriarche jusqu'au dernier de la hiérarchie, de contracter un chaste mariage, avec une seule femme, pour en user et engendrer des enfants. » *Synod. orient.*, p. 63, trad., p. 312. Babaï lui-même était marié, et sa femme, dit la *Chronique de Séert*, l'aidait à faire le bien et à diriger les affaires ecclésiastiques. *P. O.*, t. VII, p. 129-137 [37-45].

Il n'en fut pas de même pour son successeur Šila, dont la femme, aimant l'argent, devint le mauvais génie. *Ibid.*, p. 136 [44]. Difficilement supporté par l'ensemble du clergé, il sut maintenir son crédit auprès de Qawad, grâce à l'appui de Buzaq, évêque de Suse; mais sa mort, qui arriva la trente-quatrième année de Qawad (juillet 521-juillet 522), provoqua un schisme. Šila avait fait son testament, par lequel il avait désigné pour être son successeur un médecin, nommé Élisée, qui était devenu son gendre. Buzaq avait un autre candidat, Narsaï, qui était un homme d'études, versé dans les sciences ecclésiastiques. Les évêques et le peuple se divisèrent. Buzaq essaya de faire intervenir le roi, qui était à Ḥolwān, mais David, métropolite de Merv, avait déjà procédé au sacre d'Élisée, avant que Narsaï eût pu être consacré dans l'église cathédrale. Élisée, par l'intervention d'un confrère, Bĕroē, médecin du roi, et grâce à de nombreux présents, avait d'ailleurs obtenu un acte royal en sa faveur. La situation était peu claire, si bien que le métropolite de Beit Lapaṭ, et l'évêque de Kaškar préférèrent se tenir en dehors de la querelle. Pendant douze ans, les deux compétiteurs continuèrent la lutte au milieu

des anathèmes, des ordinations simoniaques, etc., Élisée s'appuyant sur Bĕroē et brandissant des édits royaux, jusqu'à ce qu'enfin Narsaï mourut. Mais lorsqu'Élisée croyait son triomphe assuré, le roi commanda de le déposer, et Paul, archidiacre de Suse, qui était resté sur la réserve pendant tout le schisme, fut élu sur l'ordre de Khosrau Ier Anuširvan. Il mourut deux mois plus tard, le dimanche des Rameaux de l'année 537, d'après la *Chronique de Séert*, *P. O.*, t. VII, p. 117-153 [55-61], ou plutôt en 539, car il ne semble pas qu'il y ait eu une longue vacance du siège; cf. *infra*.

L'Église de Perse, horriblement désorganisée par ce long schisme, trouva le réformateur dont elle avait besoin dans la personne d'Abā Ier (souvent appelé Maraba dans les histoires récentes). Né dans la religion mazdéenne, entré dans l'administration et secrétaire d'un marzban, il se convertit à la suite d'un prodige, ayant été arrêté à deux reprises dans la traversée du Tigre par une tempête soudaine, après qu'il eut refusé le passage sur son embarcation à un jeune chrétien qui le lui avait demandé comme une faveur. Baptisé, il était allé à Nisibe pour s'instruire dans les sciences ecclésiastiques et y avait obtenu le titre d'interprète, puis il était parti pour l'Occident, afin d'y étudier le grec. Son biographe le montre expulsé d'Alexandrie par les jacobites, jaloux du succès de son enseignement, puis à Constantinople, d'où il s'enfuit avec d'autres docteurs persans pour ne pas avoir à prononcer l'anathème contre Diodore, Théodore et Nestorius. De retour à Nisibe, Abā voulait se retirer au désert, mais les évêques le contraignirent d'enseigner. Il jouissait donc d'une réputation considérable, lorsque les suffrages unanimes l'appelèrent au siège de Séleucie. Au témoignage de la *Chronique de Séert*, suivie par Amr et Barhébræus, cette élection aurait eu lieu dans la sixième année de Khosrau (537), mais d'après Elias Djauhari, métropolite de Damas, cité par J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *b*, p. 78, et surtout d'après les manuscrits du *Synodicon*, p. 73, trad. 326, cf. p. 318, n. 3, elle n'aurait eu lieu que la neuvième année, janvier 540. Avant la fin de cette même année, en octobre, dès que la paix eut été établie dans la chrétienté des Villes Royales, Abā, accompagné de plusieurs évêques, commençait une visite des diocèses les plus troublés par le schisme : de Kaškar on se rendit à Perat d'Mayšan, Hormizdardašir, Rewardašir, où l'on déposa l'évêque Acace, à Šušter, où un soi-disant évêque, invalidement ordonné, fut autorisé à exercer les fonctions de l'ordre presbytéral, à Beit Lapaṭ enfin, où un usurpateur du titre de métropolite, relaps après une première pénitence, fut destitué et excommunié. *Synod. orient.*, p. 70-80, trad., p. 321-332. Ne pouvant aller jusque dans le Ségestan, Abā et neuf évêques qui l'assistent, décident un démembrement temporaire du diocèse, afin que les deux évêques vivants en aient chacun une partie, l'unité du siège devant être rétablie en faveur du dernier survivant. *Ibid.*, p. 85-89, trad., p. 338-345. Quelques années plus tard, l'Église de Beit Lapaṭ étant veuve et l'évêque de Nisibe étant persécuté per ses ouailles, Abā empêché d'aller sur place écrit une encyclique à tous les métropolites ou évêques de sa juridiction, pour les avertir qu'il se réserve le contrôle de toute élection et ordination en faveur de ces deux sièges. *Ibid.*, p. 89-95, trad., p. 345-351.

Le catholicos, qui regrettait de ne pouvoir se rendre dans les diocèses qui avaient besoin de sa présence, était alors sans doute exilé dans l'Azerbeidjan, où il demeura sept ans; il ne manquait pas de raisons pour le punir, puisqu'étant né mazdéen, il était légalement coupable d'apostasie aux yeux des fonctionnaires de la religion nationale Ceux-ci lui en voulaient en outre à cause de son zèle et de son excellente administration des affaires ecclésiastiques, laquelle devait contribuer grandement au développement du christianisme. Mis en danger par les intrigues d'un renégat, ancien évêque déposé, qui cherchait à le tuer au lieu de son exil, Abā s'échappa avec Jean, évêque légitime de la province, et revint à Séleucie, où il demeura pendant trois ans, traité comme prisonnier. La persécution, qui s'était déclenchée en 540, au moment où Khosrau partait en guerre contre l'empire byzantin, s'était apaisée en 545, lorsque la paix avait été conclue avec Justinien. On peut s'étonner que le catholicos n'ait pas été mis à mort; il dut sans doute son salut à sa valeur personnelle, qui semble avoir fait grande impression sur le monarque. Lorsque, vers la fin de sa vie, un de ses fils, Anošazad, s'insurgea contre lui, Khosrau eut recours à l'influence du catholicos sur les chrétiens de Beit Lapaṭ pour obtenir par eux que les portes de la ville où le rebelle s'était fortifié fussent ouvertes à ses troupes. Abā le Grand mourut peu après dans la nuit du deuxième vendredi de carême, 29 février 552. *P. O.*, t. VII, p. 145-170 [62-78]; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 93-97: vie anonyme, édit. Bedjan, dans *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris et Leipzig, 1895, p. 206-274.

Soucieux d'éviter les troubles qui avaient suivi la mort de Šila, Abā avait déterminé la façon dont devrait être élu le catholicos, à savoir par les évêques de la province de Séleucie-Ctésiphon et les quatre métropolitains de Beit Lapaṭ, Perat d'Mayšan, Arbèles et Beit Slok, accompagnés chacun par trois évêques. L'ordination devait se faire dans la grande église de Kokē. *Synod. orient.*, p. 543-545, trad., p. 553-555. Pourtant Abā eut un détestable successeur. Joseph avait vécu longtemps en Occident et y avait appris la médecine : présenté à Khosrau par le marzban de Nisibe qui l'avait pris en amitié, il soigna le monarque et dut à ses succès médicaux d'être le candidat du Roi des rois. Il fut ordonné régulièrement en mai 552, tint à Séleucie en janvier 554 un synode, dont les prescriptions sont remplies de sagesse. Mais, après trois ans de pontificat, Joseph se mit à pratiquer la simonie et à maltraiter indignement les évêques et les prêtres, causant la mort de Simon d'Anbar, chassant l'évêque de Zābē, qu'il remplaça par un médecin, favori de Khosrau, arrachant à l'évêque de Darabgerd le décret royal qui mettait fin à la persécution dans son diocèse, sous prétexte qu'il l'avait obtenu sans l'intervention du catholicos. *P. O.*, t. VII, p. 176-178 [84-6]. Les chrétiens, outrés à la vue de ses crimes, le rayèrent bientôt des dyptiques, mais il fallut plusieurs années pour qu'on obtînt du Roi des rois la permission de le remplacer, ce qui arriva grâce à l'apologue de l'éléphant donné par un roi à un pauvre, qui ne pouvant ni le faire entrer par la porte trop petite de sa maison, ni le nourrir, le ramène à son bienfaiteur. Les évêques se réunirent en février 567 pour élire un autre catholicos et tombèrent d'accord sur le nom d'Ézéchiel, le médecin devenu évêque de Zābē. Mais des partisans de Joseph ayant protesté, Khosrau interdit de procéder à l'ordination. *Ibid.*, p. 181 sq. [89 sq.]. Pendant trois ans l'évêque de Kaškar demeura *locum tenens*.

Après la mort de Joseph, les électeurs du catholicos se réunirent à nouveau, et la majorité des suffrages avait déjà désigné un certain Išaï, lorsque plusieurs évêques déclarèrent qu'ils tenaient au candidat précédemment désigné, Ézéchiel de Zābē. L'affaire fut soumise au roi, qui autorisa l'ordination. Encore que sa carrière antérieure promît peu, le nouveau catholicos gouverna bien : par sa bienveillance, il gagna

tous les cœurs. Il tint un synode en février 576, dont les canons supposent une Église pacifiée, où l'on s'occupe de mettre ordre à certains points d'importance secondaire. *Synod. orient.*, p. 110-129, trad., p. 368-389.

Ézéchiel étant mort, après avoir été aveugle pendant les deux dernières années de sa vie, *P. O.*, t. VII, p. 195 [103], fut remplacé par Išoʿyahb, évêque d'Arzon, en 582. Les évêques hésitaient entre deux noms, ce fut Hormizd IV qui décida, se rappelant avec reconnaissance que l'évêque d'Arzon lui avait donné de précieuses informations sur les mouvements des troupes romaines. Le monarque était d'ailleurs favorable aux chrétiens, ce que les mages lui reprochaient amèrement. Il semble que sous son règne l'Église nestorienne se développa et s'affermit; elle souffrit cependant de plusieurs difficultés intérieures, dont la plus importante fut le différend suscité par Ḥĕnānā l'Adiabénien, directeur de l'École de Nisibe, de 572 à 610. Étant origéniste, il abandonnait dans son enseignement la doctrine de Théodore, et se servait du terme de Θεοτόκος, suspect à Nestorius. Cela donna lieu à divers mouvements parmi les huit cents élèves de l'école, jusqu'au jour où le métropolite Grégoire quitta Nisibe, dont les habitants soutenaient Ḥĕnānā, tandis que trois cents élèves quittaient l'école. Les monastères, citadelles conservatrices, opposèrent une vive résistance aux nouveautés ḥenaniennes; voir les extraits de la vie de Grégoire d'Izala, par exemple, dans *Synod. orient.*, p. 626-629; puis des condamnations officielles intervinrent, mais Ḥĕnānā jouissait d'un tel crédit auprès des autorités civiles, qu'elles demeurèrent toujours anonymes, tout à fait indirectes au synode d'Išoʿyahb (585), *ibid.*, p. 136-138, trad., p. 398-400, à peine plus formelles sous Sabrišoʿ, *ibid.*, p. 196-198, trad., p. 456 sq., 459, et sous Grégoire Ier, *ibid.*, p. 208-210, trad., p. 474-476.

C'est probablement dans le même temps que les diocèses de la Perse méridionale se séparèrent de l'obédience de Séleucie : au synode de 585, malgré l'invitation réitérée du catholicos, on remarqua l'absence du métropolite de Rewardašir, et il apparaît par les lettres d'Išoʿyahb III que les évêques du Fars avaient cessé dès avant l'Islam de recevoir leur consécration des mains du catholicos, cf. *infra*. Le *Synodicon orientale* contient pour le pontificat d'Išoʿyahb Ier, outre le récit du synode qu'il tint pendant l'été de 585, p. 130-165, trad., p. 390-424, une lettre à Jacques de Dayrin, île du Golfe Persique, lui envoyant vingt décisions ou canons, en réponse à trente-trois questions qu'il avait posées, p. 165-192, trad., p. 424-451, et un symbole de foi, p. 192-196, trad., p. 451-455.

Cependant Hormizd IV s'était aliéné l'armée, sur laquelle son général Bahrām Tchobin, vainqueur des Turcs, avait un ascendant considérable : il fut mis en fuite, tandis que son fils Khosrau II Parvīz était proclamé roi, mais celui-ci eut bientôt à reconquérir lui-même son trône sur l'orgueilleux général, en demandant l'appui de troupes grecques. Il reçut de l'empereur Maurice l'aide dont il avait besoin, épousa une de ses filles, Marie, et se montra bienveillant pour les chrétiens, du moins jusqu'à la mort de Maurice. Vers la fin du pontificat d'Išoʿyahb Ier, le roi de Ḥīra, al-Nuʿman, se convertit et peu après les jacobites durent abandonner ses États.

La désignation de Sabrišoʿ, évêque de Lašom, comme successeur d'Išoʿyahb, fut l'œuvre du roi Khosrau, à qui il était apparu dans une vision, un peu avant sa victoire sur le rebelle Bistam. Le choix était excellent, car Sabrišoʿ avait une grande réputation de sainteté, mais il était âgé, si bien que les évêques, d'ailleurs sur l'invitation du roi, durent lui donner un auxiliaire en la personne de Milas, évêque de Šennā, qui fut plus tard représentant du monarque à Constantinople, où le patriarche ne pouvait aller. Les biographes de Sabrišōʿ racontent un grand nombre de faits merveilleux; cf. sa vie par un moine nommé Pierre, édit. Bedjan, dans *Histoire de Mar-Jabalaha...*, Paris et Leipzig, 1895, p. 288-331, et *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. XIII, p. 474-504 [154-184]. Son synode, tenu en mai 596, contient peu de prescriptions; le *Synodicon orientale*, qui en a conservé le compte rendu, p. 196-200, trad., p. 456-461, y joint la transcription de deux actes relatifs aux moines de Bar Qayti, dans la région du Sindjar, qui s'étaient convertis du messalianisme, p. 200-207, trad., p. 461-470.

L'assassinat de l'empereur Maurice, en 602, irrita Khosrau contre les Grecs, et il résolut de leur faire la guerre pour tirer vengeance de la mort de celui qui avait été son bienfaiteur, et mettre sur le trône Théodose, fils de la victime, qui s'était réfugié auprès de lui. Sabrišoʿ lui prédit la victoire, lui recommanda la modération, puis mourut à Nisibe, tandis que le Roi des rois faisait le siège de Dara. Lorsque cette ville fut tombée, après neuf mois de siège, Khosrau étant rentré à Séleucie, les évêques choisirent comme catholicos, Grégoire, ancien évêque de Kaškar, puis métropolite de Nisibe, qui avait quitté cette ville après son différend avec Ḥĕnānā, directeur de l'École des Perses. Une cabale s'étant formée contre lui parmi des chrétiens qui appartenaient à la maison du monarque, ceux-ci parvinrent avec la complicité de Širin, son épouse chrétienne, à lui substituer un autre Grégoire, natif de Mayšan, ancien élève de l'école de Séleucie. Le souverain s'aperçut de la substitution, et d'abord s'en irrita, puis il se rendit; mais on vit bientôt que le nouvel élu manquait à la justice. Khosrau le méprisa et commença à persécuter les chrétiens.

Lorsque Grégoire mourut en 609, ses biens furent confisqués par ordre royal, et il fut interdit de lui donner un successeur. L'Église de Séleucie demeura veuve jusqu'à l'élection d'Išoʿyahb II en 628. Les jacobites en profitèrent : Gabriel, médecin du roi, originaire du Sindjar, qui avait été anathématisé par Sabrišoʿ pour bigamie, les favorisait de tout son pouvoir. En outre, de nombreux négociants de Syrie, qui étaient jacobites, entrèrent en Perse à la suite des armées que Khosrau avait envoyées en territoire grec; ils se fixèrent dans diverses villes, jusque dans le Khorassan et le Ségestan. Il y avait dès lors dix sièges épiscopaux pour les jacobites de l'empire persan, dont Takrit devint la métropole, son évêque ayant le titre de mafrien, vicaire pour la Perse du patriarche jacobite d'Antioche. *P. O.*, t. XIII, p. 543-5 [223-225].

Souffrant de cette situation, humiliés de ne plus avoir un chef pour leur Église tandis que les jacobite s'organisaient, les évêques nestoriens tentèrent en 612 de modifier la décision du roi. Ils firent venir du monastère de Beitʿ Abē, au mont Izala, un moine nommé Georges, auparavant Mihramgušnap, dont le père avait occupé dans l'administration une position importante. Grâce aux relations que Georges s'empressa de renouer à la cour, ils furent autorisés à présenter une supplique, mais à condition d'y joindre, comme justification de leur foi, une réponse à trois questions évidemment dictées par le médecin rénégat, Gabriel, que le rédacteur du *Synodicon orientale* qualifie avec amertume de « chef de la faction des Θεοπασχῖται », p. 562-580, trad., p. 580-598. Les évêques ne reçurent aucune réponse, et Georges, qui avait offensé Gabriel, ayant été dénoncé comme converti du magisme, mourut crucifié à Séleucie, après une longue détention, le 14 janvier 615. Sa vie a été publiée par Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha...*, p. 416-571; traductio. de certains passages dans *Synod. rient.*, p. 625-634

Après trente-huit ans de règne, Khosrau II fut assassiné; son fils Siroï, qui aurait été chrétien en secret, le remplaça sur le trône. Il s'empressa de faire la paix avec Héraclius et permit aux chrétiens de se choisir un catholicos. *P. O.*, t. xiii, p. 551 [231]. Ancien élève de l'école de Nisibe, d'où il était sorti par aversion pour l'enseignement de Ḥĕnānā, Išoʿyahb était devenu évêque de Balad, bientôt exilé par Khosrau II. Nous ne savons rien sur les circonstances de son élection, pas même si elle fut réalisée avant la mort de Siroï. Les troubles, qui suivirent la mort de celui-ci après six ou huit mois de règne, ne lui laissèrent pas l'opportunité de réunir un synode. L'ambassade auprès d'Héraclius, dont il fut chargé par la reine Bōrān en 629, si elle eut quelque succès diplomatique et lui gagna la faveur des monarques, eut pour conséquence de lui rendre très difficile l'exercice de son pontificat. Il avait remis au basileus une confession de foi rédigée en des termes conciliants, avait été admis à la communion et avait accepté de célébrer les saints mystères avec participation du monarque, sans nommer les trois docteurs, Diodore, Théodore et Nestorius, pourvu qu'on ne l'obligeât point à mentionner Cyrille. Mais plusieurs évêques, et surtout Barṣaumā de Suse, lui reprochèrent amèrement cette tentative de rapprochement avec les chalcédoniens. *P. O.*, t. xiii, p. 561-579 [241-259].

Bōrān se retira peu après le retour de son ambassadeur, et les années suivantes s'écoulèrent dans une série de compétitions pour la couronne de Perse. Lorsque Yazdegerd III prit le pouvoir en 632, il était trop tard pour galvaniser l'empire et le dresser contre l'Islam, qui l'attaquait à la frontière du désert. En juillet 637, la capitale des Sassanides tombait aux mains des Arabes.

Voir sur l'ensemble de cette période : *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. vii, p. 128-201 [36-109] et t. xiii, p. 437-582 [117-262]; Mari, p. 46-61, trad., p. 40-54; Amr et Sliba, p. 35-54, trad., p. 21-32; Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. iii, col. 81-128; une chronique anonyme, composée par un nestorien entre 670 et 680, a été publiée par I. Guidi, *Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi*, dans les *Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et Christiania*, Leyde, 1891-1893; réimprimée par le même avec traduction latine sous le titre de *Chronicon anonymum*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, ser. III, t. iv, p. 15-39, trad., p. 13-32; préférer la traduction allemande par Th. Nöldeke, accompagnée de notes excellentes, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, phil. hist. Classe, Vienne, 1893, t. cxxviii, IX Abhandlung; J. Labourt, *Le christianisme...*, p. 154-246; W. A. Wigram, *An introduction...*, p. 172-264, 299-312. Sur les causes de la décadence de la dynastie sassanide et la situation des chrétiens dans leur empire, très bon exposé de L. Caetani : *Cause della decadenza dell'impero Sassanida* et *I popoli cristiani sottomessi ai Sassanidi*, dans *Annali dell'Islam*, Milan, 1907, t. ii *b*, p. 861-882 et 890-912.

6° *Le monachisme en Perse.* — On a vu dans les cinq paragraphes précédents les vicissitudes de l'Église officielle sous les monarques sassanides. Après la violente persécution de Sapor II, dirigée surtout contre le clergé, la chrétienté persane passa tout d'un coup, au début du vᵉ siècle à un régime qu'on aurait pu croire concordataire, mais qui fut bientôt un régime d'asservissement. Il avait été entendu, lors de l'ambassade de Marouta de Maypherqat, que le Roi des rois devenait le protecteur de l'Église en Perse comme l'étaient, dans l'empire romain, les successeurs de Constantin. Mais les circonstances n'étaient pas identiques : les autocrates sassanides avaient une religion officielle, et cette religion n'était pas le christianisme. Leurs prêtres ne toléraient d'ailleurs aucun syncrétisme, proscrivaient de tout leur pouvoir les autres religions. D'autre part, les basileis, si personnels qu'ils voulussent être, étaient liés par les habitudes juridiques de Rome, tandis que rien ne venait limiter l'autorité du monarque persan, dont les édits étaient immédiatement exécutables. De là cette perpétuelle inquiétude de la chrétienté persane, la mise hors la loi de tout néophyte venu du mazdéisme, l'option souvent offerte aux chefs de l'Église entre des actes que leur conscience réprouvait et la prison, l'exil ou la mort.

On s'étonne que dans de telles conditions, avec un bas clergé marié et un haut clergé en proie à de nombreuses dissensions, le christianisme ait pu faire des progrès. Mais, de même que dans le haut Moyen Age occidental, au milieu des barbares lentement christianisés, les moines surent maintenir l'idéal de sainteté chrétienne, de même en Perse ils furent à la fois les mainteneurs du dogme et de la morale, et les missionnaires convertisseurs.

L'origine de l'institution monastique en Perse est inconnue. Au ivᵉ siècle, il y avait à côté des simples fidèles des « fils » et « filles du pacte », *bnaï qiyāmā*, dont les « démonstrations » d'Aphraate et les actes des martyrs nous révèlent l'existence. Ils étaient consacrés à Dieu, vivaient dans le célibat, s'adonnaient à la prière, à la lecture, à l'étude, jeûnaient fréquemment; fils et filles du pacte ne devaient pas cohabiter. Il est impossible de déterminer exactement quelle était la place occupée par ces voués dans l'organisation ecclésiastique. La distinction entre clercs et « fils du pacte » n'apparaît pas dans certains textes. Le premier écrivain chrétien de Perse, Aphraate ou Jacques, surnommé le Sage persan, était « fils du pacte »; or il semble avoir réuni la dignité épiscopale et les fonctions de chef de monastère. Sa sixième démonstration est une exhortation aux « fils du pacte », édit. Parisot, dans *Patrologia syriaca*, part. I, t. i, col. 239-312; cf. p. xxiv, lxv.

Cette institution monastique autochtone, à côté de laquelle existaient des ascètes isolés ou ermites, auxquels la région montagneuse qui borde le plateau iranien fournissait des « déserts » en abondance, ne put guère rester sans subir l'influence de l'ascétisme égyptien, après que Marouta de Maypherqat eut essayé de fonder solidement l'unité de foi et de pratiques, entre les deux Églises grecque et perse. La tradition postérieure place à ce moment l'arrivée dans la région de Nisibe d'un Égyptien, Eugène *(Awgin)*, originaire de Clysma, près de Suez, formé au cénobitisme pakhomien, qui aurait émigré avec soixante-dix compagnons. M. Labourt a discuté avec beaucoup d'acribie, *Le christianisme...*, p. 302-315, les traditions nestoriennes du cycle eugénien et n'en laisse subsister à peu près rien. Il estime que le monastère de Mar Eugène, probablement monophysite avant le viiiᵉ siècle, aurait été colonisé par les nestoriens, après une période d'abandon, entre 750 et 800, la légende relative à Mar Eugène comme fondateur du monachisme oriental se développant dès lors pour atteindre son plein développement vers le commencement du xiᵉ siècle, époque à laquelle de nombreux monastères revendiquent comme fondateur un disciple immédiat de Mar Eugène.

Le fait que la *Chronique de Séert* connaît aussi l'histoire d'Eugène et de ses disciples, ne fournit pas d'argument à opposer à ceux de M. Labourt, puisqu'elle appartient au début du xiᵉ siècle. Elle donne naturellement une notice sur Mar Eugène et cite parmi ses compagnons Yonan, Sari, Jean, Aḥā et Šalliṭā, *P. O.*, t. iv, p. 234-236 [24-6]; t. v, p. 250-252 [138-150], 259 [147]. Elle relate en outre d'autres fondations distribuées dans la trame du récit, selon l'ordre chronologique. C'est ainsi qu'avant la fin du ivᵉ siècle, on

y trouve la fondation de Deir Qoni par ʿAbdā, et celle du couvent de Ṣlibā, puis une notice sur ʿAbdišoʿ, disciple de ʿAbdā, qui aurait fondé plusieurs monastères, dont un dans une île voisine de Bahraïn, et un autre près de Ḥirā, après avoir été sacré par le catholicos Tomarṣā évêque de Deir Meḥmaq. *P. O.*, t. v, p. 307-312 [195-200]. Les patriarches Aḥaï et Yahballāhā Ier étaient moines de Deir Qoni. *Ibid.*, p. 321 [209] et 324 [212].

La disparition de la partie de la *Chronique de Séert* qui contenait l'histoire des années 422 à 484, nous prive de renseignements sur les autres fondations qui peuvent avoir eu lieu dans la suite du ve siècle; le premier fondateur qui apparaît ensuite est Abraham de Kaškar. La *Chronique* raconte son ministère à Ḥirā, son voyage en Égypte, son séjour à l'école de Nisibe et enfin sa retraite au mont Izalā. *P. O.*, t. vii, p. 133-135 [41-43]. Son homonyme, Abraham de Nethpar, a sa notice, lui aussi, *ibid.*, p. 172-175 [80-83]. Les deux Abraham, qui étaient allés visiter les monastères d'Égypte, sont donnés comme réformateurs : ils « donnèrent une forme nouvelle aux monastères et aux cellules, qui, avant eux, étaient comme ceux de Mar ʿAbdā et de ses semblables. » *Ibid.*, p. 172 [80]. Abraham de Kaškar prescrivit la tonsure et changea le costume des moines pour les distinguer des hérétiques, monophysites ou messaliens, *ibid.*, p. 134 sq. [42 sq.]; il laissa d'ailleurs une règle écrite, que Job, disciple d'Abraham de Nethpar, traduisit en persan, et dont le texte syriaque a été édité avec traduction latine par J.-B. Chabot, *Regulæ monasticæ sæculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditæ*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. V, t. vii, p. 38-59. Son successeur, Dadišoʿ, y ajouta plusieurs prescriptions. *Ibid.*, p. 77-102. Babaï, qui gouverna ensuite le couvent surnommé le Grand-Monastère, eut une part prépondérante dans la direction des diocèses de la Mésopotamie septentrionale, pendant la longue vacance qui suivit la mort du catholicos Grégoire.

Les fondations qui se multiplient alors sont dues pour la plupart aux disciples des deux Abraham. La *Chronique de Séert* ne signale pas moins de trente fondateurs pour la période suivante jusqu'à l'Islam. Plusieurs ont fait le pèlerinage des Lieux saints et d'Égypte, et leurs monastères se trouvent dans les sites les plus divers, à la limite du désert occidental ou dans les vallées retirées de la montagne, mais aussi aux portes des villages et des villes, comme ce monastère fondé grâce à la fille de Nuʿmān ibn al-Mundir, Alledja, aux portes de la capitale laḫmide. *P. O.*, t. vii, p. 155 [63]. Les mêmes noms sont cités par Išoʿdenah, édit. J.-B. Chabot, *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, 1896, t. xvi, p. 225-291 et 80 pages de texte syriaque; mais l'Išoʿdenah que nous connaissons, texte complet ou résumé, n'est pas la source de la *Chronique de Séert*, dont les notices sont généralement plus longues et contiennent des données chronologiques, à peu près totalement absentes du *Livre de la chasteté*. Parmi les couvents issus du Grand-Monastère, le plus important fut sans doute celui de Beit ʿAbē « la Maison des Pères », dont l'histoire et l'organisation nous sont particulièrement bien connues grâce à la série de notices sur ses supérieurs et moines célèbres, composées par Thomas de Marga, *The book of governors*, 2 vol., Londres, 1893 (texte syriaque et traduction anglaise). L'éditeur, Sir E. A. Wallis Budge, a brossé, dans son introduction, un excellent tableau du monachisme mésopotamien, t. i, p. cxvii-clvi.

Il ne servirait à rien d'instituer ici une comparaison entre la règle du monastère d'Abraham ou les usages de Beit ʿAbē et la discipline égyptienne : les différences seraient sensibles. Dadišoʿ impose à ses moines de savoir lire, canon 7, édit. Chabot, p. 82, trad., p. 94; cette exigence est d'autant plus remarquable que les mazdéens avaient l'habitude d'apprendre par cœur les textes religieux dont ils ignoraient la lecture, témoin le converti Išoʿsabran, qui refuse d'abord d'étudier les lettres sous prétexte qu'il retiendrait les psaumes après les avoir entendu réciter, *Histoire de Jésusabran écrite par Jésusyab d'Adiabène*, édit. avec analyse en français par J.-B. Chabot, dans *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1897, t. vii, p. 525, trad., p. 491.

Un autre trait caractéristique des moines nestoriens, c'est qu'ils sont très mêlés à la vie de leurs compatriotes, ainsi cet Išoʿsabran, qui, après avoir vécu en anachorète itinérant, revient pour fonder un couvent auprès de son village, secourt les fidèles dans la persécution et la misère, et finit par mourir martyr en 620. Ces moines se sentent charge d'âmes; il est dit de Mar Eugène, après son arrivée en Mésopotamie : « Il comprit qu'il devait parcourir le pays avec ses enfants pour convertir les hommes à la vraie foi. » *P. O.*, t. iv, p. 235 [25]. Ainsi font les moines de Deir Qoni, ainsi encore les fils spirituels d'Abraham, les témoignages abondent dans la *Chronique de Séert*; c'est bien des monastères que se répand sur la chrétienté persane l'instruction religieuse et la ferveur.

L'école de Nisibe, dont nous avons signalé la fondation et que nous avons reconnue comme la pépinière du haut clergé perse, col. 169, est aussi le centre d'études supérieures d'où la doctrine se répand dans les monastères, suivie de loin par d'autres écoles comme celle de Séleucie. Beaucoup de fondateurs sont passés à Nisibe et l'organisation de l'école y est toute monastique : elle est installée dans un monastère, ses membres sont appelés « frères », les écoliers vivent dans des cellules, participent aux offices monastiques; ils ne peuvent se marier sous peine d'être exclus de la congrégation; cf. J.-B. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts*, dans *Journal asiatique*, IXe série, 1896, t. vii, p. 43-93.

Cette organisation du travail intellectuel dans les monastères nestoriens fut la meilleure protection pour la chrétienté persane contre l'infiltration messalienne, dont le foyer d'origine était en territoire monophysite aux environs d'Édesse; cf. Euchites, t. v, col. 1454-1465, et Messaliens, t. x, col. 792-795; *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. v, p. 279 sq. [167 sq.]. Au début du vie siècle, les messaliens s'agitaient en Adiabène, *Chronique d'Arbèles*, édit. Mingana, p. 72, 75, trad., p. 153, 156; vers la fin du même siècle ils étaient surtout groupés au sud de Nisibe à proximité du Sindjar, *Chronicon anonymum*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores syri*, ser. III, t. iv, p. 18, trad., p. 17. Il fallut prendre des mesures contre ces hérétiques : en 576, au synode d'Ézéchiel, *Synod. orient.*, p. 115 sq., trad., p. 374 sq.; en 585, sous Išoʿyahb, *ibid.*, p. 144 sq., trad., p. 406 sq. Babaï le Grand leur fit une guerre énergique. Cf. Thomas de Marga, édit. Budge, p. 51-53, trad., p. 91-95.

Il y a de nombreuses monographies monastiques, dont plusieurs ont été éditées; cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 142-153, vies des saints et des ascètes, p. 205-214, histoires particulières, p. 222-231, analyse d'Išoʿdenah. L'ouvrage de Thomas de Marga sur le couvent de Beit ʿAbe a été réédité par P. Bedjan, *Liber superiorum, seu historia monastica*, Leipzig et Paris, 1901, p. 1-430. Le livre d'Išoʿdenah se trouve réimprimé dans le même volume, sous le titre *Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, p. 437-517. Sir E. A. Wallis Budge a publié trois textes sur Hormizd, le fondateur du célèbre

monastère dans la montagne d'Alkoche et Bar ʿEdta, avec traduction anglaise, *The histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-ʿIdta*, dans *Luzac's Semitic text and translation series*, Londres, 1902, t. IX-XI; cf. A. Baumstark, *Die Biographie des Rabban Bar-ʿItta, eine Quellenschrift zur älteren nestorianischen Kirchengeschichte*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 115-123; I. Guidi, *Gli statuti della Scuola di Nisibi*, dans *Giornale della Società asiatica italiana*, 1892, t. IV, p. 165-195; sur les messaliens, cf. M. Kmosko, *Res Messalianorum apud nestorianos gestæ*, dans l'introduction à l'édition du *Liber graduum, Patrologia syriaca*, part. I, t. III, p. CXXX-CXXXV. Sur le monachisme et l'école de Nisibe, Labourt, *Le christianisme...*, p. 28-31, 288-301, 302-324.

IV. L'Église nestorienne sous la domination arabe. — Lorsque les Villes Royales tombèrent, dans l'été de 637, aux mains des musulmans, les chrétiens de Perse avaient déjà pu faire connaissance avec ces vainqueurs, qui occupaient Ḥirā depuis 633. Les sujets des Laḫmides, chrétiens ou païens, étaient de race et de langue arabe : lorsqu'ils furent attaqués par les troupes de al-Mutannā ibn Harīta, dont une partie seulement était islamisée, ils ne pouvaient s'imaginer que l'incursion dont ils étaient les témoins était le prélude d'un bouleversement radical de la situation religieuse en Orient. Dans l'intention des assaillants, pense le duc de Sermoneta, *Annali dell'Islam*, t. II *b*, p. 915, il s'agissait seulement d'une razzia. Ḥirā, s'étant rendue, fut soumise à un tribut global sans capitation.

Pour les chrétiens de Mésopotamie, toujours exposés à l'arbitraire des fonctionnaires mazdéens et soumis à une exigeante fiscalité, ces conquérants de la principauté voisine faisaient figure de libérateurs. Les Sassanides avaient redouté que les chrétiens de leur empire fussent les comparses et les espions des Byzantins; voici qu'ils allaient se faire, tacitement peut-être, mais spontanément, les auxiliaires des Arabes. La *Chronique de Séert* raconte que le catholicos, dès l'année 632, avait envoyé au Prophète, pour obtenir sa bienveillance envers les chrétiens, une ambassade dirigée par Gabriel, évêque de Mayšan; elle ajoute que Yazdegerd s'en étant irrité, le catholicos expliqua son attitude : il sut ménager habilement les affaires de sa « nation » pendant le changement des empires. *P. O.*, t. XIII, p. 618-620 [298-300].

A Ḥirā cependant, les chrétiens ne furent l'objet d'aucun traitement de faveur : la *Chronique de Séert* se plaint de ce que les Arabes, avant de partir à la conquête de l'empire perse, logèrent dans les églises et les couvents, en les profanant horriblement. *Ibid.* p. 527 [307]. Nous ne saurions dire s'il en fut ainsi, pendant l'invasion des territoires soumis aux Sassanides : c'est une tactique assez naturelle aux conquérants, lorsqu'ils s'emparent d'une contrée divisée par des différences ethniques ou religieuses, de s'appuyer sur un parti pour réduire l'autre plus facilement. Le *divide et impera* fut appliqué par les Arabes, et ils tentèrent constamment, au cours de leurs premières conquêtes en pays païens, d'attirer à eux les « tenants du livre », chrétiens et Juifs. Ils se trouvaient d'ailleurs en Mésopotamie dans des conditions particulièrement favorables : les chrétiens étaient en majorité araméens, donc sémites comme eux, tandis que les mazdéens étaient plutôt des iraniens, différents par la langue et tous les caractères ethniques. Pendant plusieurs années, les Arabes ne dépassèrent pas les limites de la contrée où dominait l'élément araméen; ils s'y arrêtèrent volontiers avant de monter à l'assaut du plateau persan. *Annali dell'Islam*, t. II *b*, p. 912; t. III, 1910, p. 7t5, 767 sq.: t. V, 19t2, p. 4-6.

Omar ne désirait pas développer les conquêtes des fidèles du Prophète en dehors de l'Arabie : à ses yeux la religion de Mahomet n'était pas destinée à devenir celle du monde entier, il suffisait qu'elle fut celle des Arabes. Encore n'avait-il pas imposé aux chrétiens de Nedjrān de se convertir, il s'était contenté de les transférer en ʿIrāq, leur donnant une lettre de garantie, et leur faisant attribuer des territoires en compensation de ceux qu'ils avaient abandonnés. *Annali...*, t. IV, 1911, p. 358 sq. Lorsque les musulmans combattaient contre les troupes régulières des Sassanides, en 636-638, certains éléments des tribus chrétiennes nomades guerroyèrent à leur côté et eurent leur part du butin. Cette collaboration ne pouvait manquer d'influer sur leur attitude vis-à-vis de l'Islam. La création d'un centre militaire à Koufa, l'arrivée parmi eux des premiers groupes d'émigrants, durent accélérer la compénétration et l'assimilation. Les populations chrétiennes, sédentaires et nomades, qui étaient assez nombreuses sur la rive droite, alors bien cultivée, de l'Euphrate, semblent avoir été absorbées en quelques dizaines d'années, si l'on excepte les habitants de Ḥirā et du faubourg que les Nedjrānites y occupaient. Seuls quelques couvents subsistèrent un peu plus longtemps, derniers vestiges du christianisme en cette région. *Annali...*, t. III, p. 758.

Mais le mouvement déclenché en Arabie par la prédication de Mahomet n'était pas de ceux que les hommes gouvernent à leur gré. Les populations qui se bousculaient, étroitement cantonnées dans la partie fertile de l'Arabie Heureuse, et celles que leur faiblesse avaient réduites jusque-là aux maigres paturâges du Nedjd, en voyant s'ouvrir devant elles des territoires nouveaux, avaient commencé de s'ébranler avec leurs troupeaux. Reprenant la vieille route des migrations, suivie déjà par les contribules d'Abraham, elles se portèrent en foule vers l'Euphrate, non plus pour une razzia, mais avec le dessein de s'installer définitivement. Cette deuxième phase de l'invasion eut lieu sous Othmān : les éléments qui arrivèrent alors en Mésopotamie étaient plus turbulents que les premiers, le nombre excessif des émigrés créa des difficultés économiques, il y eut des désillusions, du mécontentement et par conséquent des abus. *Annali...*, t. VII, 1914, p. 26-28. Išoʿyahb II, qui faisait une visite des diocèses pour y affermir l'autorité des évêques, fut accusé de faire une collecte. Les autorités le sommèrent de livrer l'argent qu'il avait recueilli, et sur son refus on l'incarcéra. Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, col. 131. A Nisibe, lorsque le métropolite Cyriaque mourut, l'émir de la ville fit enlever tous les objets de valeur qui se trouvaient dans la cellule du prélat et dans le trésor de l'église, *Chronicon anonymum*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores syri*, ser. III, t. IV, p. 31, trad., p. 26, trad. Nöldeke, p. 34. Toutefois, les faits de ce genre sont des exceptions : les non-musulmans constituaient la matière imposable, les bonnes administrations ne tuent pas la poule aux œufs d'or. Aussi se gardait-on bien de provoquer des conversions intempestives : pourvu que chacun payât l'impôt, on le laissait libre de pratiquer sa religion. *Annali...*, t. VII, p. 248.

Mais cette liberté religieuse, que l'on constate de toute évidence dans les premiers temps de l'Islam, fut-elle garantie par quelque acte officiel de la nouvelle autorité? Les annalistes chrétiens l'ont prétendu : la *Chronique de Séert* contient une longue charte accordée par Mahomet lui-même aux chrétiens de Nedjrān et aux autres chrétiens de toute secte. Pour mieux authentiquer son texte, le chroniqueur a soin d'en retracer l'origine : « Cette copie a été faite sur un registre qui fut retrouvé en 265 (878-879 de notre ère) à Birmantha chez Ḥabib le moine. Selon le témoignage de celui-ci, la copie venait de la bibliothèque de philosophie, dont il avait été le conservateur avant

de devenir moine; le pacte était écrit sur une peau de bœuf qui avait jauni, et portait le sceau de Moḥammad, que la paix soit sur lui. » *P. O.*, t. xiii, p. 601 [281]; cf. Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. iii, col. 115-118. C'est trop beau pour être authentique, et ainsi en est-il du traité accordé aux chrétiens de Syrie. *Annali...*, t. iii, p. 958. On peut même douter des lettres écrites par Omar ou Othmān en faveur des chrétiens de Nedjrān, bien qu'elles soient plus vraisemblables et permettraient d'expliquer comment on a osé forger des documents plus généraux et plus favorables aux chrétiens. *Annali...*, t. iv, p. 318; t. vii, p. 178 sq., 257. Išo'yahb II aurait reçu d'Omar pour les chrétiens une garantie écrite, « que l'on conserve jusqu'à ce jour », dit Mari, édit. Gismondi, p. 62, trad., p. 55; cf. *Chronique de Séert*, qui donne le texte de l'écrit, *P. O.*, t. xiii, p. 620-623 [300-303].

La vie intérieure de l'Église nestorienne paraît pendant cette période avoir été normale : Mār'emmeh, successeur d'Išo'yahb II, fut élu sans difficultés. On disait cependant qu'une certaine pression avait été exercée en sa faveur par un chef militaire arabe, dont il avait ravitaillé les troupes dans la région de Mossoul. Les nouveaux maîtres toutefois ne relevèrent pas la tradition sassanide de l'immixtion du pouvoir civil dans les affaires ecclésiastiques. 'Alī, dit Mari, lui avait remis pour lui-même et pour ses ouailles un sauf-conduit, l'autorisant à requérir l'aide des autorités musulmanes, p. 62, trad., p. 55. Mais la *Chronique de Séert* dit expressément qu'il mourut sous le califat d'Othmān. *P. O.*, t. xiii, p. 630 [310].

Išo'yahb III lui succéda, régulièrement élu à Séleucie-Ctésiphon. Il avait été élève de l'école de Nisibe, évêque de Ninive, puis métropolite d'Arbèles. Comme évêque, il avait accompagné Išo'yahb II dans son ambassade auprès d'Héraclius; mais plus heureux que lui il n'était pas devenu suspect de complaisance pour les Grecs. Il avait d'ailleurs donné des preuves évidentes de son orthodoxie dans la lutte qu'il avait engagée contre Sahdonā, son compagnon d'alors, qui était devenu chalcédonien et s'efforçait de gagner ses compatriotes à sa nouvelle conviction, *Išō'yahb III liber epistularum*, édit. Rubens Duval, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, ser. II, t. lxiv, Paris, 1905, p. 198, 202-214, trad., p. 144, 147-155; cf. H. Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke..., ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern*, Leipzig, 1897.

A cette époque, le christianisme disparut presque entièrement sur la côte occidentale du Golfe Persique, dans l'Oman, Bahrayn et ses îles, et toute cette partie du littoral arabe qui s'étend en remontant jusqu'à l'embouchure de l'Euphrate, et qu'on appelait en syriaque le Beit Qaṭarāyē. Comme les lettres d'Išo'yahb III ne sont pas datées, il est impossible de déterminer l'année précise des événements dont il parle, mais lorsqu'en 650 il devint catholicos, l'apostasie des chrétiens de l'Oman ou Mazūnāyē était déjà un fait accompli. Ils n'avaient pas eu besoin d'être contraints par les musulmans, ils avaient renié leur foi pour sauver la moitié de leur fortune. *Liber epistularum*, p. 248, 251, trad., p. 179 sq., 182. Le mal s'étendait dans le Beit Qaṭarāyē, dont les évêques avaient envoyé spontanément une formule d'adhésion aux autorités musulmanes. Išo'yahb s'efforce de sauver cette partie de son troupeau, convoque les évêques prévaricateurs, puis, après qu'ils ont été condamnés en synode par contumace, leur écrit avec charité, bien qu'ils aient porté leurs professions de foi musulmane signées et scellées devant les tribunaux, se fermant eux-mêmes toute possibilité de résipiscence. *Ibid.*, p. 260-262, trad., p. 188 sq. Du moins fallait-il essayer de retenir les fidèles. Išō'yahb réussit à enrayer le mouvement en s'appuyant sur les moines, qu'il n'hésite pas à dégager de l'obéissance envers les évêques. *Ibid.*, p. 262-283, trad., p. 189-204.

Le Fars aussi, sur la côte orientale du Golfe Persique, était vacillant : Išo'yahb écrit à Siméon, métropolite de Rewardašir, le suppliant de ne pas persister dans ces idées séparatistes qui travaillaient depuis le schisme de Narsaï et Élisée la chrétienté de Perside. Deux métropolites et plus de vingt évêques, des deux côtés du golfe, ont négligé de venir trouver le catholicos pour recevoir de sa main la plénitude du sacerdoce. Comment pourraient-ils résister efficacement à l'ennemi, s'ils ne s'appuient pas sur celui qui est pour les pays d'Orient le successeur de Pierre? Le catholicos écrit, envoie comme visiteurs les évêques d'Hormizdardašir et de Šušter. *Ibid.*, p. 247-260, trad., p. 179-188. La chrétienté de Perside ne disparut pas toutefois, on a pu suivre ses traces jusqu'au début du xie siècle, mais il est certain qu'elle fut dès lors très réduite. E. Sachau, *Vom Christentum in Persis*, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. der Wissen.*, 1916, p. 973-976.

Ces régions mises à part, il semble que le christianisme ait plutôt prospéré, les mazdéens n'ayant plus rien à redouter des autorités civiles s'ils venaient à se faire baptiser. Išo'yahb plaisante ces mages, fonctionnaires q'un empire détruit, qui s'agitent contre une Église bien vivante. *Liber epistularum*, p. 287, trad., p. 171. Ailleurs, il déclare que les musulmans, « non seulement n'attaquent pas la religion chrétienne, mais recommandent notre foi, honorent les prêtres et les saints du Seigneur, sont les bienfaiteurs des églises et des monastères », p. 251, trad., p. 123. La situation devait être favorable surtout dans la Mésopotamie septentrionale, qui, dès 646, était passée sous le gouvernement de Mu'awiyyah et jouissait d'une bonne administration, car c'est généralement l'anarchie administrative qui a provoqué chez les Arabes les crises de fanatisme anti-chrétien.

On peut dire que, dans l'ensemble du territoire de l'ancien empire perse, la situation des chrétiens fut dès lors ce qu'elle est restée jusqu'à nos jours en Turquie et en Perse : tolérés comme des citoyens d'une espèce inférieure, soumis par moments à des vexations plutôt qu'à de véritables persécutions, les nestoriens ont été les victimes d'un effritement perpétuel. Tant qu'il y eut des adorateurs du feu, il y eut encore des conversions, mais à partir des dernières années du viiie siècle en Mésopotamie et dans la partie occidentale de l'Iran, un peu plus tard près de la Caspienne et vers l'Est, les chrétientés ne se sont maintenues que par le jeu des naissances. On n'a guère d'exemples d'apostasies en masse, mais, lassés par les vexations, plus accablantes à certaines époques ou dans tels cantons, tentés par des situations pécuniairement plus avantageuses, alléchés par la perspective d'un mariage avec une musulmane, nombreux au cours des siècles sont ceux qui abandonneront leurs croyances. Mais beaucoup plus nombreux, surtout dans les rudes régions de l'Adiabène, du Kurdistan, de l'Azerbeidjan, ceux qui accepteront de rester dans leurs humbles villages, exposés aux rapines et aux attaques sanglantes des Kurdes, par exemple Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 294, 320, trad., p. 524, 563, opprimés par les riches Arabes, qui se sont taillés de fructueux domaines, souvent par le vol et le massacre, par ex. *ibid.*, p. 239-244, 314, trad., p. 450-457, 555, véritables martyrs de la foi chrétienne, puisqu'il suffirait pour échapper au danger de se déclarer musulman.

La vie des chrétientés nestoriennes devrait être décrite par canton, tant elle dépend de l'arbitraire de

autorités locales, s'il s'agissait d'en établir l'histoire. Au Beit-Qaṭarāyē, avant la disparition définitive du christianisme qui eut lieu probablement au début du VIIIe siècle, lors des campagnes dirigées contre l'Oman par al-Hadjadj ibn Yūsuf, on trouve en 676 un essai de réorganisation tenté par le catholicos Georges Ier, qui s'y porte de sa personne, y tient un synode avec le métropolite, les évêques de Dayrin, Tirhan, Mazonāyē, Hagar, Ḥattā, et reste longtemps sur place, *Synod. orient.*, p. 215-226, trad., p. 480-490; Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 95, trad., p. 219.

Sous Ḥĕnānišoʿ II, l'Église nestorienne souffrit à nouveau d'un schisme : Barhébræus, en bon jacobite, donne, comme raison des malheurs qui l'atteignirent alors, une maladresse que le catholicos aurait commise en saluant le calife ʿAbd al-Malik ibn Marwān. *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, col. 135. Quoi qu'il en soit, le métropolite de Nisibe, Jean le Lépreux, réussit à supplanter Ḥĕnānišoʿ, mais pour devenir la victime, 22 mois plus tard, de la dureté d'al-Hadjādj. Celui-ci, qui terrorisa l'Iraq, la Perse, et d'une façon générale tous les pays de récente conquête qui étaient dans la dépendance des deux centres militaires de Koufa et Bassorah, empêcha Ḥenānišoʿ de rentrer dans le territoire de son gouvernement. Le catholicos, qui vécut jusqu'en 699, ne put donc plus administrer que les diocèses du Nord, Nisibe, Mossoul et le Beit Garmaï. Séleucie resta vingt ans sans pontife, et chacun y faisait à sa guise, dit Mari, p. 64 sq., trad., p. 57. Sous al-Hadjādj, les chrétientés de la Mésopotamie méridionale perdirent beaucoup : les Nedjrānites, qui étaient arrivés 40 000 à Ḥirā, n'étaient plus que 5 000 à l'avènement d'Omar II ibn ʿAbd al-ʿAziz (717). J. Périer, *Vie d'al-Ḥadjādj ibn Yousof d'après les sources arabes*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 151, Paris, 1904, p. 266.

Sans doute, tous les gouverneurs n'étaient pas comme al-Ḥadjādj : le catholicos Pethion (731-740) profita des bonnes dispositions de Khālid ibn ʿAbdallāh al-Qašri, dont la mère était une byzantine. Son successeur, Abā II, grâce à son habileté, gagna la faveur de Yūsuf ibn Omar, qui s'était d'abord déclaré ennemi des chrétiens; il résida un certain temps à Koufa. Mari, p. 66, trad., p. 58 sq.

Mais voici que le centre du monde musulman, après s'être transporté de Médine à Damas, allait se fixer pour plusieurs siècles en Mésopotamie : le gouvernement, de strictement arabe qu'il avait été depuis le début de la conquête, allait subir d'autres influences; il allait s'iraniser, comme l'ont bien reconnu les historiens arabes, par l'emploi du mot *istiʿdjām*, du mot *ʿAdjam* « Perse ». C'était un événement favorable pour l'Église nestorienne; il vaut mieux, dit-on communément, avoir affaire à Dieu qu'à ses saints : les nestoriens, qui avaient souffert de plusieurs gouverneurs de l'Iraq, profitèrent du voisinage des califes abbassides. Pourtant l'avantage n'apparut pas immédiatement : al-Manṣour trouva le trône patriarcal de Séleucie soumis à la compétition. Sourin s'était fait consacrer grâce à la connivence d'un gouverneur chèrement acheté, et en faisant violence au métropolite consécrateur; il poursuivait l'élu, Jacques, ancien métropolite de Beit-Lapaṭ. Circonvenu par les partisans de Sourin, le calife fit emprisonner Jacques, le relâcha, puis ordonna d'emprisonner les deux compétiteurs, si bien que, sur dix-sept ans de pontificat, Jacques en passa sept en prison. Mari, p. 69, trad., p. 61. Mais le développement de l'administration exigea bientôt que l'on eût recours aux chrétiens, plus cultivés et plus instruits que les fils du désert. Tous les médecins, astronomes, philosophes à la cour d'al-Manṣour ou de Haroun al-Rašid sont des chrétiens. Ceux-ci peuvent beaucoup pour leur communauté. Si celle-ci est divisée, les coups de l'autorité pleuvront sur le parti vaincu : les fonctionnaires musulmans concevront du mépris pour les chrétiens, il y aura de nombreuses apostasies. Mari, p. 68, trad., p. 60. Si, au contraire, les chefs de l'Église sont des hommes de valeur, l'influence des chrétiens sera grande.

Ainsi en fut-il sous le pontificat de Timothée Ier (780-823), qui se prolongea plus de quarante ans sous les puissants califes que furent al-Mahdi, Haroun al-Rašid, Al-Ma'moun, voir art. TIMOTHÉE Ier, patriarche nestorien. Les débuts pourtant furent difficiles et remplis de compétitions : Timothée avait été élu, grâce à de fallacieuses promesses et avec l'appui d'un chrétien influent, Abū Nūḥ d'Anbar, secrétaire du gouverneur de Mossoul. Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 196 sq., trad., p. 382 sq.; J. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728-823) et Christianorum orientalium condicione sub chalifis abbasidis*, Paris, 1904, p. 6-13. L'affaire alla au calife; le nouveau catholicos était instruit, habile, tenace, il finit par s'imposer en excommuniant les réfractaires, gagnant grâce à ses agents à la cour, les médecins Jean et Gabriel Boktišoʿ, une situation de plus en plus ferme. Il ne put cependant empêcher certains caprices des califes, tel celui de Haroun, qui, à la suite d'une infâme calomnie débitée sur les chrétiens par son favori, Ḥamdoun, fit raser plusieurs églises.

L'état de la chrétienté nestorienne, vers la fin du VIIIe siècle et le premier quart du IXe, est assez bien connue grâce à l'ouvrage souvent cité de Thomas, évêque de Marga, et aux lettres de Timothée, dont quarante environ ont été publiées. O. Braun, *Timothei Patriarchæ I epistulæ*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, ser. II, t. LXVII. Après avoir joui sous les Sassanides, sauf une courte période, d'une situation privilégiée par rapport à celle des jacobites, les nestoriens se trouvaient, depuis l'invasion arabe, lutter à armes égales. Ce n'est plus le temps des coups de force; on négocie. En 767, l'évêque de Tirhan est autorisé à bâtir une petite église adossée au mur de Takrit, la citadelle jacobite sur le Tigre, mais après qu'il a réussi à persuader à son collègue de Nisibe de restituer aux jacobites la grande église de Saint-Domèce qui avait été leur. Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, col. 155. Il y a des jacobites à Hérat, Timothée ne songe pas à leur imposer : il se préoccupe seulement de trouver pour ce siège un évêque énergique et instruit. *Epistulæ*, p. 141 sq., trad., p. 96.

L'unité politique produite par l'Islam dans l'Asie antérieure provoque une recrudescence de relations avec l'Occident : un des moines dont Thomas de Marga raconte le plus longuement la vie, Rabban Cyprien, avant d'entrer au monastère, fait le pèlerinage des Lieux saints et de l'Égypte. *Op. cit.*, p. 333-338, trad., p. 582-591. Il y a un métropolite nestorien à Damas, des évêques à Jérusalem et Alep. Timothée ordonne un évêque pour Sanaʿa, au Yémen. Labourt, *op. cit.*, p. 40. D'un autre côté, le catholicos pousse l'évangélisation sur les bords de la Caspienne et dans la Transoxiane, toujours au moyen des moines, Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 260, trad., p. 479 (voir ci-dessous), tandis que le christianisme s'affermit dans les régions incomplètement converties auparavant de Ray et de Ḥolwān. *Epistulæ*, p. 131, trad., p. 88.

En même temps, Timothée s'efforce d'améliorer son clergé : il favorise de tout son pouvoir les écoles, dont beaucoup ont été fondées à cette époque. Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 143 sq., trad., p. 296 sq. Sa sollicitude est particulièrement vive pour l'école de Beit-Lapaṭ, qu'il soutient pécuniairement, et pour

laquelle il multiplie les recommandations au métropolite, son ami Serge. *Epistulæ*, p. 132, trad., p. 89. Il est lui-même savant, ayant étudié le grec à l'école d'Abraham : il fait chercher partout les manuscrits intéressants, et manifeste un intérêt particulier pour les traductions du grec; ses lettres, surtout celles à Serge, sont pleines de ses demandes et de ses remerciements. Les monastères continuent d'ailleurs à être des officines où l'on copie et relie des livres, non seulement pour l'usage des moines, mais pour la vente. Thomas de Marga, *op. cit.*, p. 100, 117, 264 sq., trad., p. 226 sq., 252, 487.

Timothée choisit ses évêques avec le plus grand soin, sans peut-être toujours se conformer aux usages, qui voudraient d'abord une élection, par exemple lorsqu'il consacre Išoʿyahb métropolite d'Adiabène au début de son pontificat. *Ibid.*, p. 197, trad., p. 383. Mais ces infractions aux règles ordinaires sont justifiées par les difficultés qui se présentent si l'on n'agit pas d'autorité. Timothée voulait nommer Išoʿ bar Nūn au siège très important de Nisibe : pour obtenir l'agrément du calife, il s'est servi de son intermédiaire habituel Gabriel Boktišoʿ, mais celui-ci en a parlé devant témoins. Et voici que les habitants de Nisibe ont promis de l'argent à un des familiers du souverain, s'il fait avorter le projet du catholicos; ils menacent de se faire jacobites, si celui-ci s'obstine à maintenir son choix. *Epistulæ*, p. 133 sq., trad., p. 89 sq. Une autre nomination, qui fut une source de nombreux déplaisirs pour le catholicos, montre la difficulté de la situation. Il s'agissait du siège de Sarbaziyah, en Gédrosie, dans une région où les prélats étaient distants de Séleucie et de longtemps peu disposés à l'obéissance. Timothée avait consacré le nouveau métropolite dans le plus grand secret, seul à seul; il lui avait imposé de partir de suite et de ne rien dire à personne de son élévation, jusqu'à son arrivée dans son nouveau diocèse. Il fallait agir ainsi, confie le catholicos à son ami Serge, à cause de la cruauté des habitants du Fars. Mais voici que le vaniteux élu a fait connaître sa nouvelle dignité, avant même d'avoir quitté la capitale. Bien plus, il a voulu s'assurer des moyens d'existence, a quêté un peu partout avant de partir, puis s'est arrêté dans le même but à Bassorah et Ḥuballat. Après quoi, il trouva que l'épiscopat était lourd et voulut réintégrer son monastère; il fallut que Timothée le frappât d'interdit s'il quittait le diocèse dont il lui avait confié la charge. *Epistulæ*, p. 107-109, trad., p. 70 sq. Il est souvent question des nominations d'évêques, surtout dans les lettres à Serge : on voit que Timothée les considérait comme la première fonction du catholicos.

Timothée eut pour successeur cet Išoʿ bar Nūn, qu'il avait voulu placer sur le siège de Nisibe, et qui, on ne sait pourquoi, avait écrit des libelles, tandis qu'il vivait dans son monastère, pour dénigrer le catholicos. A peine consacré, il raya le nom de Timothée des dyptiques, mais fut obligé de le rétablir devant la protestation universelle. Comment pourrait-il maltraiter celui qui lui avait personnellement donné le diaconat, et de qui tous ses électeurs avaient reçu les saints ordres, sans que cela rejaillît sur lui-même? Mari, p. 75 sq., trad., p. 67.

Les deux catholicos suivants furent encore élus sans trop de troubles, choisis, semble-t-il, plus par l'influence des membres de la famille Boktišoʿ, médecins du souverain, que par l'unanimité des suffrages. A partir d'Abraham de Marga (837), on peut dire que, pendant deux siècles, il n'y eut pas une élection qui ne fut sujette à compétitions et à marchandages. Il arriva même que, faute de pouvoir se mettre d'accord, on recourut au tirage au sort. Mari, p. 113, trad., p. 100. Ce sont les chrétiens influents à la cour, médecins ou scribes, qui commandent; les métropolites et les évêques n'ont qu'une ressource, si le choix se fait contre leur volonté, c'est de s'enfuir ou de se cacher pour que le quantum ne soit pas atteint. Ce n'est d'ailleurs qu'une manœuvre d'obstruction, laquelle ne peut être définitive; comme on ne peut procéder à la consécration sans un firman, le dernier mot appartient toujours à ceux qui ont l'oreille du souverain.

Le catholicos est d'ailleurs devenu un fonctionnaire, du fait que son autorité sur les chrétiens est reconnue par le gouvernement. Il ne s'agit pas d'une simple autorité religieuse s'étendant seulement aux nestoriens, le catholicos a barre aussi sur les melkites et les jacobites dans leurs différends avec des nestoriens, au moins depuis le règne d'al-Mutawakkil. Mari, p. 165, trad., p. 110. On trouve dans ce chroniqueur, p. 133-137 et 147-150, trad., p. 116 et 126 sq. les édits rendus en faveur d'Abdišoʿ II (1065) et Makkikā Ier (1092), et M. A. Mingana a publié avec traduction anglaise celui d'Abdišo III (1138), *A charter of protection granted to the nestorian Church in A. D. 1138, by Muktafi II, caliph of Baghdad*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, 1926, t. x, p. 126-133.

Voici en quels termes l'autorité y est conférée au catholicos : « La charte du suprême imâmat de l'Islam (puissent ses ordres être toujours couronnés de succès) t'est conférée afin que tu sois le catholicos des chrétiens nestoriens qui habitent la « Cité de la Paix » (Bagdad) et toutes les contrées de l'Islam; tu es qualifié pour agir comme leur chef et aussi comme le chef des Grecs, jacobites ou melkites, représentés ici ou non, qui pourraient s'opposer à eux en une contrée quelconque. Tu es le seul de tes coreligionnaires qui soit autorisé à porter les insignes connus du catholicosat dans vos églises et vos lieux de réunion... Si quelqu'un... entre en litige avec toi ou te résiste, se révolte contre tes ordres, refuse d'accepter tes décisions ou trouble la paix, il sera poursuivi et puni pour sa conduite jusqu'à ce qu'il se resaisisse et renonce à son obstination, afin que les autres soient détournés d'une semblable conduite, et que les dispositions de vos canons soient préservées dans leur intégrité. » Le calife promet ensuite la protection des chrétiens, personnes et biens, moyennant le paiement d'une juste capitation et demande les prières du catholicos, et l'obéissance de tous. Comme on le voit, la situation n'est pas très différente de ce qu'elle était sous les Sassanides, avec les persécutions générales en moins.

Dans ces conditions, il était naturel que le catholicos habitât au siège du gouvernement. Déjà Timothée Ier avait abandonné Séleucie pour Bagdad. Lorsque les califes auront construit leur ville royale de Samarra, les catholicos les y suivront. Théodose en est chassé par al-Mutawakkil, et les églises de Samarra furent détruites lorsque ce prince, circonvenu par les partisans d'Ibrāhim ibn Nūḥ, se brouilla avec Boktišoʿ, qui avait été le grand électeur de Théodose. Mais c'est un orage passager : quelques mois plus tard, ayant été bien reçu par le métropolite nestorien de Damas, le calife songe à déposer Théodose pour nommer catholicos à sa place le métropolite Serge. Son entourage lui fait comprendre que les catholicos ne sont pas des fonctionnaires *ad nutum ;* Théodose mort, Serge lui succède et rentre à Samarra. Les catholicos ne vont plus à leur ancien titre de Séleucie-Ctésiphon (pour les Arabes al-Madā'in), qu'au jour de leur consécration. Ils n'y séjournent guère et rentrent à Bagdad, en faisant une courte halte au monastère de Deir Qoni, près du tombeau de l'apôtre Mari.

Les troubles qui avaient accompagné les élections des catholicos pendant la longue léthargie du califat abbasside, sous les *amir-al umara* bouyides ou chiites, disparurent à peu près à partir de l'entrée de Toghrulbeg à Bagdad en 1055. Les troupes de celui-ci, composées de sunnites convaincus, avaient pillé l'église principale et la résidence du catholicos, mais les chrétiens profitèrent de l'ordre qui suivit cette intervention d'une main énergique.

A part deux périodes, pendant lesquelles les chrétiens sont contraints de porter à leurs vêtements des marques distinctives, ce qui provoque de nombreuses apostasies, Mari, p. 114, 144, trad., p. 101, 123, il semble qu'au total l'Église nestorienne ait coulé des jours tranquilles sous la dynastie abbasside. Sa hiérarchie restait nombreuse : en 31 ans de pontificat, Sabrišoʿ V avait ordonné 75 métropolites ou évêques. Brusquement le 20 février 1258, Houlagou mit fin à cette situation. Mais tandis qu'il faisait mettre à mort le calife al-Mustaʿṣim et une grande partie de la population musulmane, le terrible conquérant donnait une des demeures du calife, sur les bords du Tigre, au catholicos Makkikā II, qui y fondait aussitôt l'« Église nouvelle ». Amr et Ṣlibā, édit. Gismondi, p. 120, trad., p. 69.

Sur l'ensemble de cette période : Mari, p. 62-199, trad., p. 55-134; Amr et Sliba, p. 55-121; trad., p. 32-90; J. Labourt, *De Timotheo I ... et christianorum orientalium condicione sub chalifis abbasidis*, Paris, 1904, p. 1-49; sur les pactes de garantie donnés par les souverains musulmans, L. Cheikho, *Les édits de Mahomet et des califes orthodoxes en faveur des chrétiens* (en arabe), dans *al-Mašriq*, 1909, t. XII, p. 609-618, 674-682; sur Timothée Iᵉʳ, O. Braun, *Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 138-152; *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I.*, *ibid.*, t. III, p. 283-311; notice dans *al-Mašriq* (en arabe), 1923, t. XXI, p. 442; sur Sahdona : H. Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke, ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern*, Leipzig, 1897. Beaucoup de détails à prendre sur la première partie de la période dans Thomas de Marga.

V. Les établissements nestoriens dans l'Inde. — On a fait allusion ci-dessus, col. 161, à propos de la légende de saint Thomas, apôtre de la Perse et de l'Inde, aux relations politiques de ces deux pays sous les Parthes arsacides. Quelque difficile que soit la navigation dans le Golfe Persique, le trafic y a toujours été considérable, le long de l'une et de l'autre côte. Lorsqu'on arrive dans la mer libre, au delà du détroit d'Hormuz, l'alternance saisonnière des moussons permet de naviguer facilement et rapidement jusqu'à l'extrémité sud de l'Inde et à Ceylan. Dès avant l'ère chrétienne, il y avait un fort courant d'échanges par mer, entre Babylone et l'Extrême-Orient — produits énumérés par l'auteur du *Périple de la mer Érythrée*, voir notes de W. H. Schoff, *The Periplus of the Erythræan Sea*, New-York, 1912, p. 150-288. Les Perses avaient maintenu la tradition commerciale des Babyloniens, reprise à partir du IXᵉ siècle par les navigateurs arabes. G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIᵉ au XVIIIᵉ siècles*, Paris, 1913, t. I, p. 2 sq.

Cette route commerciale devint, dès qu'il y eut des chrétiens en Perse, une voie d'évangélisation. La foi progressa d'abord, parmi les populations iraniennes à l'Est, sémites à l'Ouest, sur les deux côtes opposées du Golfe Persique. Si l'on en croyait la *Chronique d'Arbèles*, dans A. Mingana, *Sources syriaques*, t. I, p. 30, trad., p. 106 sq., il y aurait eu un évêque, dès 225, non seulement à Perat d'Mayšan, près de l'embouchure de l'Euphrate, mais encore dans le Beit Qaṭarāyē, sur le littoral arabe au nord de Bahrayn. Nous avons dit, col. 162, les raisons qu'il y a de suspecter ce témoignage. Vers 390, un monastère fut fondé dans une des îles du groupe de Bahrayn par un moine de Deir Qoni, originaire de Mayšan. *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. V, p. 311 [199]. L'évêque des Iles, celles du groupe de Bahrayn tout au moins, est mentionné dans la liste du synode d'Isaac en 410, *Synod. orient.*, p. 34, trad., p. 273, et il y avait alors compétition pour le siège de Mašmahig, qui est au delà de Bahrayn. *Ibid.*, p. 34, 36, trad., p. 273-275. Dans le même temps, le Fars était évangélisé : il avait déjà un évêque en 410, probablement à Rewardašir, qui fut élevée à la dignité de métropole, peut-être par Yahballāhā Iᵉʳ (415-420), comme le prétend Ébedjésus, *Collectio canonum*, tr. VIII, c. XV, dans A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1838, t. X *a*, p. 304, trad., p. 141, en tout cas avant 486, *Synod. orient.*, p. 53, trad., p. 300.

A quelle date y eut-il aux Indes des chrétientés originaires de Perse? La réponse à cette question est rendue très difficile par le fait que le mot « Indes » a servi pour désigner des pays très différents : Arabie, Éthiopie, Hindoustan. C'est ainsi que David, le contemporain de Pāpā, qui abandonna son siège de Perat d'Mayšan pour aller aux Indes, où il opéra de nombreuses conversions, peut n'être allé que sur la côte méridionale de l'Arabie. *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. IV, p. 230 [26]. M. Mingana a bien mis en évidence l'imprécision du terme et le danger d'illusion qui en résulte, *The early spread of christianity in India*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, 1926, t. X, p. 443-446. C'est ainsi qu'il ramène sur la côte d'Oman, p. 450-451, un monastère, qui aurait été édifié à la fin du IVᵉ siècle en l'honneur de saint Thomas par le moine Jonas, dont la vie a été publiée par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. I, p. 466-525 (*Bibl. hag. orient.*, n. 527, 528). Mais la date que M. Mingana attribue à cette vie est probablement trop ancienne, car Jonas appartient au cycle de Mar Eugène, voir ci-dessus, col. 184.

Le premier texte détaillé et certain reste celui de Cosmas Indicopleustes, qui, dans sa *Topographia christiana*, enregistre des constatations faites sur place entre 520 et 525. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 169, 445; E. O. Winstedt, *The christian topography of Cosmas Indicopleustes edited with geographical notes*, Cambridge, 1909, p. 119, 321 sq., notes p. 344, 346, 352. Cosmas signale une chrétienté dans l'île de Socotra ou de Dioscuride, dont les habitants, dit-il, descendent des colons introduits par Ptolémée et parlent grec; étant passé en vue de l'île sans y descendre, il a obtenu ses informations de quelques habitants avec lesquels il a voyagé. Or, ceux-ci lui ont dit qu'il y a dans l'île une multitude de chrétiens, dont le clergé va recevoir l'ordination en Perse. Il serait étrange que ces descendants des colons de Ptolémée ne s'adressent pas à Alexandrie, si l'île n'était devenue une possession perse, où Khosrau, d'après les géographes arabes al-Hamdānī et Yāqūt, avait déporté certaines populations des pays conquis sur Byzance. J. Tkatsch, s. v. *Sokotra*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, livraison I, Leyde, 1927, p. 499. Comme dans le Beit Qaṭarāyē et l'Oman, il y a donc eu une véritable évangélisation de la population bigarrée de l'île, Grecs, Arabes, Hindous, etc. Socotra resta longtemps chrétienne, elle reçut un évêque de Sabrišoʿ III (1064-1072), Mari, p. 125, trad., p. 110, et les géographes arabes la donnent encore comme chrétienne au XIVᵉ siècle. De même Marco Polo : « Et sachiés que celz de cest ysle sunt cristienz bateçés et ont arcevesque... Ceste arcevesque ne a que fer con le apostoille de Rome : mes vos di qu'el est sotpost a un arcevesque que demeure a Baudac (Bagdad). E cestui arcevesque de

Baudac mande ceste arcevesque de ceste ysle; et encore mande en plosors parties dou monde aussi com fait l'apostoille de Rome. E tui cesti clereges et prelais ne sunt obeisant a le yglise de Rome, mes sunt tuit obeisant a celz grant prelais de Baudac, qu'il ont por leur pape. » *Il milione*, édit. L. Foscolo Benedetto. dans *Comitato geografico nazionale italiano, publicazione, n. 3*, Florence, 1928, p. 203-205. Au XVIIe siècle, Socotra avait encore des chrétiens. J. Tkatsch, *op. cit.*, p. 502

La chrétienté de Ceylan paraît d'une autre nature. Cosmas parle de Taprobane aux deux endroits cités plus haut : dans le premier il dit seulement qu'il s'y trouve une église, fidèles et clercs, mais au second il précise que c'est une église de résidents perses, avec un prêtre ordonné en Perse, un diacre et du bas clergé. Les indigènes et les rois, ajoute-t-il, sont d'une autre religion. Il n'y avait donc pas à Ceylan un centre missionnaire, mais seulement un comptoir de négociants perses, établi naturellement au point où affluaient les marchandises de la Chine et de l'Insulinde, avec leur paroisse, telles aujourd'hui les colonies melkite, maronite ou syrienne dans un port comme Marseille. Cosmas ne sait pas s'il y a des chrétientés au delà de Ceylan, mais il y en a d'autres à Malē et à Quilon (Καλλιάνα), où se trouve un évêque, lui aussi ordonné en Perse. Le site exact de Malē n'est pas identifié, mais c'est le centre du commerce du poivre, donc sur la côte du Malabar, ainsi que Quilon. E. O. Winstedt, *op. cit.*, p. 354.

Les autres textes habituellement cités témoignent de l'existence de chrétientés aux Indes, mais ne contiennent pas de précisions sur le nombre, l'emplacement, l'organisation de ces colonies. Maʿnā, dont l'activité littéraire se déploya pendant le dernier quart du Ve siècle, envoyait ses traductions de Diodore, aux pays maritimes (Bahrayn) et aux Indes, *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. VII, p. 117 [25], tandis que le catholicos Sabrišoʿ Ier donnait à Marouta, le futur mafrien de Takrit, des parfums et des présents qui lui venaient de l'Inde et de la Chine, offerts sans doute par des marchands chrétiens qui y étaient installés. *P. O.*, t. XIII, p. 497 [177]. Les allusions contenues dans la correspondance d'Išoʿyahb III se réfèrent au séparatisme des métropolites de Rewardašir, qui par leur attitude détournaient du catholicos les évêques de l'Inde. Išoyʿahb dit que le christianisme s'est étendu non seulement jusqu'à l'Inde, mais jusqu'à Qalah, ou Qillah, sans doute la Kalah des géographes arabes, au détroit de Malacca, M. Streck, s. v. dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, p. 710-712, nonobstant la répugnance de M. Mingana, *op. cit.*, p. 465; cf. *Išoʿyahb III liber epistularum*, édit. R. Duval, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, scriptores syri*, ser. II, t. LXIV, p. 252, trad., p. 182.

Timothée déclare que, si longtemps que deux époux aient été séparés par l'absence de l'un d'eux, ils ne peuvent contracter un nouveau mariage sans s'être assurés de la mort du premier conjoint, ce qui est toujours possible, même si l'absent était aux Indes ou en Chine, par la voie ecclésiastique, catholicos, métropolites, évêques; par où l'on voit que les colonies perses devaient avoir un *liber status animarum* bien tenu: question XXXI, dans J. Labourt, *De Timotheo I*, p. 63 sq. Timothée luttait lui aussi contre le séparatisme du Fars, qui entraînait le schisme de l'Inde, mais, dit Barhébræus, les évêques récalcitrants lui répondaient: « Nous sommes les disciples de l'apôtre Thomas, nous n'avons pas affaire avec le siège de Mari. » *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, p. 171. Comme on l'a remarqué depuis longtemps, c'est la première allusion à cette expression « chrétiens de saint Thomas », qui deviendra d'usage fréquent dans les siècles suivants.

L'Inde elle-même fournit peu de renseignements sur la fondation et l'histoire ancienne de ses chrétientés. Les monuments cependant apportent un précieux témoignage : deux croix identiques, l'une trouvée en 1547 à Meilapore, sur la côte de Coromandel, près de Madras, au lieu où l'on vénère le tombeau de saint Thomas, l'autre conservée dans une ancienne église de Kottayam, au Travancore, portent toutes deux une même inscription pehlvie, dont le caractère permet de les attribuer au VIe ou au VIIe siècle. L'inscription ne contient aucune donnée historique; voici comment elle est interprétée par A. C. Burnell, *Some Pahlavi inscriptions in south India*, dans *The indian antiquary*, t. III, 1874, p. 308-316, cité par G. M. Rae, *The syrian Church in India*, Édimbourg et Londres, 1892, p. 120 : « Par la croix, en châtiment, a souffert l'Unique, qui est le véritable Christ, Dieu supérieur et guide toujours pur. » Une troisième croix, qui se trouve à Kottayam, dans la même église que la deuxième, porte le deuxième stique de ladite inscription pehlvie, précédé de Gal., VI, 14, en syriaque, écrit dans un caractère estranghelo du Xe siècle : « Puissè-je ne me glorifier que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le véritable Messie, Dieu supérieur et Esprit-Saint. » Voir sur la saveur peu orthodoxe de ces inscriptions et le symbolisme de la dernière, G. M. Rae, *op. cit.*, p. 124 sq.

La croix de Meilapore est le seul témoignage que nous ayons d'une chrétienté ancienne sur la côte du Coromandel, elle est si semblable à celle de Kottayam qu'on aurait pu être tenté de poser une question d'authenticité, si deux autres croix n'avaient été trouvées en 1921 et 1925, à Katalanam, dans le Travancore, et à Muttuchira, A. Mingana, *op. cit.*, p. 506; rien d'ailleurs ne s'oppose à ce qu'il y ait eu de bonne heure une colonie de négociants perses chrétiens à Meilapore, car c'était un centre commercial important. J. Dahlmann, *Die Thomas-Legende...*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, *107. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach*, p. 170 sq. G. M. Rae pense que, si la communauté du Malabar a vécu, tandis que celle de la côte orientale a disparu, cela tient à ce qu'elle a obtenu des souverains locaux un statut politique. On connaît, en effet, deux documents ou *sasanam* relatifs aux privilèges concédés aux chrétiens, par les rois Vira Raghava Chakravarti et Sthanu Ravi Gupta, analogues à ceux concédés aux Juifs vers l'année 700 par le roi Bhaskara Ravi Varma. La première de ces chartes, écrite sur une plaque de cuivre en caractères tamil anciens et grantha, serait de 774 d'après A. C. Burnell, tandis que la seconde formée de six plaques serait de 824 environ, écrite partie en tamil, partie en pehlvi et arabe coufique, avec quatre signatures hébraïques. Il apparaît par ces documents que les chrétiens de Cranganore furent élevés alors, dans la hiérarchie de groupements analogues aux castes, que les dominateurs de l'époque essayaient de former parmi les populations d'origine dravidienne refoulées au sud de l'Hindoustan. La concession de privilèges politiques aux chrétiens et aux Juifs fut faite pendant une période d'invasion, en vue d'un resserrement des habitants pour la défense du pays contre une armée étrangère. G. M. Rae, *op. cit.*, p. 155-165. Un fort groupe d'émigrants était arrivé de Perse sous la conduite d'un marchand nommé Thomas (Knaye Thomas = Thomas le Cananéen ou le marchand) quelques années avant la charte de 774, peut-être par analogie à la migration des Parsis qui avait eu lieu une cinquantaine d'années plus tôt. D. J. Karaka, *History of the Parsis*, t. I, Londres, 1884, p. 26-35, de qui dépend D. Ménant, *Les*

Parsis, dans *Annales du musée Guimet*, *Bibliothèque d'études*, t. VII, Paris, 1898, p. 10-15. De même, la charte de 824 fut précédée de l'arrivée de deux évêques nestoriens, Mar Sabrišoʿ (on a lu longtemps Mar Sapor) et Mar Peroz, qui se seraient établis près de Quilon. A. Mingana, *op. cit.*, p. 508.

Il est certain d'autre part que les Persans installés au Malabar convertirent une partie de la population indigène : bien que le syriaque ait toujours été leur langue liturgique, les chrétiens du Malabar n'ont aucun caractère sémitique, l'analyse ethnologique montre que ce sont de purs dravidiens. G. M. Rae, *op. cit.*, p. 166 sq. Le centre des chrétientés du Malabar semble avoir été d'abord Cranganore, où les Juifs aussi étaient nombreux; de là le christianisme s'est répandu principalement dans l'état de Cochin et le nord du Travancore. L'histoire de ces communautés jusqu'à l'arrivée des Portugais dans l'Inde, les allusions de quelques voyageurs européens mises à part, nous échappe complètement.

VI. L'expansion nestorienne vers l'Asie centrale et la Chine. — 1° *La chrétienté de Si-ngan-fou sous les T'ang.* — De la Perse à la Chine il y a deux routes, celle de mer et celle de terre; chacune a ses difficultés, car, d'une part les tempêtes de l'Océan Indien sont terribles, de l'autre les caravanes sur les hauts plateaux du Turkestan sont infiniment lentes, monotones et pénibles. Mais lorsqu'un intérêt commercial est en jeu, il n'est pas d'efforts que l'homme ne fasse : tôt ou tard, il arrive à vaincre la nature et passe. Le seul obstacle au commerce, c'est l'homme; la seule véritable entrave aux échanges, c'est l'insécurité, qui résulte de la guerre ou du brigandage. Ainsi, il se trouve qu'en Extrême-Orient la vie du christianisme n'a pas été soumise seulement aux vicissitudes de la politique intérieure, comme il arrive partout, elle a été conditionnée plus encore par les événements qui ont déterminé le choix des itinéraires, ou ont rendu le voyage d'Occident à la Chine momentanément impossible.

Lorsqu'Išoʿyahb III (650-7) écrivait que le christianisme avait dépassé la limite de l'Inde au delà de Kalah, il s'était déjà implanté, grâce à un homme venu de la mer, dans la capitale des T'ang, et l'empereur régnant, Kao Tsoung, allait donner ordre qu'un monastère chrétien fût construit dans chacune des préfectures de l'empire du Milieu.

Au début de 1625, peut-être quelques mois plus tôt, fut découverte par hasard dans les environs de Si-ngan-fou une stèle couverte d'une longue inscription chinoise, complétée par quelques mots et une longue liste de noms en syriaque estranghelō. Les missionnaires jésuites au Chen-si, avertis par leurs disciples du caractère chrétien de cette stèle, sur laquelle se voyait une croix, s'en procurèrent immédiatement des estampages, allèrent l'examiner personnellement, en publièrent le texte à l'usage des indigènes, en expédièrent en Europe traductions et reproductions. Ce fut pour les historiens un événement considérable que cette révélation d'une chrétienté en Chine aux VIIe et VIIIe siècles. Le P. Havret a réuni, dans une exposition un peu diffuse, ce que les relations de ses confrères du XVIIe siècle contiennent de détails sur la trouvaille de la stèle et l'accueil fait en Europe à cette découverte, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, part. II, dans *Variétés sinologiques*, n. 12, Chang-Haï, 1897, p. 31-105. Athanase Kircher, dans son désir de donner plus d'importance à l'étude de la langue copte, consacra quarante pages de son *Prodromus coptus sive ægyptiacus*, Rome, 1636, à la nouvelle inscription, remplissant ainsi un chapitre intitulé : *De colonis Ecclesiæ Copto-Æthiopicæ in alias partes mundi traductis*, p. 46-85. Il revint sur le sujet dans sa *China monumentis... illustrata*, Amsterdam, 1667, donnant cette fois une reproduction totale des inscriptions chinoise et syriaque, sous le titre *Ectypon verum et genuinum celeberrimi istius monumenti Sinico-Syriaci quod in regno Sinarum, prope urbem Siganfu, magno christianæ religionis fructu et emolumento anno 1625 detectum fuit* (en face de la p. 12). Mais le *magno christianæ religionis fructu et emolumento* de Kircher inquiéta les incroyants : on mit en doute l'authenticité de la stèle. Voltaire, bien entendu, se divertit fort dans la quatrième des *Lettres chinoises et indiennes*, *Œuvres complètes*, Paris. 1784, t. XLVII, p. 205-211 : « Sur l'ancien christianisme qui n'a pas manqué de fleurir à la Chine. » Polémique partiale, dont les arguments font sourire, remplie d'erreurs et d'anachronismes; elle n'en dura pas moins jusqu'au milieu du dernier siècle; cf. C. Pauthier, *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIIe siècle de notre ère*, Paris, 1857, extrait des *Annales de philosophie chrétienne*, sér. IV, t. XV, 1857, p. 43-60, 258-280, 450-465; t. XVI, 1857, p. 127-153, 267-285. Les découvertes archéologiques des trente dernières années et l'étude des textes chinois ont donné au « monument chinois », autrefois isolé, un encadrement tel, qu'il n'y a plus lieu aujourd'hui de s'arrêter aux arguments de cette discussion.

La stèle de Si-ngan-fou, érigée en 781 dans l'enceinte du monastère fondé en 638 par ordre de l'empereur T'ai Tsoung au faubourg occidental de sa capitale, n'est pas une inscription funéraire, mais le monument commémoratif d'une réunion annuelle, tenue en 779 aux frais d'un notable chrétien, Yi-sseu, autrement Yazd-bōzēd. P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, dans *T'oung Pao (Archives pour servir à l'étude... de l'Asie orientale)*, 1914, t. XV, p. 624 sq. Le monument, en calcaire oolithique gris, mesurant 2 m. 36 de hauteur, 0 m. 86 de largeur et 0 m. 25 d'épaisseur, a été transporté en 1907 au Peilin ou « forêt des stèles » de Si-ngan-fou, après que M. F. V. Holm en eut fait exécuter sur place une réplique, en pierre analogue. Cette copie, après avoir été exposée comme objet prêté au *Metropolitan Museum of art* de New-York, fut offerte en 1916 au pape Benoît XV, et se trouve aujourd'hui au Musée du Latran. F. V. Holm, *The nestorian monument*, Chicago, 1909, reproduit, avec additions, du journal *The open court*, janvier 1909. Son arrivée en Occident a donné un regain d'actualité à l'étude de la stèle, et a fourni l'occasion de diverses études, dont la meilleure est celle du pasteur japonais, P. Y. Saeki, *The nestorian monument in China*, Londres, 1916. Mais on n'oubliera pas que la réplique a été faite près de trois cents ans après que la pierre a été exposée à toutes les intempéries, elle ne rend pas inutile l'examen des estampages du XVIIe siècle, dont nous nous contenterons de signaler ceux qui sont conservés à la bibliothèque Vaticane sous les cotes *Barberini Or. 151*, 2 c. d., *Borgia chinois 528* (provient de Montucci, qui le tenait de Klaproth), *Raccolta generale, Oriente, III, 245* (aucun des trois n'ayant les faces latérales).

Au sommet de la stèle est sculptée une perle, tenue par deux dragons, formant un ensemble, où M. Saeki voit un symbole bouddhique, p. 12. Au-dessous, un cartouche, qui contient neuf grands caractères formant titre, est surmonté d'un fronton triangulaire, où se voit, finement dessinée au trait une croix érigée au-dessus d'un nuage, flanqué lui-même de deux fleurs de lotus. Le nuage étant le symbole du taoïsme ou de l'islamisme et les fleurs de lotus celui du bouddhisme, il semble qu'on ait voulu réunir en une les trois religions étrangères à la Chine, P. Y Saeki, *op. cit.*, p. 14, en donnant toutefois indiscutablement

la prééminence à la religion chrétienne. Le texte a été composé par le prêtre King-Tsing, autrement Adam, qui est l'auteur d'une hymne baptismale à la Trinité retrouvée à Touen-Houang par M. Pelliot, et qui aurait traduit un certain nombre d'ouvrages chrétiens, dont les titres, au nombre de 35, sont enregistrés à la suite de l'hymne, P. Pelliot, *Une bibliothèque médiévale au Kan-Sou*, dans *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1908, t. VIII, p. 518-519; trad. anglaise par Saeki, *op. cit.*, p. 66-70, reproduction du texte chinois de l'hymne, p. 272. Nous savons par ailleurs que ce même prêtre, d'origine persane, collabora après 782 à la traduction d'un texte bouddhique, du ouïgour en chinois, à la demande d'un bouddhiste indien, nommé Prajna. J. Takakusu, *The name of « Messiah » found in a buddhist book, the nestorian missionary Adam, presbyter, papas of China, translating a buddhist sûtra*, dans *T'oung Pao*, 1896, t. VII, p. 589 sq., reproduit par Saeki, p. 71-74, texte chinois, p. 289. Ce que nous savons sur Adam-King Tsing s'accorde donc parfaitement avec le symbolisme des représentations signalées.

La teneur de l'inscription se divise en cinq parties : 1° exposé doctrinal; 2° historique de la chrétienté de Chine, vu de la capitale, de 635 à 781; 3° éloge de Yi-sseu; 4° éloge poétique des empereurs cités dans la partie historique; 5° acte d'érection de la stèle. L'exposé doctrinal vaut d'être reproduit dans son entier, car il montre ce que des chrétiens habitant la Chine, dans un temps où plusieurs religions s'y coudoyaient, osaient écrire sur une pierre accessible à tous, et aussi ce qu'ils croyaient devoir omettre ou exprimer dans un langage voilé. Nous nous servirons de la traduction française du P. Havret, telle qu'elle se trouve, complétée, dans F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*, dans *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation*, t. XL, Paris, 1914, p. 347-383, de la traduction anglaise de Saeki, *op. cit.*, p. 162-180, en tenant compte de ses notes explicatives, p. 181-256, et des variantes à la traduction proposées par L. Giles, *Notes on the nestorian monument at Sianfu*, dans *Bulletin of the school of Oriental studies, London Institution*, t. I, part. I, 1917, p. 93-96; part. II, 1918, p. 16-29; part. III, 1920, p. 39-49; part. IV, p. 15-26.

Monument (commémorant) la propagation dans l'Empire du Milieu de l'illustre religion de Ta Ts'in.

Éloge (gravé) sur le monument (commémorant) la propagation de l'Illustre religion dans l'Empire du Milieu, avec préface, composé par King Tsing, prêtre du monastère de Ta Ts'in (en syriaque), Adam, prêtre et chorévêque, *pafši* de Chine.

En vérité, Celui qui est pur et paisible, qui étant sans principe est l'origine des origines, incompréhensible et invisible, toujours mystérieusement existant jusqu'à toute fin, qui contrôlant l'axe caché de l'univers, a créé et développé toutes choses, donnant mystérieusement l'existence à de nombreux sages, étant le premier digne d'hommages n'est-ce pas notre Dieu *(Allaha)*, Trinité une, substance mystérieuse, inengendré et vrai Seigneur?

Séparant en forme de croix, pour les déterminer, les quatre quartiers de l'univers, il mit en mouvement l'éther primordial et produisit le double principe. Les ténèbres et le vide furent transformés : le ciel et la terre apparurent. Le soleil et la lune tournèrent : les jours et les nuits commencèrent. Ayant projeté et accompli toutes choses, il façonna et dressa le premier homme, lui donna l'intégrité et l'harmonie, puis lui conféra la domination sur l'immensité des créatures. La nature originelle de l'homme était pure, humble et sans enflure; son esprit était libre d'appétits et de concupiscence. Mais Satan sema habilement des espérances de bonheur supérieures à celles de l'état de justice, et il introduisit une obscurité semblable à celle de son propre état de péché.

En conséquence, trois cent-soixante-cinq formes d'erreur se suivirent pressées et tracèrent leur sillon, tissant à l'envi les filets de leurs fausses doctrines pour enserrer les innocents. L'une, désignant la matière comme premier principe de l'univers, l'autre supprimant la réalité de l'Être, et abolissant la dualité de nature; d'autres appelaient le bonheur par des prières et des sacrifices; d'autres enfin faisaient parade de vertu et méprisaient leurs semblables. Les pensées de la sagesse (humaine) tombèrent dans une navrante confusion; les intentions (des hommes) et leurs affections furent dans un mouvement incessant; mais leur travail était vain. L'ardeur de leurs soucis devint une flamme dévorante; aveuglés, ils augmentaient encore leurs ténèbres; égarés de leur voie, ils se perdaient et reculaient leur retour vers le droit chemin.

Cependant la seconde personne de la Trinité, le Messie (Mi-chi-ho = *Mšiha)*, qui est le brillant Seigneur de l'univers, voilant son authentique majesté, apparut sur terre comme homme. Les anges proclamèrent la bonne nouvelle : une vierge enfanta le Saint dans Ta Ts'in. Une étoile brillante annonça l'événement béni : la Perse, voyant cet éclat, vint faire hommage de ses présents. Accomplissant la Loi ancienne, qu'avait écrite les vingt-quatre sages, Il enseigna comment gouverner royaumes et familles suivant son grand plan. Fondant la nouvelle religion, ineffable, du Saint-Esprit, autre personne de la Trinité, Il donna à l'homme la capacité de bien faire par la vraie foi. Instituant la règle des huit préceptes, Il dégagea le monde de la sensualité et le rendit pur. Ouvrant largement les portes des trois vertus, Il introduisit la vie et supprima la mort. Suspendant un soleil lumineux, Il éclaira la demeure de ténèbres; ainsi toutes les ruses du démon furent déjouées. Conduisant à la rame la barque de la miséricorde, Il transporta ses occupants dans le séjour de la lumière; ainsi les âmes des défunts furent amenées au salut. Ayant ainsi accompli l'œuvre de la Toute-puissance, Il retourna en plein midi au pays de la pureté. Il laissait les vingt-sept livres de son Écriture; les grands moyens de transformation étaient largement étendus et la porte scellée de la vie bienheureuse était ouverte.

Il a ordonné le baptême dans l'eau et l'Esprit, qui dégage des vaines pompes (du monde) et purifie jusqu'à récupération d'une parfaite blancheur. (Ses ministres) portent la croix comme un sceau, qui répand Son influence dans les quatre régions du monde et réunit tout sans distinction. Frappant le bois, ils proclament les joyeuses paroles d'amour et de charité. Ils se tournent vers l'Est, pour leurs cérémonies, ils courent dans les voies de la vie et de la gloire. Ils laissent croître la barbe pour montrer qu'ils ont des actions extérieures, mais il se rasent le sommet de la tête, pour se rappeler à eux-mêmes qu'ils n'ont point de désirs égoïstes. Ils n'ont pas d'esclaves, hommes ou femmes, mais ils tiennent tous les hommes, nobles et communs, en égale estime. Ils n'amassent ni trésors ni richesses, mais donnent en leurs personnes un exemple de pauvreté et de renoncement. Leur pureté de cœur est obtenue par la retraite et la méditation, leur ascétisme est fortifié par le silence et la vigilance. Ils se réunissent sept fois par jour pour adorer et louer, ils offrent leurs prières pour les vivants et les morts. Une fois chaque sept jours ils ont un sacrifice non-sanglant. Ils purifient leurs cœurs, retrouvent la pureté. Cette Voie pure et immuable est mystérieuse, difficile à dénommer, mais ses mérites éclatent si brillamment dans sa pratique, que nous sommes contraints de la nommer l'Illustre religion.

Le P. Wieger a sévèrement jugé cet exposé : « L'inscription que cette stèle nous a conservée, parle du Dieu Un et Trine en des termes très obscurs. L'énoncé de l'Incarnation est dogmatiquement et linguistiquement défectueux. La divinité du Fils de la Vierge n'est pas énoncée. Le dogme de la Rédemption est escamoté. Pas un mot de la Passion. « Après avoir expliqué les trois vertus, inauguré la vie et éteint la mort, en plein midi le Saint (c'est-à-dire Jésus) monta Immortel. » Voilà tout. C'est peu. Et, des termes employés pour exprimer ce peu, plusieurs sont taoïstes, et durent être mal compris par les lecteurs. » *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Sienshien, 1917, p. 531. C'est là du persiflage. Le texte qu'on vient de lire ne provient pas d'un catéchisme, mais d'une inscription exposée aux yeux de tous.

M. Saeki a fait un relevé minutieux des expressions bouddhistes et taoïstes contenus dans la stèle, il y a reconnu également une citation d'un ouvrage chinois, *op. cit.*, p. 187; cela prouve que le prêtre persan, Adam, s'était fort bien adapté au milieu où il vivait. On ne s'y prend pas de la même façon pour convertir des barbares, qui n'ont pas d'alphabet, et des peuples de vieille civilisation comme les Aryens de l'Inde et les Chinois; aux premiers on impose ses termes, on cherche d'abord à comprendre les expressions et les habitudes des derniers. Le clergé nestorien des Indes n'a converti que les représentants d'une race refoulée et déchue; en Chine, les moines qui vivaient dans la capitale ont suivi la tactique que suivra le P. de Nobili : ils sont entrés largement, trop largement peut être, dans la voie de l'adaptation et du syncrétisme. Le P. Wieger reconnaît d'ailleurs un peu plus loin, p. 543 sq., que la connaissance de la Trinité était parvenue aux taoïstes avec une précision assez remarquable, dans les mêmes années et par le moyen desdits nestoriens : c'était donc bien, à leur hérésie près, le vrai christianisme que ceux-ci prêchaient.

L'inscription donne ensuite les principales phases de l'extension chrétienne dans la Chine des T'ang : « T'ai Tsoung, l'empereur accompli, inaugurait avec gloire et splendeur son règne magnifique (627-649)... et voici qu'un homme de grande vertu, nommé O-lo-pen, du royaume de Ta Ts'in, consultant les signes du ciel bleu, décida d'apporter les Livres véritables; observant le cours des vents, il fit son chemin à travers difficultés et périls. » Le récit continue de son arrivée dans la neuvième année du roi (635) à Tchang-nan, qui est Si-ngan-fou, de la réception officielle qui lui fut faite, puis de la traduction des livres avant toute prédication, enfin de l'approbation donnée deux ou trois ans plus tard par le monarque. La stèle donne ensuite le texte d'un édit en faveur de la religion chrétienne, pierre d'achoppement pour les ennemis de l'authenticité, qui en est devenu un *confirmatur*, depuis que le même texte a été retrouvé dans un livre chinois, le T'ang Hui-yao, composé en 982 (voir cependant l'observation de Saeki sur ce que le livre a été révisé profondément au XVIIIe siècle et pourrait avoir été retouché d'après l'inscription, *op. cit.*, p. 211). A la suite de ce rescrit un monastère fut construit dans la capitale, où vingt et un moines devaient être maintenus aux frais de la couronne.

L'empereur suivant, Kao Tsoung (650-683), développe les concessions faites, en donnant l'ordre de bâtir une église chrétienne dans chaque arrondissement *(tcheou)*, et en conférant à O-lo-pen le titre de gardien et chef de la Grande doctrine pour tout l'empire. L'auteur de l'inscription déclare qu'en fait la religion chrétienne se développa dans les dix provinces : des monastères furent construits dans plusieurs villes et beaucoup de familles jouirent des bienfaits de la religion. Développement trop rapide peut-être, où les néophytes ne purent recevoir une suffisante formation chrétienne, danger pour la période troublée qui allait suivre; car en 699 au Honan, et en 713, près de Si-ngan-fou, les chrétiens eurent maille à partir avec les bouddhistes. « Mais arrivèrent alors le métropolite Abraham (Lo-han), l'évêque Cyriaque (Ki-lie) et d'autres, en même temps que des hommes nobles de la région de l'or (Bactriane ou Tokharestan), avec des prêtres éminents, qui avaient dédaigné les intérêts matériels. Ils coopérèrent tous dans la restauration des grands principes fondamentaux, et s'unirent pour relier les liens brisés. » Il y eut peut-être plusieurs arrivées différentes : Ki-lie, que M. Saeki a proposé de lire Cyriaque, parvint en Chine en octobre 732, comme membre d'une ambassade venue de Perse, citée par plusieurs textes chinois, *op. cit.*, p. 225 sq. L'empereur Hiouen Tsoung (712-754) montra vis-à-vis des chrétiens une particulière bienveillance et restaura la situation ébranlée. Sous son règne on signale encore l'arrivée d'un nouveau missionnaire nommé Chi-ho (744), en qui M. Saeki reconnaîtrait un évêque Georges *(Giwargis)*, p. 230.

Il semble cependant que la situation du christianisme ne s'était pas rétablie partout, car Sou Tsoung (756-762) reconstruisit les monastères de Ling-wou et de quatre autres endroits. Tai Tsoung (762-779) continue aux moines la plus grande faveur, étant également bienveillant d'ailleurs pour les musulmans, les bouddhistes, les manichéens. Il envoyait de l'encens aux moines au jour anniversaire de sa naissance et leur faisait porter des mets de sa table. Saeki, *op. cit.*, p. 232-234. Cet auteur suggère même que la fête anniversaire de la naissance de l'empereur aurait été instituée en 729, à l'instar de la fête de la Nativité de N.-S., que les Chinois voyaient célébrer par les moines. L'empereur régnant, Te Tsoung (780-805) a conféré au persan Yazb-bōzēd, devenu Yi-sseu, les plus importantes dignités : quoique prêtre, du clergé blanc ou marié d'ailleurs, il a obtenu le titre de mandarin du premier rang avec l'insigne d'or et la robe pourpre, il a été nommé commandant militaire en second pour la région septentrionale de l'empire, et inspecteur des examens de la salle impériale. C'est lui, principal bienfaiteur des quatre couvents nestoriens de la capitale, qui chaque année en réunit les habitants pour une de ces fêtes, dont la stèle de Si-ngan-fou est le splendide monument commémoratif.

Après la partie poétique, où n'apparaît aucun détail nouveau, le texte, entremêlé de syriaque et de chinois, raconte les circonstances de l'érection et la liste de ceux qui avaient pris part à la fête, probablement tout le clergé de la capitale. La date est exprimée suivant le comput chinois et dans l'ère des Séleucides, 1092 qui est 781 de notre ère, mais il est dit que le catholicos était alors Hĕnānišoʿ (II), lequel d'après Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 616, serait mort à la fin du 777 ou au commencement de 778. Mais on a reconnu depuis que sa mort devait plutôt être placée en 780, et il est naturel qu'elle n'ait pas été connue de suite au milieu de la Chine. Il faut en tout cas renoncer à reporter l'érection de la stèle à l'année 779, comme l'a tenté M. Mingana, *Early spread of christianity in Central Asia and the Far East : a new document*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, 1925, t. IX, p. 331-333, se basant sur l'hésitation à propos du début de l'ère des Séleucides constatée dans le colophon d'un manuscrit nestorien écrit en Chine à cette époque, car la date chinoise ne peut être corrigée.

Yazd-bōzēd est nommé en syriaque chorévêque de Kumdan qui est Si-ngan-fou; il était, nous dit-on, fils de Milès, prêtre de Balkh, et avait un fils diacre, nommé Adam. Presque tous les personnages nommés ont un double nom, syriaque et chinois, mais les titulatures qui accompagnent ces noms ne sont pas identiques dans les deux langues, car on a écrit en syriaque les titres ecclésiastiques et en chinois ceux qui étaient à la collation de l'empereur. Des deux dignitaires chargés de vérifier l'exactitude de l'inscription, l'un Sabrišoʿ ou Hsing t'oung, est examinateur, l'autre, examinateur en second, Gabriel ou Yeh-li, est protoprêtre du monastère, honoré de la robe pourpre, directeur du bureau impérial des cérémonies, de la musique et des sacrifices ; il est en même temps archidiacre, ayant autorité sur les Églises de Kumdan et Sarag, c'est-à-dire les deux capitales des T'ang, l'occidentale et l'orientale, Si-ngan-fou et Lo-yang. P. Pelliot, *L'évêché nestorien de Khumdan et Sarag*, dans *T'oung pao*, 1928, t. XXV, p. 91 sq.

L'évêque Jean, dont le nom ouvre la série des 70 membres du clergé inscrits sur les faces latérales du monument, n'a pas d'autre qualificatif. Le prêtre Georges, archidiacre de Kumdan, était *maqryānā*, c'est-à-dire chargé d'enseigner à bien lire la Bible. Il y avait encore, semble-t-il, deux chorévêques nommés tous deux Mar Serge, avec des noms chinois différents, dont le deuxième aurait été chargé de Chiang-tsoua *(shiang-thsua)*, partie du Chen-si, d'après M. Saeki, *op. cit.*, p. 254-256, tandis que M. Pelliot préfère voir dans l'énigmatique *ši'angtsua* du syriaque un titre bouddhique. *T'oung pao*, sér. II, t. XII, 1911, p. 669-690. Vingt-quatre prêtres sont désignés comme tels *(qašīšā)*, dont quatre sont qualifiés de moines, ou plutôt solitaires *(iḥidāyā)*, un autre « prêtre du tombeau » et un autre doyen. Il n'y a qu'un seul diacre, en plus du fils de Yazd-bōzēd, et un portier ou sacristain. Les autres noms, accompagnés en chinois d'un signe que M. Saeki rend abusivement par prêtre, devaient être des moines laïcs; leurs noms ne sont accompagnés en syriaque d'aucune qualification.

Quelle chrétienté y avait-il derrière ce clergé? Sans doute, il y avait dans les ports et dans les centres commerciaux de l'intérieur, le long des fleuves, que remontaient alors les embarcations venues de Perse; G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, p. 96, citant Masūdī, un certain nombre de nestoriens venus pour le négoce, mais il y avait aussi, probablement surtout dans les villes, un nombre important de chrétiens chinois : l'inscription le dit formellement. Pendant les VIIe et VIIIe siècles, dans toute la Chine, mais surtout dans la capitale, car il était important d'obtenir l'oreille du souverain, se côtoyaient les missionnaires de plusieurs religions, faisant du prosélytisme à outrance, dans une concurrence pas toujours loyale. Les moines perses, introduits par leurs compatriotes marchands, sont accourus à cette mêlée dans le noble but de propager la religion chrétienne; ils se sont trouvés à Si-ngan-fou, comme ils l'étaient à Ctésiphon, près de monarques, qui n'étaient pas de leur religion, mais dont plusieurs étaient bien disposés. De même que des diacres, comme l'un des Boktišo', étaient à Bagdad médecins des califes, les prêtres nestoriens en Chine se prêtaient volontiers au gouvernement pour occuper des fonctions publiques; on en connaît qui, au milieu du VIIIe siècle, étaient interprètes auprès des mercenaires ouigours, et notre Yazd-bōzēd s'était vu confier une haute dignité militaire, sans doute parce que ses connaissances linguistiques lui permettaient de coordonner plus facilement l'action de troupes appartenant aux races les plus diverses. Mais le clergé nestorien n'était pas seulement un clergé de cour : les monastères rayonnaient, comme rayonnaient les grands centres monastiques d'où étaient partis les premiers missionnaires, comme d'ailleurs rayonnaient aussi les monastères bouddhiques, puisque ce fut ce rayonnement qui provoqua la suppression des uns et des autres en 845. Il n'est pas permis de mettre en doute l'esprit apostolique de ces moines, dont le patriarche Timothée Ier disait quelques années plus tard : « beaucoup traversent les mers vers l'Inde et la Chine avec un bâton et une besace seulement. » *Epistulæ*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores syri*, ser. II, t. LXVII, p. 107, trad., p. 70. M. Saeki pense que le nombre des chrétiens en Chine à la fin du VIIIe siècle était très grand: si nous ne trouvons pas leur trace, n'est-ce pas parce que, dans la Chine surpeuplée, bâtiments et monuments disparaissent vite lorsqu'ils ont cessé d'être utiles, et aussi parce que les recherches archéologiques y ont été très peu développées? Tout espoir ne doit pas être perdu, témoin cette croix, avec quelques mots du ps. XXIV, 6, en syriaque, trouvée en 1920 à quelque distance de Pékin. F. C. Burkitt, *A new nestorian monument in China*, dans *The Journal of theological studies*, 1920-1921, t. XXII, p. 269.

Qu'y avait-il comme clergé indigène pour encadrer ces chrétiens? C'est très difficile à déterminer : les noms que les chrétiens reçoivent au baptême abolissent la marque de leur nationalité, ils reflètent tout au plus celle des missionnaires qui les ont baptisés. Les noms les plus spécifiquement syriens, Mšiḥādād ou Sabrišo', peuvent avoir appartenu aux plus authentiques Chinois. Nous croirions volontiers que, dans l'importante liste de la stèle, tous ceux-là sont Chinois dont le nom chinois n'a aucune relation phonétique avec le nom syriaque. Nous aurions ainsi comme persans d'origine : Yazd-bōzēd = Yi-sseu, Gabriel = Yeh-li, évêque Jean = Yao-loun, Éphrem = Fou-lin, et d'autres, ceux en particulier dont le nom syriaque n'est pas accompagné d'un correspondant chinois, mais il faudrait retenir pour Chinois le chorévêque Mar Serge = Ling-pao, l'examinateur Sabrišo' = Hsing-t'oung et beaucoup d'autres. C'est là pourtant que devait se trouver la faiblesse de l'organisation chrétienne en Chine : alors qu'il y avait 2 000 moines nestoriens et musulmans (?), Saeki, *op. cit.*, p. 89 et note, lorsque les taoïstes obtinrent en 845 l'édit de fermeture des monastères et de proscription des religions étrangères, il n'y avait plus aucune chrétienté en Chine, lorsqu'en 980 environ le catholicos 'Abdišo' Ier y envoya une mission de six moines chargés d'en reconnaître l'état. *Kitāb al-Fihrist*, édit. Flügel, Leipzig, t. I, 1871, p. 349, trad. française dans G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques...*, p. 129. L'explication du P. Wieger est catégorique : « Branche morte de l'arbre de vie, (les nestoriens) ne furent pas une bouture chrétienne, ne poussèrent pas de racines, durèrent autant que la faveur impériale, et disparurent quand celle-ci cessa. » *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine...*, Sienhsien, 1917, p. 531. L'examen des circonstances historiques suggère quelques restrictions à apporter à ce jugement sommaire : l'afflux des chrétiens étrangers en Chine, et donc aussi des missionnaires, se ralentit au cours du IXe siècle, parce que, d'une part, le commerce passa des Perses aux Arabes tous musulmans, tandis que d'autre part le voyage par mer devenait difficile, en raison de l'insécurité qui prévalait dans les mers d'Extrême-Orient. C'est alors que les bateaux partis des côtes d'Arabie cessèrent d'aller jusqu'en Chine, et commencèrent de s'arrêter à Kalah, dans le détroit de Malacca, pour y attendre les marchandises qui y arrivaient sur bateaux chinois. Sans doute, Timothée Ier (780-823) ordonna encore un métropolite pour le Beit Sināyē, voir Thomas de Marga, *The book of governors*, p. 238, trad., p. 448, mais ce fut peut-être le dernier évêque envoyé pour lors en Chine. Or on sait qu'une chrétienté ne peut subsister sans évêque au delà d'une génération. M. Saeki pense que beaucoup de chrétiens passèrent à l'islamisme ou à la société secrète des Tchin-tan chiao, ou « religion de la pillule d'immortalité », dont il identifie le fondateur, Lu-Yen, avec le calligraphe de l'inscription de Si-ngan-fou, qui était en tout cas son contemporain. *Op. cit.*, p. 56-61. Quoi qu'il en soit, il est certain que la semence de christianisme avait été abondamment répandue sur le sol chinois: elle a laissé de nombreuses traces dans les religions qui ont pu se suffire avec les ressources locales, et ont refleuri après la crise de 845, bouddhisme et sectes apparentées, voir A. E. Gordon, *Asian christology and the Mahāyanā*, Tokyo, 1921, p. 98-271.

La stèle de Si-ngan-fou a donné lieu à de nombreuses traductions et études, dont on trouvera la liste dans H. Cordier, *Bibliotheca sinica, dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, Paris, 1904-1907, col. 772-781, 3121; *Supplément*, Paris, 1922-1924, col. 3562-3564; ajouter H. Cordier, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paris, 1920, t. I, p. 486-494. Parmi les anciens ouvrages sur le sujet, on peut noter spécialement J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *b*, p. DXXXVIII-DLII. On en trouve une reproduction dans le *Dict. d'Archéologie chrétienne*,, t. III, au mot *Chine*.

2° *La pénétration du christianisme en Asie centrale.* — Tandis que la doctrine chrétienne, portée par la mousson d'été pouvait atteindre en quelques années les comptoirs perses de l'Inde et de l'Extrême-Orient, la conquête des hautes terres asiatiques par les hérauts de l'Évangile progressait nécessairement à une allure plus lente. Sur terre comme sur mer, d'ailleurs, ce sont les voies commerciales qui ont servi à l'expansion du christianisme et le rythme de celle-ci a subi largement l'influence des conditions politiques et des fluctuations dans l'intensité des échanges commerciaux. L'exploration récente, en étudiant les itinéraires des caravanes qui assuraient le transport de la soie à travers le Turkestan oriental, a retrouvé de nombreuses traces de la vie chrétienne, mêlées à celles du manichéisme et du bouddhisme, qui ont suivi les mêmes routes pour gagner la Chine. Ces monuments ajoutent beaucoup aux données des textes.

Les chrétientés d'Asie centrale ne furent pas, en général, comme celles des côtes de l'Inde, de simples colonies de marchands, ni des communautés hybrides comme celle de Si-ngan-fou, qui unissait aux éléments chinois une forte proportion de prêtres ou de fidèles venus de Perse : mais elles furent des groupements homogènes constitués au sein des populations locales, surtout parmi les nomades ou semi-nomades appartenant à la race altaïque : Turcs, Tatars ou Mongols.

Dès que l'Église de Perse nous apparaît dans sa jeune organisation au synode de Dadišo', elle a porté ses avant-postes aux frontières septentrionale et orientale de l'empire sassanide : en 424, Ray, Nišapūr (Abrašar), Merv, Hérat, ont déjà des sièges épiscopaux. Peut-être même la prédication évangélique s'était-elle déjà étendue assez loin en dehors des limites de l'empire : la diffusion du manichéisme, dès le IIIe siècle, cf. MANICHÉISME, t. IX, col. 1867-1872, montre avec quelle facilité les religions nouvelles pouvaient prendre pied dans des milieux dont les pratiques religieuses n'étaient pas réglées par un sacerdoce hiérarchisé. Philippe, disciple de Bardesane, dont on a vu plus haut le témoignage pour la Perse, col. 162, affirme qu'il y avait des chrétiens en Bactriane : le traducteur a écrit « *apud Cuscianos* » (*Patrologia syriaca*, part. I, t. II, col. 608), mais le sens du mot syriaque *Qayšanāyē* n'est pas douteux ; cf. A. Mingana, *Early spread of christianity in central Asia and the Far East*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, t. IX, 1925, p. 301 sq. Eusèbe, qui fait allusion à ce texte, l'a d'ailleurs correctement rendu, παρὰ Βάκτροις, *Præpar. evang.*, VI, x, *P. G.*, t. XXI, col. 476 B. Le texte de saint Jérôme : *Huni discunt psalterium*, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. XXII, col. 870 (éd. Hilberg dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. LV, p. 292), est moins probant pour démontrer la pénétration du christianisme en Asie centrale, parce que les Huns avaient dès lors commencé leur migration vers l'Ouest. Mais, en 498, il y avait des chrétiens parmi les Turcs, Huns des bords de l'Oxus ou Hephtalites, auprès desquels se réfugia Qawad. *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. VII, p. 128 [36]. Aux environs de 525, un évêque de Arran, Qardutšat, partit avec sept prêtres pour évangéliser une tribu de Huns, probablement aussi en Cisoxiane, et ils traduisirent en hunnique un certain nombre de livres religieux. Zacharie le Rhéteur, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, Leyde, 1870, p. 337-339, trad. anglaise par F. J. Hamilton et E.W. Brooks, *The syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1889, p. 329-331; texte réimprimé dans *Corpus script. christ. orient.*, ser. III, t. VI, p. 215-217, trad., p. 145 sq. L'auteur, qui est monophysite, ne dit pas que Qardutšaṭ fût nestorien, mais Arran, bien que située à l'ouest de la mer Caspienne et au nord de l'Araxe, était dès 420 le siège d'un évêché dépendant de Séleucie-Ctésiphon. *Synod. orient.*, p. 37, trad., p. 276.

Peu après, en 549, les Hephtalites demandaient au catholicos Abā Ier de leur donner un évêque. *Histoire de Mar Aba*, éd. Bedjan, dans *Histoire de Mar Jabalaha...*, p. 266-269, cité dans Mingana, *loc. cit.*, p. 304 sq.; cf. J. Labourt, *Le christianisme...*, p. 189 sq. Cela suppose que le christianisme était dès lors solidement installé chez les Ripuaires, qui habitaient au sud-ouest de l'Oxus. En 590, Nersès le Persan captura par milliers des soldats de même race, qui avaient lutté contre Chosroès II en faveur de Bahram Tchoubin et portaient une croix tatouée sur le front, véritables chrétiens ou païens attirés par les mystères chrétiens et attribuant à la croix une valeur prophylactique. L. Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405*, Paris, 1896, p. 107.

Au milieu du VIIe siècle, Élie, métropolitain de Merv, travaillait en Transoxiane à la conversion des tribus turques. Th. Nöldeke, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, p. 39 sq.; cf. *Corpus script. christ. orient.*, ser. III, t. IV, p. 34 sq., trad., p. 28 sq. Mais c'est surtout Timothée Ier qui intensifia l'évangélisation de l'Asie centrale. J. Labourt, *De Timotheo I...*, p. 43-45. Il se servit surtout pour la réalisation de ses desseins apostoliques des moines de Beit 'Abē, dont l'activité missionnaire tient une place importante dans l'histoire que Thomas de Marga a consacré aux hommes célèbres de son monastère. E. W. Budge, *The book of governors*, t. I, p. 238, 259-261, 265-270, 278-281; trad., t. II, p. 447 sq., 478-482, 488-494, 504-507.

Dès cette époque, peut-être même avant Timothée, il y eut en Asie centrale au moins un royaume chrétien. Au début du VIIIe siècle, si la chronologie du *tezkéré* de Muhammad Gazāli est exacte, le prince de Kachgar était un chrétien nommé Sergianos. E. Blochet, *La conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les Shiïtes*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXV, 1925-1926, p. 24. Le nom, de forme grecque, empêche de reconnaître à quelle race, indo-européenne ou turque, appartenait ce souverain. Le christianisme atteignait en ces contrées des populations d'origines diverses, puisque, dans les fouilles de la région de Tourfan, on a trouvé, à côté de fragments dans la langue liturgique des églises nestoriennes, le syriaque, d'autres débris de manuscrits chrétiens en sogdien et en turc. E. Sachau, *Litteratur Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan*, dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wiss.*, 1905, p. 964-973; F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, II Teil, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akad. der Wiss.*, 1904, p. 36 sq. Mais, comme les points fouillés sont sur la route qui passe de Kachgar en Chine par le nord du désert de Taklamakan, on pourrait penser qu'il se trouvait là des passagers d'origine persane, au milieu d'une population turque.

Quoi qu'il en soit, au milieu du XIIe siècle, cette fois au sud du Taklamakan, les chiïtes se heurtaient dans leur conquête à des troupes en grande partie chrétiennes, commandées par un gouverneur chrétien

d'Aksou, vassal d'un prince chrétien de Khotan, Noudoum khan. E. Blochet, d'après le *tezkéré* de Maḥmūd Karām Kabūli, *loc. cit.*, p. 25. Ces chrétientés du bassin du Tarim devaient sans doute leur origine à des missionnaires ayant suivi les marchands sur les deux routes, septentrionale et méridionale, des caravanes de la soie; leur existence ne semble pas liée au progrès de l'évangélisation méthodique des Turcs, à laquelle s'appliquait le patriarche Timothée Ier, probablement dans le Ferghana, peut-être déjà dans la Djoungarie, puisque, dès le premier quart du VIIIe siècle, il y avait un évêque à Samarkand, *Ebedjesu... collectio canonum synodicorum*, tr. VII, c. XV, dans A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, Rome, 1838, p. 304, trad., p. 142. Timothée, dit Mari, éd. Gismondi, p. 73, trad., p. 64, avait réussi à convertir le khāqān des Turcs et plusieurs rois; ce témoignage tardif pourrait être suspecté, mais Timothée lui-même affirme que, dans la deuxième année de son pontificat (782-3), le « roi des Turcs » se convertit au christianisme avec presque tout son peuple, et ajoute qu'il leur consacra un métropolitain. Lettre inédite aux Maronites, citée par J. Labourt, *De Timotheo I...*, p. 43, et A. Mingana, *Early spread...*, p. 306.

C'est à cette époque, ou à une date quelque peu postérieure, que M. Mingana, *loc. cit.*, p. 349-351, voudrait rattacher un document nouveau, qu'il a édité comme faisant partie d'une lettre supposée de Philoxène de Mabboug († après 522) au gouverneur de Ḥirā pour le compte des princes laḫmides, Abū ʿAfr, *ibid.*, p. 368-371, trad., p. 360-367 sq. Le texte est assez étrange pour que le P. Peeters ait pensé à y reconnaître une supercherie récente. *Byzantion*, t. IV, 1927-1928, p. 569-574. Il était d'autant mieux fondé à émettre cette hypothèse que la copie utilisée par M. Mingana avait été prise, en 1909, sur un original conservé en Orient, M. Mingana ne dit pas où; mais ce dernier vient d'annoncer qu'il a trouvé le même texte dans un manuscrit en sa possession (*Mingana 71*, fol. 40-47), dont les caractères paléographiques correspondraient à la première moitié du XVIIe siècle. *Bulletin of the John Rylands library*, t. XIV, 1930, p. 124.

Les chrétientés turques se développèrent : dès le milieu du VIIIe siècle des Ouigours chrétiens servaient comme mercenaires dans les armées chinoises. P. Y. Saeki, *The nestorian monument in China*, p. 231 sq. En 1007, les Kéraïtes, qui habitaient en Mongolie septentrionale, devinrent chrétiens en masse, dans des circonstances qui rappellent la conversion des Francs de Clovis, après la bataille de Tolbiac; ʿAbdišoʿ, métropolitain de Merv, évaluait leur nombre à 200000. Barhébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, p. 279 sq. C'est peut-être à la même époque, au plus tard dans le cours du XIIe siècle, que se convertirent les Ongüt, installés sur la grande boucle du fleuve Jaune, gardiens des passages de la Chine vers la Mongolie. Textes relatifs à ces tribus chrétiennes dans P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale...*, p. 627-633. Les chefs de ces groupements étaient chrétiens; c'est l'un d'eux qui donna naissance à cette fameuse légende du prêtre Jean, qui est attestée pour la première fois en 1145 par Otto de Freising, rapportant une lettre de l'évêque de Gabala au pape Eugène, III. H. Cordier, *Histoire de Chine...*, t. II, p. 372. La puissance des dynasties kéraïtes et öngüt fut brisée par Gengiskhan, lorsqu'il constitua par force la confédération mongole, mais plusieurs Gengiskhanides épousèrent de leurs princesses et furent initiées par elles à la connaissance de la religion chrétienne.

Nous manquons à peu près complètement d'informations pour reconstituer l'histoire intérieure de ces chrétientés. Pourtant la découverte en 1885 de deux cimetières, voisins de Pichpek et de Tokmak, sur le Tchou, ancienne capitale du royaume de Djoutchi, G. Devéria, *Notes d'épigraphie mongole-chinoise* dans *Journal asiatique*, sér. IX, t. VIII, p. 128, n. 1, jette sur elle quelque lumière. D. Chwolson, *Syrische Grabinschriften aus Semirjelschie*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, sér. VIII, t. XXXIV, n. 4, 1886, et *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, *ibid.*, t. XXXVII, n. 8, 1890. Plus de 200 inscriptions ont été publiées dès 1890, et beaucoup d'autres ont été depuis lors éditées et traduites. Ces inscriptions, dont la plupart sont datées, généralement suivant l'ère des Séleucides et le cycle duodécimal turc, s'échelonnent entre 1249 et 1345. Elles sont en un syriaque assez souvent incorrect, mélangé de mots ou de courtes phrases turques; elles appartiennent incontestablement à des chrétiens de race et langue turques; la quantité assez considérable de noms chrétiens sous une forme syriaque ne peut donner le change, car les personnages qui les portent donnent aussi bien à leurs enfants des noms turcs, et il n'est pas rare de trouver des fidèles pourvus d'un double nom, syriaque et turc, comme on a vu des chrétiens de Si-ngan-fou joindre un prénom syriaque à un nom chinois. L'organisation ecclésiastique de ces communautés était très complète, les dignitaires sont nombreux : chorévêques, périodeutes, visiteurs, prêtres. Il y a des « chefs d'église », qui sont analogues aux starostes russes ou à nos marguilliers, des maîtres d'école, des exégètes et des scolastiques, qui appartiennent aussi au corps enseignant. Il y avait des monastères : l'exégète et prêcheur Šĕliḥā s'y était acquis un grand renom de science. La qualité des défunts est souvents indiquée : enfants, jeunes filles, etc. Les hommes aiment à se qualifier de « croyants ». Les pierres portent toutes une croix gravée au milieu de l'inscription : ces nestoriens ne rougissaient pas de leur foi chrétienne.

Ces inscriptions funéraires ne sont pas toujours correctes; le lapicide, médiocre artiste, était guidé par de médiocres clercs. Guillaume de Rubrouck (Rubruk ou de Rubruquis) avait noté que les prêtres nestoriens d'Asie centrale étaient embarrassés par la langue de leurs livres liturgiques : « ...Ils disent leur office et ont des livres sacrés en syriaque, qu'ils ne comprennent pas ; ce qui fait qu'ils chantent comme, chez nous, les moines qui ne savent rien de la grammaire. » L. de Backer, *Guillaume de Rubrouck*, dans *Bibliothèque orientale elzévirienne*, Paris, 1877, p. 128 sq. Pourtant, la tradition liturgique était assez forte pour avoir fait préférer le syriaque au ouigour. C'est ainsi qu'on voit, en plein pays ouigour, un évangéliaire syriaque — encre d'or sur fond noir! — copié en 1298 pour la reine Araouʿoul, sœur du roi des Ongüt (manuscrit vu par H. Pognon à l'évêché chaldéen de Diarbékir, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1907, p. 137 sq.).

Il n'est pas étonnant que le clergé nestorien se soit trouvé inférieur, surtout au point de vue moral, à l'idéal du zélé franciscain, qui avait quitté son pays pour porter aux Mongols la bonne nouvelle de l'Évangile, mais cela n'empêche pas qu'en face de leurs compatriotes païens ou bouddhistes les Mongols nestoriens ont été les représentants d'une civilisation, dont le caractère affiné transparaît, malgré leur brièveté, dans les formules de leurs inscriptions funéraires. Th. Nöldeke a reconnu le bien-fondé de cette observation de Chwolson, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLIV, 1890, p. 522. Ainsi s'explique l'influence considérable que ces nestoriens acquirent à la cour des grands khans, et auprès des

princes de leur famille, dont ils étaient les ministres et les scribes. On comprend dès lors comment, conseillers et princesses unissant leur influence, les princes mongols furent, jusqu'au moment où ils se tournèrent vers l'Islam, à peu près toujours bienveillants pour les chrétiens et spécialement pour les nestoriens.

Guyuk était si favorable aux chrétiens que son camp, au dire de Barhébraeus, était rempli d'évêques, de prêtres et de moines; deux de ses ministres, Qadak et Cinqaï, étaient chrétiens. Mais la manière dont ce souverain parle du baptême, dans sa lettre du 11 novembre 1246 au pape Innocent IV, ne peut être le langage d'un baptisé. P. Pelliot, *Les Mongols et la papauté*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIII, 1922-1923, p. 18. C'est qu'au début de son court règne Guyuk n'était pas chrétien; il le devint seulement le 6 janvier 1248, par les mains de l'évêque nestorien Malachie, comme le rapportèrent les chrétiens mossouliotes, David et Marc, qui arrivèrent à Chypre en juin 1248 comme ambassadeurs des Mongols. Leur témoignage est corroboré par l'assertion de Barhébræus, qui donne Guyuk comme chrétien et par celui du musulman Rašid ad-din. *Djami el-tévarikh, Histoire générale du monde...*, éd. E. Blochet, t. II, Leyde, 1911, dans *E. J. W. Gibb Memorial*, t. XVIII, 2, p. 247-249.

Nous avons dit déjà, col. 195, que Houlagou épargna les chrétiens lors du sac de Badgad, et favorisa le catholicos nestorien, en lui donnant un palais nouveau. Houlagou fut inspiré sans doute en cela par sa femme chrétienne, Dokouz khatoun, qui le détermina peu après à lancer une armée en Syrie et Palestine, afin de libérer les Lieux saints de la domination musulmane. L. Cahun a qualifié justement de « croisade mongole » cette expédition commandée par un général chrétien, qui échoua près de Jérusalem le 3 septembre 1260, à la bataille de ʿAïn Djalout, tandis que Houlagou avait été rappelé en Asie centrale par la mort du chef de la famille. *Introduction à l'histoire de l'Asie*, p. 338.

Mangou-khan (*al.* Mongka), frère et suzerain de Houlagou, comme lui fils d'une chrétienne, ne se montra pas moins bienveillant pour les chrétiens, encouragé sans doute par son premier ministre, Bolgaï, qui était un öngüt nestorien. P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale...*, p. 629. Ce khan accorda au catholicos un sceau d'or, qui lui permettait de délivrer aux fidèles de son obédience des documents, faisant foi aux yeux des autorités mongoles et servant de passeport. Le fait est raconté dans l'histoire de Yahballāhā III, à propos de la disparition de ce sceau dans une persécution que les chrétiens subirent à Maragha en 1297. Éd. Bedjan, p. 117; J.-B. Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III*, dans *Revue de l'Orient latin*, t. II, 1894, p. 240 (tiré à part, p. 120). L'information du biographe est parfaitement exacte : le sceau donné par Mangou était resté en service à la chancellerie du catholicos. Les lettres envoyées par Yahballāhā III au souverain pontife en 1302 et 1304, dont sur les indications du P. Korolevskij j'ai retrouvé les originaux aux Archives du Vatican, *A*(rchivum) *A*(rcis), I-XVIII, n. 1800, portent quatre empreintes de ce sceau, ou plutôt de celui qui fut gravé pour le remplacer après l'aventure de 1297. L'inscription rédigée en mongol, mais écrite en caractères syriaques, comprenant vingt lignes de texte distribuées, cinq par cinq en forme de croix, sera publiée par M. Pelliot dans sa série d'articles : *Les Mongols et la papauté*, cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIII, 1922-1923, p. 5. Reconnaissant envers Mangou-khan de la bienveillance qu'il avait manifestée aux chrétiens, le biographe de Yahballāhā III fait suivre son nom du souhait habituellement réservé aux fidèles défunts : « Que Notre-Seigneur accorde le repos à son âme et lui donne une part avec les saints! » *Histoire...*, trad. Chabot, *loc. cit.*

Les ordres des souverains mongols valaient pour tout leur domaine : leur bienveillance vis-à-vis de l'Église nestorienne lui permit de se réorganiser en Chine. Nous avons dit, col. 206, que le christianisme disparut en Chine après la proclamation de l'édit rendu en 845 par l'empereur Wou Tsoung contre les religions étrangères. H. Cordier, *Histoire générale de la Chine*, t. I, Paris, 1920, p. 512. M. Le Coq, a reconnu dans les ruines de Karakhodja, près de Tourfan, les traces du massacre des moines bouddhistes qui eut lieu en exécution de cet édit, A. Le Coq, *Buried treasures of chinese Turkestan*, Londres, 1928, p. 62; ce qui montre que la proscription atteignit les limites occidentales de l'empire chinois. En dehors de la mention d'un monastère au Sseu-Tchou'an, un peu après 850, M. Pelliot déclare qu'il n'y a plus aucune trace du christianisme en Chine à l'époque des T'ang. *Chrétiens d'Asie centrale...*, p. 626.

Au XIe siècle, quelques communautés avaient dû se reformer; toutefois, nous ignorons dans quelle partie de l'empire chinois, car le témoignage de l'auteur auquel nous devons cette information est peu explicite. Il dit seulement que Georges de Kaškar, consacré par Sabrišoʿ III (1064-1072) pour le Khorassan et le Ségestan, partit en Chine et y resta toute sa vie. Mari, éd. Gismondi, p. 125, trad., p. 110. Mais, dès le milieu du XIIIe siècle, avant même que la conquête de la Chine par les Mongols eût été terminée, les nestoriens, au dire de Guillaume de Rubrouck, étaient installés dans quinze villes du Cathay, avec un évêque à Segin, qui est Si-ngan-fou. Ed. de Backer, p. 128. Ils n'y étaient pas en cachette, puisque Mangou renvoyait de Karakoroum au Cathay un prêtre répréhensible, afin qu'il y fût jugé par son évêque. *Ibid.*, p. 251. En 1264, Koubilaï-khan apporte une modification aux exemptions d'impôts, dont jouissait le clergé chrétien au même titre que les clergés bouddhiste et taoïste. G. Devéria, *Notes d'épigraphie mongole-chinoise*, p. 403. Quelques années plus tard, en 1282, les prêtres chrétiens étaient inscrits aux distributions de grains faites par ordre de l'empereur. *Ibid.*, p. 408. En 1289, Koubilaï instituait un office spécial, le *Tch'ong-fou-sseu*, chargé de diriger dans tout l'empire l'administration du culte chrétien, c'est-à-dire l'exécution des sacrifices que doivent offrir, dans les temples de la Croix, les *mār-hasiā* et les *rabbān-erkegün*, évêques et prêtres nestoriens. P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale...*, p. 637.

En Perse, l'ilkhan mongol avait repris les traditions sassanide et musulmane : Abagha, fils de Houlagou, approuva successivement l'élection du catholicos Denḥā et celle de son successeur Yahballāhā III. Amr et Slibā, éd. Gismondi, p. 121-124, trad., p. 70 sq. Dès la première année de son pontificat, ce dernier obtenait que son Église fût régulièrement subventionnée. *Histoire...*, trad. Chabot, dans *Revue de l'Orient latin*, t. I, 1893, p. 610, extrait, p. 44.

J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *b*, p. CI-CXXXVIII : *Nestorianorum status sub Tartaris seu Mogulis;* p. CCCCLXVIII-DIV : *Christiani in Tartaria*, p. DV-DXXXVII : *Christiani in Chataja et Sina*. Toute l'information d'Assémani, d'après les chroniqueurs syriens et arabes, doit être sérieusement contrôlée; ses sources sont surtout Barhébræus, Mari, Amr et Sliba, dont les textes ont été édités postérieurement à la *Bibliotheca orientalis*. Les sources persanes et turques sont incomplètement publiées et encore moins traduites; leur utilisation a été entreprise surtout par W. Barthold, dont il faut citer au moins l'étude parue en russe, dans le *Zapiski vostočnago otdiéleniia imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva*, Saint-Pétersbourg, t. VIII, 1893, p. 1-32, traduite

en allemand par X. Stube sous le titre: *Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien bis zur Mongolischen Eroberung*, Tubingue ; voir aussi *Turkestan down to the mongol invasion*, dans *E. J. W. Gibb Memorial*, nouv. sér., t. v, Londres, 1928, remaniement des articles publiés en russe dans les *Zapiski..*, t. xii-xx, sous le titre *Turkestan v epochu Mongolskago našestviia*.

Les sources chinoises ont fourni passablement depuis vingt ans, elles donneront probablement beaucoup plus, il faut se contenter pour le moment de renvoyer à l'article fondamental de P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, dans *T'oung Pao*, t. xv, 1914, p. 623-644, en attendant que l'auteur ait repris le sujet à fond, comme il a l'intention de le faire; A. C. Moule et Lionel Giles, *Christians at Chen-Chieng fu* (chrétienté fondée en 1278), *ibid.*, t. xvi, 1915, p. 627-686; H. Cordier, *Le christianisme en Chine et en Asie centrale sous les Mongols*, *ibid.*, t. xviii, p. 49-113.

La publication de D. Chwolson, signalée ci-dessus a été complétée par la publication d'une autre série d'inscriptions, *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, Neue Folge, St-Pétersbourg, 1897. De nombreux travaux ont paru à la suite de la découverte des inscriptions funéraires de Pichpek et Tokmak : S. S. Slutzkiy, *Semirečenskiia nestorianskiia nadpisi*, dans les *Drevnosti Vostočnyia*, publiés par la société archéologique de Moscou, t. i, Moscou, 1889, p. 1-72; cf. *ibid.*, p. 176-194; P. Kokovtsov, *Christianski-siriiskiia nadgrobnyia nadpisi iz Almalyka*, dans *Zapiski vostočnago otdieleniia imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva*, t. xvi, 1906, p. 0190-0200 : publication de onze inscriptions, dont trois datées de 1367-1372, provenant d'Almaliq; F. Nau, *Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xii, 1913, p. 3-35; *L'expansion nestorienne en Asie*, dans *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation*, t. xl, 1913, p. 193-388; J. Halévy, *De l'introduction du christianisme chez les tribus turques de la Haute Asie...*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. xxii, 1890, p. 289-301; P. Kokovtzov, *Nieskolko novych nadgrobnych kamnei s christiansko-siriiskimi nadpisami iz Srednei Azii*, dans *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, 1907, p. 427-458 : inscriptions nouvelles, index onomastique des noms contenus dans les publications de D. Chwolson. Un cimetière situé en Mongolie, près de Tchagan-nor ou Tsagan Balgasoun, est signalé comme ayant été découvert en 1890, dans *Missions de Chine et du Congo*, n° 28, Bruxelles, 1891, cité par G. Dévéria dans *Journal asiatique*, sér. IX, t. viii, p. 428 sq., note.

Il y a passablement d'informations sur les nestoriens en Asie centrale et Chine, dans les récits des missionnaires et voyageurs européens; les passages principaux ont été résumés par I. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIIIe, XIVe et XVe siècles*, s. v. *Nestoriani*, dans *Göteborgs kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles handlingar*, t. iv, Göteborg, 1904, p. 371-375.

Les textes franciscains, concernant l'Asie centrale et la Chine, ont été édités d'une façon critique, avec une bibliographie considérable et une bonne introduction historique, par A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. i, *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, Quaracchi, 1929.

3° *Un catholicos mongol; Yahballāhā III* (1281-1317). — Les chrétiens de Perse avaient porté au loin leur religion; un jour vint où ils furent heureux de se donner un chef en la personne d'un homme venu de ces régions lointaines évangélisées par leurs missionnaires, l'Ongût Marc, sacré catholicos en la grande église de Séleucie, sous le nom de Yahballāhā, le 2 novembre 1281. J.-S. Assémani ne lui a consacré que quelques lignes : *Jaballaha ex genere Turcorum in regione Catajæ natus... Bibl. orient.*, t. iii *a*, p. 620. L'information vint de Amr, dont Yahballāhā est le dernier nom, éd. Gismondi, p. 122-127, trad., p. 71-73. Mais en 1888, le P. Bedjan publia une biographie qui ne tarda pas à éveiller l'attention des orientalistes : *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris, 1888, 2e éd., 1895, p. 1-205. C'est l'œuvre d'un contemporain de Yahballāhā, qui avait sous les yeux, pour le début de son ouvrage, des mémoires rédigés par le moine Rabban Ṣaumā, dont le catholicos avait été le disciple et l'ami. L'ouvrage fut jugé tout de suite digne de créance, et il a trouvé de magnifiques confirmations, par exemple la présence du nom de Mangou sur le sceau employé par Yahballāhā, comme il a été dit ci-dessus. col. 211. Ce document, facilement accessible dans la traduction française de M. l'abbé J.-B. Chabot. *Revue de l'Orient latin*, t. i, 1893, p. 567-610; t. ii, 1894, p. 73-142, 235-300, 566-643, et tiré à part, Paris, 1895, jette une vive lumière sur les conditions de l'Église nestorienne au moment de sa plus grande expansion.

Marc, fils d'un archevêque, était né à Kuoseng en 1245, et avait embrassé la vocation monastique en se plaçant sous la direction d'un moine isolé, le rabban Ṣaumā, lui-même fils d'un périodeute de Khanbaliq. Après plusieurs années passées dans les exercices ascétiques, Marc éprouva le désir de se rendre au centre de l'Église nestorienne pour y satisfaire sa dévotion, voulant ensuite compléter son pèlerinage par une visite aux Lieux saints. Ayant rempli avec son maître Ṣaumā la première partie de son programme, Marc se vit arrêté en Georgie par l'insécurité des chemins et revint en 1280 auprès du catholicos Denḥā, qui ordonna Ṣaumā périodeute et Marc métropolite pour les villes de Cathay et de Wang (?). Nos deux Mongols, bloqués de nouveau par l'insécurité des routes, qui leur interdisait de rentrer en Chine, se retirèrent dans un monastère de l'Azerbeidjan. C'est de là que Yahballāhā se rendit à Bagdad à la mort du catholicos. Il est facile de comprendre pourquoi les électeurs le choisirent. Depuis la prise de Bagdad, les Mongols étaient les maîtres : Houlagou avait fait de Maragha sa résidence préférée, et son fils Abagha partageait l'année entre le nord-ouest de la Perse et la partie voisine de la Mésopotamie, où les chrétiens étaient demeurés nombreux. Or, les musulmans, après avoir été matés par Houlagou, relevaient audacieusement la tête, cherchant à convertir à leur religion de moralité facile les princes et le peuple mongol. Il importait d'avoir un catholicos agréable au souverain. Le biographe le confesse ingénument : « Le motif de son élection fut que les rois qui tenaient les rênes du pouvoirs étaient Mongols, et il n'y avait personne en dehors de lui qui connût leurs mœurs, leurs procédés et leur langue. » Trad. Chabot, *Revue de l'Orient latin*, t. i, p. 605; extrait, p. 39. Est-il vrai que le nouveau catholicos était inférieur en doctrine à ses électeurs, comme son humilité lui conseilla de le déclarer? Il est certain qu'il connaissait médiocrement le syriaque et vraisemblable qu'il ne l'apprit jamais parfaitement, comme il est noté dans le *Chronicon ecclesiasticum* de Barhébræus, t. iii, col. 45. Il en savait cependant, car nous possédons quelques lignes en syriaque, correctement écrites de sa main, comme début et conclusion de chacune des deux lettres arabes qu'il envoya au pape en 1302 et 1304, ainsi qu'en témoignent les annotations du dominicain Jacques d'Arles-sur-Tech, traducteur et porteur de la lettre de 1304 : *Hæc supradicta scripta sunt de manu Iafiliqui* (= *catholici*) *in Caldaico*, et : *Hæc Jafylicus de manu sua in Caldaico. A. A.*, i-xviii, n. 1800 (3).

Yahballāhā s'était déjà présenté à l'ilkhan Abagha, avant sa tentative de pèlerinage en Palestine, pour en obtenir des lettres en faveur du catholicos Denḥā; après avoir pris conseil de son maître Ṣaumā, il alla trouver le monarque, accompagné de plusieurs évêques pour demander le *placet*. Abagha fut enchanté de voir le haut clergé nestorien choisir pour chef un homme de sa race : non seulement il confirma la nomination faite, mais il remit à l'élu un manteau

d'honneur, un petit trône, une ombrelle, signe de sa haute situation, une tablette d'or lui donnant un rang dans la hiérarchie mongole; enfin, il lui confirma l'usage du sceau dont s'étaient servis ses prédécesseurs depuis la concession de Mangou. *Loc. cit.*, p. 607 sq., extrait, p. 41 sq. Yahballāhā redescendit à Séleucie et y fut consacré dans la grande église le 2 novembre 1281, mais la résidence habituelle des catholicos n'était plus en Mésopotamie; ils s'étaient transportés dans la région où vivaient de préférence les ilkhans, leur siège était établi à Maragha.

La faveur d'Abagha fut de courte durée; il mourut en 1282 et la pension qu'il avait assignée au catholicos fut supprimée. Bien plus, au cour de la compétition qui eut lieu entre Arghoun, fils d'Abagha, et son oncle, Aḥmed, Yahballāhā fut accusé auprès d'Aḥmed par deux évêques ambitieux, ce qui lui valut un emprisonnement de quarante jours. Arghoun l'emporta en 1284; le catholicos s'empressa d'aller le féliciter et fut bien reçu : les évêques accusateurs furent excommuniés et déposés. L'Église nestorienne continuait à se mouvoir à l'ombre du trône. Yahballāhā gagna peu à peu en influence; lorsque Arghoun, reprenant le dessein d'Abagha, désira entrer en relations avec les princes d'Europe pour une action commune en Palestine, il demanda au catholicos de lui donner un homme de confiance, qui pourrait lui servir d'ambassadeur. Yahballāhā désigna son maître, Ṣaumā, qui, dit le biographe, était le seul à posséder les connaissances linguistiques utiles. Trad. Chabot, *Revue de l'Orient latin*, t. II, p. 81, extrait, p. 53. Il s'agit sans doute du persan, que Ṣaumā employait aisément, puisqu'il rédigea dans cette langue le récit de son voyage. *Ibid.*, p. 121, extrait, p. 93. Peut-être aussi connaissait-il l'arabe, pour lequel il était encore plus facile de trouver des interprètes en Occident, tandis que personne n'y entendait le mongol. On se rappelait sans doute que l'ambassadeur d'Innocent IV, Jean de Pian di Carpine, n'avait pas cru inutile d'emporter une lettre en persan, tandis qu'une lettre mongole envoyée par Abagha était demeurée incomprise, *eo quod in curia Sanctitatis Vestræ litteras sciens mogalicas nullus reperitur*, disait Abagha dans une lettre latine de l'année suivante au pape Clément IV. *Reg. Vat. 62*, fol. CXXXVIII v°.

Arghoun ne cessa pas de favoriser les chrétiens, son fils Kharbanda fut baptisé. Lorsque Arghoun mourut à la fin de 1290, son successeur, Kaïkhatou, conserva la même ligne de conduite : il comblait le catholicos de cadeaux à chacune de leurs rencontres, soit que l'ilkhan vînt à Maragha, soit que le catholicos se rendît à l'*ordou*, mais Kaïkhatou fut assassiné le 23 avril 1295, et une nouvelle ère de tribulations s'ouvrit pour les chrétiens de Perse. L'ilkhan Ghazan était avant tout mongol et disposé à continuer, malgré son adhésion à l'islam, la tolérance de tradition chez les Gengiskhanides, mais l'administration de ses États ayant été organisée suivant les usages des États musulmans, ses ministres persans se trouvèrent en mesure de faire payer aux chrétiens la faveur dont ils avaient joui sous les précédents monarques. La biographie de Yahballāhā n'est plus guère, à partir de cette date, que le récit d'une suite de persécutions, séparées par quelques accalmies, obtenues seulement lorsque le catholicos pouvait avoir audience de l'ilkhan et réussissait ensuite à faire respecter les intentions du souverain. De septembre 1295 à Pâques 1296, première période de terreur : les églises sont détruites, fidèles et clergé sont menacés de mort : tout est prétexte à extorsion d'argent et à pillage. Une visite du catholicos à l'ilkhan en juillet 1296 amène un peu de calme, mais la persécution reprend à Maragha au carême de 1297. Le christianisme a cependant encore des partisans dans la famille régnante : c'est une princesse qui sauve le catholicos et les évêques. Trad. Chabot, *loc. cit.*, p. 211, extrait, p. 121. Les chrétiens sont soumis à la capitation, obligés de porter un signe distinctif, qui leur attire le mépris, les injures et les coups. Le catholicos n'y tient plus, il demande l'autorisation de rentrer dans son pays, où les Mongols, soumis à l'influence du bouddhisme sont demeurés tolérants; il se contenterait même de pouvoir passer dans le pays des Francs, pour y terminer sa vie. *Ibid.*, p. 248, extrait, p. 128. On voit par cette double proposition que la rupture de Ghazan avec le grand khan empêchait Yahballāhā d'espérer une réponse favorable à la première alternative. Le catholicos ne partit pas, mais rentra en faveur auprès de Ghazan, trouva le moyen de rebâtir la résidence de Maragha, voyagea pour le gouvernement de son Église et obtint même que le souverain lui fît faire un nouveau sceau, identique à celui de Mangou-khan, disparu dans le pillage de 1297. Le fait qu'il obtint cette réplique prouve qu'il continuait à être regardé comme le chef officiel de tous les chrétiens. Vers la fin de sa vie, Ghazan avait été complètement gagné par le catholicos : en 1303, il le combla d'honneurs, lui donna son propre manteau, lui envoya un cheval de prix, un vase de cristal, des émaux de valeur. Mais Ghazan mourut à la Pentecôte de 1304. Oldjaïtou, fils d'Arghoun, qui lui succéda était un fils d'une chrétienne devenu musulman. Retenu par son oncle maternel, il ne se lança pas tout de suite dans la persécution; Yahballāhā ne put obtenir en 1306 que cessât la perception de la capitation, dont les chrétiens étaient frappés, mais en mai 1308, les ecclésiastiques en furent dispensés, et en 1309, après que l'ilkhan eut apprécié l'hospitalité du monastère de Maragha, l'exemption de la capitation fut acquise à tous les chrétiens d'Arbèles. C'en était trop pour les musulmans; ils prirent prétexte d'une dispute entre les chrétiens de cette ville et les habitants de la montagne, pour monter une affaire qui se termina par un massacre général des chrétiens d'Arbèles, où le catholicos lui-même faillit périr.

Yahballāhā ne devait mourir que le 13 novembre 1317. Ses dernières années furent tristes : l'affaire d'Arbèles l'avait rendu suspect à l'ilkhan, auprès de qui on l'avait représenté comme l'instigateur de l'attitude de révolte prise par les chrétiens, lorsque, prévoyant le massacre, ils s'étaient refusés à sortir de la citadelle où ils s'étaient enfermés. S'étant présenté à l'*ordou* en 1310, Yahballāhā ne put obtenir la conversation qu'il désirait, lui qui avait été choisi jadis comme le meilleur intermédiaire possible entre les princes régnants et l'Église nestorienne. Il était fondé à s'écrier dans son découragement : « Je suis las de servir les Mongols. » *Loc. cit.*, p. 298, extrait, p. 187.

Yahballāhā était doux et bienveillant : il entretint avec les représentants des autre Églises les meilleures relations. Barhébræus, mafrien des jacobites, fait son éloge en disant qu'il était un homme naturellement bon et craignant Dieu, et qu'il usa envers lui et les siens de la plus grande charité. *Chronicon ecclesiasticum*, t. III, col. 453. C'est ainsi qu'à la mort de Barhébraeus, laquelle arriva en 1286, au cours d'un voyage du mafrien à Maragha, Yahballāhā régla le deuil des diverses communautés chrétiennes de la ville à l'entière satisfaction des jacobites. *Ibid.*, col. 473-476. Cette tolérance, naturelle chez un Mongol éduqué en Chine, que Yahballāhā étendait aux missionnaires latins, comme on le verra au paragraphe suivant, ne devait pas plaire aux évêques nestoriens. Le dominicain Ricoldo de Montecroce, qui rencontra le catholicos à Bagdad en 1290, nous

fait entrevoir quelle était la situation. Laurent, *Peregrinationes Medii Ævi quatuor*, Leipzig, 1864, 131. Le biographe ne signale, en vérité, aucun différend entre le catholicos et ses évêques, à part la calomnie dont il fut victime au début de son pontificat, mais les évêques ne jouent aucun rôle dans cette biographie, d'où l'on peut inférer que le catholicos les tenait à distance.

Ce n'est pas toutefois le manque de cohésion entre les prélats nestoriens, qui amena au début du XIVe siècle le déclin de leur Église. Celle-ci fut surtout éprouvée par les vicissitudes de la politique. Dès 1286, la rupture entre Ghazan et son suzerain, Toghon Timour, petit-fils de Koubilaï, eut pour effet de raréfier les relations entre l'Église mère et ses colonies d'Asie centrale et de Chine. Les missionnaires cessèrent d'y affluer, alors qu'ils y étaient encore nécessaires, comme le disaient à Ṣaumā et à son disciple, partant pour l'ouest, les gouverneurs de Kuoseng : « Pourquoi abandonnez vous notre contrée et allez-vous en Occident? Nous nous donnons beaucoup de peine pour attirer ici de l'Occident des moines et des évêques, comment pouvons-nous vous laisser partir? » *Revue de l'Orient latin*, t. I, p. 585 sq., extrait, p. 19 sq. Pourtant la situation n'empira pas immédiatement en Chine, où le clergé continuait d'être exempt d'impôts et entretenu par l'État. où le bureau chargé de l'administration ecclésiastique fut même amplifié en 1315, pour être ramené il est vrai à son état primitif en 1320. G. Devéria, *Notes d'épigraphie mongole chinoise*, p. 395-399, 416 sq. En 1335, l'empereur s'occupe encore de fixer le rituel à suivre dans l'Église nestorienne où repose le corps de la mère des empereurs Mangou et Koubilaï, *ibid.*, p. 419 sq.: mais en 1337, les révoltes contre la dynastie mongole s'organisent dans diverses provinces et aboutissent en 1369 à l'avènement d'une nouvelle dynastie, celle des Ming. Tout ce que les Mongols avaient introduit ou favorisés fut balayé : avant la fin du XIVe siècle, pour la deuxième fois, le christianisme était annihilé en Chine.

L'effritement des chrétientés d'Asie centrale se produisit dans le même temps : les inscriptions funéraires de la province de Sémiriétchié ne descendent pas au delà de 1345 : les chrétientés de Pichpek et Tokmak, éprouvées par la peste en 1338 et 1339, furent détruites par la persécution et les conversions plus ou moins forcées à l'Islam. Au cimetière d'Almaliq l'inscription la plus récente est de 1372; un évangéliaire persan, pour le rit nestorien, fut encore copié à Samarkand, en 1374. E. Blochet, *Bibliothèque nationale, Catalogue des manuscrits persans*, t. I, p. 8, nonobstant l'observation rapportée par F. Nau, *Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVIII, 1913, p. 11. Toutefois, le zèle de Tamerlan en faveur de l'Islam dut accélérer la disparition des groupes nestoriens, même là où il ne porta pas la guerre et la destruction. En Perse et en Mésopotamie, où beaucoup de nestoriens périrent alors, l'anarchie qui prévalut sous les Djelaïrides et le fanatisme chiïte avaient déjà causé dans les chrétientés des pertes irréparables.

L'histoire de l'Église nestorienne au XIVe siècle nous échappe à peu près complètement. Nous savons tout juste comment fut élu Timothée II, successeur de Yahballāhā III, qui fut choisi en raison de sa connaissance des langues, comme le rapporte un de ses électeurs, Ébedjésus, métropolitain de Nisibe, dans sa collection canonique, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 569. Ébedjésus mourut en 1318 et la réunion du synode de Timothée est le dernier fait connu : après cette date s'ouvre une brèche de deux siècles, pour laquelle on ne peut proposer que sous réserves une série de catholicos, où les noms trouvés dans les listes sans garanties ne recouvrent pour nous aucune personnalité.

Et pourtant, au moment de sa plus grande expansion, sous Yahballāhā III qui en trente-six ans de pontificat avait consacré 75 évêques ou métropolites, l'Église nestorienne avait compté près de trente provinces. Les noms en sont rapportés dans un ordre un peu différent par Ébedjésus, donnant l'état de l'Église à la mort de Yahballāhā, A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *a*, p. 303 sq., trad., p. 141 sq., et par Amr, éd. Gismondi, p. 126, trad., p. 72 sq., qui donne une liste plus considérable. La première province, qu'on oublie souvent de mentionner, était celle de Séleucie, dont le catholicos était le titulaire, et qui s'étendait sur une bonne partie de la Babylonie. Après elle venaient les provinces d'ancienne création, contenues dans les limites de l'ancien empire sassanide : Gondišapor ou Élam, Nisibe, Bassorah, Mossoul, Arbèles, Beit Garmaï, Fars, Merv, Ḥolwan, Hérat. Des provinces de la diaspora, Ébedjésus mentionne seulement : Indes, Chine, Samarqand, Arménie (Amr : Bardaʿa), Damas, ajoutant que quatre provinces créées par Timothée Ier avaient disparu de son temps. Amr mentionne encore : Uršam (?), Édesse, Qutruba, qui est Socotra, Ray, Tabaristan (ou Ray et Tabaristan), Daylam (province au sud de la Caspienne), Turkestan (= pays des Turcs, à ne pas prendre dans l'acception actuelle de Turkestan russe ou chinois), Khalikh (en Hyrcanie, ou Balkh en lisant Ḥalaḥ), Ségestan (dans l'Afghanistan actuel), Khanbaliq et Faliq, Tangout (au nord du Thibet), Kachgar (dans le Turkestan chinois) et Nouaket (Ferghana?).

Voilà quelle a été l'Église que nous retrouverons au XVIe siècle, à peu près entièrement concentrée à l'est du Tigre, entre les lacs de Van et d'Ourmiah, n'ayant conservé de son ancienne extension que la chrétienté du Malabar et quelques groupements dans des centres d'échange, Édesse, Damas ou Jérusalem.

Sur Yahballaha III, cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age, Bio-bibliographie*, 2e éd., t. II, Paris, 1905-1907, col. 2297, s. v. Jabalaha; R. Hilgenfeld, *Jabalahæ III catholici nestoriani vita ex Slivæ Mossulani libro, qui inscribitur Turris, desumpta*, Leipzig, 1896; J. A. Montgomery, *History of Jaballaha III*, New-York, 1927; Sir E. A. W. Budge, *The monks of Kublai khân emperor of China*, Londres, 1928; J. Vosté, *Memra en l'honneur de Iahballaha III*, dans le *Muséon*, t. XLII, 1929, p. 168-176.

Il y a passablement à prendre pour cette période dans les relations des voyageurs occidentaux, surtout dans le récit de Marco Polo, très bon observateur, qui vécut en Chine de 1271 à 1288 et fut souvent le *missus dominicus* de Koubilaï, le « mouchard de confiance de Koubilaï », dit le P. Wieger, *Textes historiques*, t. III, s. l. et a., p. 1962. On trouvera tous les passages de Marco Polo sur les nestoriens s. v. *Cristianesimo*, dans la monumentale édition de L. F. Benedetto, *Marco Polo, Il Milione*, dans *Comitato geografico nazionale italiano*, pubblicazione n. 3, Florence, 1928, p. 265. Voir à la fin du paragraphe suivant l'indication des autres relations écrites par des missionnaires.

Sur les sièges métropolitains et épiscopaux : C. E. Bonin, *Note sur les anciennes chrétientés nestoriennes de l'Asie centrale*, dans *Journal asiatique*, sér. IXe, t. XV, 1900, p. 584-592; A. Mingana, *Early spread of christianity in central Asia and the Far East*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, t. IX, 1925, p. 318-330.

VII. Les papes et l'Église nestorienne au Moyen Age. — Le clergé franc était entré en relations, au cours du XIIe siècle, avec les représentants de toutes les Églises orientales, résidents ou pèlerins de Palestine et Syrie. Dès les premiers contacts, sur une terre où les chrétiens avaient été si durement opprimés par l'Islam, on pensa de part et d'autre à

un rapprochement; mais la prolongation de la vie commune, avec les petits conflits journaliers, empêcha un si beau dessein de se réaliser. L'échec définitif des croisades à la fin du siècle, la soudaine invasion des Tartares en Asie occidentale et en Europe, dans les premières années du XIIIe siècle, ramenèrent l'attention de Rome sur les possibilités d'union avec les Églises séparées d'Orient, et ce, précisément au moment où la naissance simultanée des deux grands ordres, franciscain et dominicain, dotait la papauté d'une nombreuse et ardente cohorte d'ouvriers évangéliques. En un clin d'œil, les missionnaires se portèrent dans toutes les directions : Maroc, Égypte, Palestine, Russie.

Le premier de ces religieux qui semble être entré en relations avec la hiérarchie nestorienne est le dominicain Guillaume de Montferrat. Nous ignorons à quel couvent d'Orient il appartenait, mais il dépendait du provincial Philippe, *prior ultramarinus*, qui résidait à Jérusalem et il lui avait communiqué à plusieurs reprises, dès avant la fin de 1236, que le catholicos, alors Sabrišoʿ V, lui avait promis de réaliser l'union : ... *promiserit, quod velit obedire et redire ad gremium Ecclesiæ et veritatis.* Lettre reproduite par Albéric de Trois-Fontaines, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, 1874, p. 964. L'apostolat de Guillaume avait donc atteint tout de suite un résultat important, puisqu'il avait dû partir pour l'Orient au « passage » du printemps 1235, comme chef d'un groupe envoyé par Grégoire IX, suivant une formule qui reviendra souvent dans les documents pontificaux du XIIIe siècle : *ad gentes quæ Jesum Christum Dominum non agnoscunt, et ad subversionis filios, qui sacrosanctæ romanæ Ecclesiæ non obediunt. Bullarium ordinis prædicatorum*, t. I, Rome, 1729, p. 58. Le catholicos, — *Iaketinus* d'Albéric est une corruption de *Jafyticus* = *Djatiliq*, équivalent en arabe de Mésopotamie du titre syriaque *qatūliqā* — ne se convertit pas, mais Philippe reçut à l'union un archevêque nestorien de Syrie, probablement le métropolite de Damas qui était venu en pèlerinage à Jérusalem, *loc. cit.* Le pape répondit au prélat réconcilié par une lettre du 29 juillet 1237, dans laquelle, après avoir rappelé la promesse du Christ à Pierre, il le félicite d'avoir retrouvé en l'Église romaine l'arche qui sauve, et l'encourage à ramener au bercail ses frères encore égarés. *Ibid.*, p. 97.

Nonobstant les difficultés de la papauté engagée dans la lutte contre l'empire, l'œuvre des missions progressait : le 22 mars 1244, Innocent IV accordait aux missionnaires des privilèges très étendus, en particulier la faculté de communiquer avec les chrétiens orientaux, nonobstant l'excommunication *latæ sententiæ* encourue par eux du fait de l'hérésie : *in verbis, officio et cibo secure cum eis communicare valeant. Bullarium...*, t. I, p. 136. La *communicatio in sacris* était ainsi autorisée, avec une restriction seulement pour les territoires soumis aux princes francs : *ita tamen quod ipsi fratres in ecclesiis illorum sitis in terra fidelium, divina non celebrent. Loc. cit.* Les mêmes facultés étaient concédées le 21 mars 1245 aux mineurs envoyés comme missionnaires, dont certains aussi étaient destinés à travailler chez les nestoriens. J. H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, t. I, Rome, 1759, p. 360.

Le pape, cependant, soucieux d'arrêter dans leur œuvre de dévastation les Tartares, qui occupaient alors la Hongrie, décida en ce même printemps 1245 d'envoyer en Orient quatre missions, dont deux à but politique confiées au franciscain Jean de Pian di Carpine, remplaçant, à ce qu'il semble, Laurent de Portugal et au dominicain lombard Ascelin ou Ezzelino. Ces ambassadeurs revinrent après avoir rencontré, l'un le grand khan Guyuk, l'autre le commandant des troupes mongoles de Perse, Bayĕunoyan. P. Pelliot, *Les Mongols et la papauté*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIII, 1923, p. 3-30 et t. XXIV, 1924, p. 262-335; extrait, p. 1-28 et 66-139. Les deux autres missions étaient plutôt de caractère ecclésiastique, le franciscain Dominique d'Aragon ayant été envoyé en Arménie et à l'Église de Byzance, E. Tisserant, *La légation en Orient du franciscain Dominique d'Aragon* (*1245-1247*); dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIV, 1924, p. 336-355, tandis que le dominicain André de Longjumeau était envoyé aux prélats jacobites et nestoriens. A. Rastoul, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 1677-1681. André rentra à Lyon sans avoir vu le catholicos, qui était toujours Sabrišoʿ V, dont les bonnes dispositions étaient connues, en raison sans doute des difficultés qu'il aurait éprouvées pour passer du territoire soumis aux Mongols à celui du calife de Bagdad, où se trouvait le catholicos. Après avoir rempli sa mission auprès du patriarche jacobite à Mardin et du mafrien à Mossoul, il se rendit toutefois à Tauriz pour y rencontrer un haut personnage de l'Église nestorienne, qui, revêtu seulement du titre de périodeute, jouait un rôle considérable, parce qu'il était devenu le conseiller de Guyuk après avoir été celui de sa mère. P. Pelliot, *loc. cit.*, p. 225-262, extrait, p. 29-66. Ce dignitaire s'appelait Rabban Simon, mais les Mongols le désignaient par le mot turc *ata*, qui signifie « père », d'où le nom de Rabban-ata, corrompu en Rabban-ara dans les registres pontificaux, nom sous lequel il a été connu jusqu'à ce que M. Pelliot lui ait pleinement rendu sa personnalité, *loc. cit.* Cet homme, que le grand khan avait envoyé avec l'armée opérant en Perse pour protéger les chrétiens contre les excès de la soldatesque, fut péniblement impressionné par l'excommunication qu'Innocent IV avait fulminée contre Frédéric II. En répondant au pape, Rabban Simon lui recommande l'indulgence et l'exhorte à l'union dans la prière; il lui envoie en plus d'un bâton pastoral en ivoire, un livre apporté par lui d'Asie centrale ou de Chine, et transmet une profession de foi signée par le métropolite de Nisibe, Išoʿyahb bar Malkon, deux autres métropolites et trois évêques. Cette profession avait peut-être été dictée par André de Longjumeau, elle est parfaitement orthodoxe du point de vue christologique. La lettre de Rabban Simon contient aussi une prière en faveur du métropolite nestorien de Jérusalem et des nestoriens qui habitaient à Antioche, Tripoli et Acre; ils avaient dû être molestés en quelque façon par le clergé latin ou les barons, et leur vieux compatriote demande au pape d'intervenir pour que cette fâcheuse situation prenne fin. Le patriarche jacobite avait fait une demande analogue en acceptant l'union de Rome, à savoir que la hiérarchie latine ne se superposât en aucune façon à la hiérarchie existante. André de Longjumeau, qui servit en Orient le pape et le roi de France avec une grande habileté, avait bien compris quel était le danger de conflit entre les deux hiérarchies et combien il risquait d'empêcher l'union : dès le 5 juin 1247, Innocent IV envoyait en Orient le franciscain Laurent d'Orte, avec la mission spéciale de soustraire les chrétiens orientaux, nestoriens compris, aux vexations des Latins. *Bullarium franciscanum*, t. I, p. 460 sq.

On en vint cependant, peu d'années après, à envisager la création d'une hiérarchie latine dans des territoires qui n'étaient pas soumis à la domination franque, et ce, semble-t-il, sur le conseil du même André de Longjumeau. C'est lui, en effet, qui signala à saint Louis, lorsqu'il le retrouva à Césarée de Palestine, en revenant de l'*ordou* du grand khan,

la fâcheuse situation de nombreux chrétiens, hérétiques à ramener à la foi catholique, vivant chez les Mongols dans une pénurie à peu près complète de prêtres qui pussent leur administrer les sacrements. Guillaume de Rubrouck se laissa dire dans le même temps que les évêques nestoriens visitaient rarement la Mongolie, « peut-être une seule fois en cinquante ans ». « Alors, ajoute-t-il, on fait ordonner prêtres tous les petits enfants mâles, même ceux qui sont encore au berceau, ce qui explique comment presque tous les hommes sont prêtres. » Éd. de Backer, p. 129. Quels prêtres! André de Longjumeau, qui avait insisté en 1247, n'étant allé que jusqu'à Tauriz, sur le danger d'une double hiérarchie, pensa lorsqu'il eut été plus avant en Asie centrale, que la pénurie de prêtres était un mal plus considérable. Voilà pourquoi, à la suggestion du roi de France, le pape prescrivit le 29 février 1253, par une lettre au légat Odon de Tusculum, de consacrer évêque une certaine proportion des religieux, franciscains et dominicains, que l'on enverrait dorénavant en mission dans le domaine du calife de Bagdad et au delà, donc chez les nestoriens. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*..., t. XIII, Rome, 1646, p. 702; cf. Pelliot, *op. cit.*, p. 267 sq., extrait, p. 71 sq..

Il ne semble pas que cet ordre ait reçu même un commencement d'exécution. Les premiers évêques latins en Mésopotamie et Asie majeure, qui nous soient connus, appartiennent aux années 1307-1330. Les trente-trois années qui suivirent la mort d'Innocent IV (1254-1287) virent se succéder dix papes sur le trône de saint Pierre : la rapidité de cette succession ne se prêtait pas à l'accomplissement de grands desseins et les missions en souffrirent, bien que l'unité de l'empire mongol sous Mangou-khan et Koubilaï ait été particulièrement favorable à la circulation des Occidentaux, commerçants ou missionnaires, comme on le voit, par exemple, par l'histoire des Polo. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que rien ne fût fait : les couvents d'ancienne création, comme celui de Tiflis, fondé au plus tard en 1240, continuaient d'être des centres de missionnaires itinérants, tandis que de nouveaux couvents se créaient en plein territoire nestorien, tels celui de Tauriz, avant 1280, et celui de Bagdad, avant 1290.

Les événements politiques amenèrent d'ailleurs, dans le dernier quart du siècle, un réveil de l'activité missionnaire. Les Mongols, après avoir porté au califat un coup définitif par la prise de Bagdad, se trouvaient en face de deux puissants royaumes musulmans, celui des Seldjoucides en Asie Mineure et celui des Mamelucks en Égypte. Pour les vaincre, ils songèrent à provoquer une intervention des Francs. L'alliance militaire que saint Louis avait tentée aux environs de 1250 fut désirée par Abagha d'abord, puis par son fils et deuxième successeur, Arghoun. Or celui-ci, ayant envoyé comme ambassadeur auprès des cours européennes le périodeute Rabban Ṣaumâ, ce dernier apporta à Rome, avec les lettres du monarque, une lettre du catholicos, Yahballâhâ III. Les cardinaux, qui reçurent Ṣaumâ pendant la vacance du siège, dans l'été de 1287, après avoir manifesté leur étonnement de ce qu'un moine chrétien consentit à servir un prince mongol, procédèrent à un sérieux examen de la foi professée par cet ambassadeur d'une nation redoutée. Ils ne firent pas d'objection à la formule christologique de Ṣaumâ, qui était pourtant ambiguë, « deux natures, deux hypostases, une personne » (M. Chabot traduit : « deux natures et deux personnes, un personnage », *Revue de l'Orient latin*, t. II, p. 94, extrait, p. 66). Mais, avertis qu'ils étaient sur la question de la procession du Saint-Esprit, à cause de la controverse avec les Grecs, ils le blâmèrent et le réfutèrent sur ce point. Il ne semble pas que Ṣaumâ ait été autorisé à célébrer les divins mystères pendant ce premier séjour à Rome, et il ne dit pas non plus qu'il ait célébré pendant son séjour en France, tandis qu'il dit la messe devant le roi d'Angleterre, et lui donna la sainte communion. *Ibid.*, p. 110, extrait, p. 82.

Mais lorsque l'envoyé d'Arghoun revint à Rome après l'élection de Nicolas IV, le pape l'autorisa à dire la messe en sa présence, et la curie s'intéressa à sa manière de célébrer. En outre, le dimanche des Rameaux, Ṣaumâ fit sa communion pascale des mains du pape. *Ibid.*, p. 115, extrait, p. 87. Il n'y a donc pas de doute qu'il fut regardé dès lors comme catholique, parce que l'on ne se rendait peut-être pas alors parfaitement compte à Rome de la foi des nestoriens, lesquels ne s'appelaient pas eux-mêmes de ce nom, préférant celui de « chrétiens orientaux ». Le symbole joint à la lettre du pape pour Yahballâhâ III est le symbole que Clément IV avait fait rédiger pour les Grecs, et que l'on appelle couramment la profession de foi de Michel Paléologue, il ne contient aucune addition relative à la doctrine christologique. Denzinger-Bannvart, *Enchirid.*, n. 461.

Encouragé sans doute par la lettre pontificale et les présents que Ṣaumâ lui rapporta de la part du Souverain Pontife, Yahballâhâ se montra plus que jamais bienveillant pour les missionnaires latins. C'étaient les mineurs que le pape lui recommandait dans la lettre du 13 avril 1288, mais il semble que le catholicos rencontra surtout des dominicains. Lorsqu'il descendit à Bagdad en 1290, il y trouva Ricoldo de Monte Croce, qui venait d'y arriver par le fleuve, venant de Mossoul. Ricoldo, suivant son usage, s'était mis aussitôt à prêcher dans les églises nestoriennes, et il avait été bien reçu jusqu'au moment où il avait appelé « Marie Mère de Dieu ». Ce seul mot l'avait fait expulser du temple qu'on avait aussitôt purifié par un lavage à l'eau de rose. Les nestoriens lui avaient cependant concédé de célébrer dans une de leurs églises, à condition qu'il ne prêchât pas. Mais Yahballâhâ III, étant arrivé sur les entrefaites, l'invita à parler devant lui, en présence des prélats et du clergé et, lui donnant pleinement raison, déclara que personnellement il n'était pas nestorien et ne suivait pas la doctrine de Nestorius. Vainqueur des théologiens locaux dans une discussion publique à quelques jours de là, Ricoldo reçut du catholicos l'autorisation de prêcher librement. Mais, comme celui-ci ne résidait pas habituellement à Bagdad, le clergé nestorien tint bon contre le missionnaire, si bien que beaucoup lui disaient adhérer à sa foi, qui n'osaient pas la confesser publiquement par crainte de la persécution. Laurent, *Peregrinationes*..., p. 130 sq.

Aussi Ricoldo semble-t-il s'être tourné dès lors plutôt vers les musulmans; pourtant, ce sont encore les chrétiens dissidents, qu'il avait en vue lorsqu'à la fin de son séjour en Mésopotamie il formulait des règles d'apostolat, dignes d'être prises pour directives, aujourd'hui encore : « 1° Il ne faut pas prêcher la foi ou discuter avec les étrangers par interprètes;... ils ne savent pas exprimer les choses de la foi. Ils n'osent pas non plus avouer leur ignorance et commettent de grandes confusions... Il faut donc que les religieux sachent bien les langues... 2° Les frères doivent être solidement instruits sur le texte des Écritures... Les chrétiens orientaux connaissent le texte de l'Ancien et du Nouveau Testament... 3° Il faut bien connaître les doctrines et les arguments des différentes sectes, et distinguer si elles errent sur des points fondamentaux. Souvent des religieux discutent inutilement les questions de rites, alors qu'il s'agit de ramener les hérétiques à l'unité de la foi

et non à l'unité de la liturgie. La foi doit être catholique, c'est-à-dire de tous les chrétiens et non la foi des Francs ou des Chaldéens. 4° Pour chaque secte il faut discuter avec les chefs. Les inférieurs et les simples se convertissent et ne persévèrent pas. Ils suivent au contraire facilement leurs évêques et les principaux d'entre eux. Dans l'exposition de la doctrine, il faut aussi commencer par les choses les plus faciles. Les Orientaux posent de préférence des questions sur les points ardus de notre foi. Il ne faut pas se hâter de leur répondre en ces matières. On doit aussi leur parler avec respect et humilité... Quand les nôtres s'enorgueillissent, ils nous méprisent, nous et notre doctrine. » Traduction du P. Mandonnet, *Fra Ricodo de Monte-Croce*, dans *Revue biblique*, t. II, 1893, p. 602 sq.

Cependant les relations entre le pape et le catholicos continuaient : lorsque Jean de Montecorvino repartit pour l'Orient en 1289, il portait à Yahballāhā, dont il avait fait l'éloge au pape, une lettre de Nicolas IV. Le catholicos ne manquait pas de son côté, chaque fois que l'ilkhan envoyait des ambassadeurs en Occident, de leur confier quelque missive pour le souverain pontife. Se trouvant auprès de Ghazan, en juillet 1302, Yahballāhā remit au chrétien Saʿad ad-din, le Sabadinus des documents latins, une lettre de créance, qui nous est parvenue en original. *Académie des Inscription et Belles-Lettres*, *Comptes rendus*, 1922, p. 235. Le catholicos, n'ayant pas d'affaires importantes à traiter, chargea l'ambassadeur de dire de vive voix au Saint-Père tout ce qui pourrait l'intéresser; il n'y avait pas lieu dans une lettre de ce genre à grande profession de foi, mais on y voit clairement, sous l'hyperbole de mise dans le style des chancelleries orientales, combien sincèrement Yahballāhā désirait l'union. Il appelle le pontife de Rome « celui en qui on a confiance au sujet des mystères théologiques »; il souhaite « que Dieu étende sur toutes les créatures l'ombre de Sa Sainteté, et qu'Il réunisse les baptisés par l'abondance de ses grâces. »

La lettre de Yahballāhā III à Benoît XI, connue en traduction latine depuis Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, t. XIII, Rome, 1646, an. 1304, n. 23, et dont j'ai retrouvé l'original aux Archives du Vatican, manifeste encore mieux, par les circonstances dans lesquelles elle fut écrite, la cordialité des relations entretenues par le catholicos avec les missionnaires latins et le pontife romain. Cette lettre fut écrite le lundi de la Pentecôte, 18 mai 1304, de Maragha, où Yahballāhā était rentré l'avant-veille. Le jour de la fête, il avait sans doute reçu après la messe, comme c'est l'usage dans toutes les églises d'Orient, ses amis empressés à le saluer. Parmi ceux-ci était venu un dominicain, peut-être le supérieur du couvent local, Jacques d'Arles-sur-Tech, qui lui avait annoncé l'élection du nouveau pape, le dominicain Nicolas Boccassini On comprend que Rabban Jacques, comme l'appelle Yahballāhā, désirât porter à l'ancien maître général des frères prêcheurs une lettre et une profession de foi du catholicos nestorien. Il démontrerait ainsi au souverain pontife l'utilité des missions en Orient et pourrait peut-être obtenir de lui quelque nouveau privilège pour les missionnaires.

Toutefois, cette bienveillance personnelle de Yahballāhā ne doit point faire illusion sur les dispositions du clergé nestorien, qui ne cessa jamais de résister aux tentatives des missionnaires latins pour le gagner. Lorsque Jean de Montecorvino fut arrivé en Chine, c'est aux nestoriens qu'il s'adressa tout d'abord dans sa prédication, et il obtint quelque succès, puisqu'il convertit l'Ongüt Georges, roi des Ouryanghéens, avec une partie de son peuple. Jean avait bien compris l'importance de la question linguistique, il prêchait en mongol et avait traduit une partie de la sainte Écriture, tout le Nouveau Testament et le Psautier. Bien plus, il projetait d'accord avec le roi, de traduire le bréviaire afin que l'office pût être chanté dans toute l'étendue de son royaume, chose importante en face des lamaseries et bonzeries où il y avait des prières continuelles. Il célébrait déjà la messe en mongol, lorsqu'il se trouvait dans l'église que le roi converti avait fait construire : ...*co vivente in ecclesia celebrabatur missa secundum ritum latinum in littera et lingua illa* (*tartarica*) *tam verba canonis quam præfationes.* A. C. Moule, *Documents relating to the mission of the Minor Friars to China in the thirteenth and fourteenth centuries*, dans *The journal of the royal asiatic society*, 1914, p. 551. Cela ne fit sans doute que provoquer un redoublement d'opposition de la part des prêtres nestoriens, qui célébraient dans une langue incomprise des indigènes, et tenaient d'autant plus à leurs cérémonies traditionnelles qu'ils avaient eu plus de mal à les apprendre, et qu'elles représentaient à peu près tout ce qu'ils savaient de plus que leurs fidèles en fait de religion. Lorsque Georges mourut, ses frères eurent tôt fait de ramener ses anciens sujets au nestorianisme, en l'absence de Montecorvino, qui ne pouvait quitter la cour du grand khan. A Khanbaliq même, il semble qu'il ait eu bien peu de succès aussi auprès des chrétiens dissidents, sauf une colonie de marchands alains qui étaitencore fidèle à son souvenir en 1337; le fait que Jean de Montecorvino resta onze ans, sans pouvoir se confesser, prouve qu'il n'avait converti aucun prêtre. C'est auprès des païens surtout qu'il exerça son ministère; c'est pourquoi l'envoi de sept évêques chargés de le sacrer archevêque de Khanbaliq, en devenant ses suffragants, ne relève plus de l'histoire de l'Église nestorienne.

Yahballāhā était mort lorsque Jean XXII, appliquant à la Perse la mesure prise en 1307 pour la Chine par Clément V, créa l'archevêché de Soultaniyeh, confié avec six sièges suffragants à l'ordre dominicain par bulle du 1er avril 1318. Texte publié par C. Eubel, *Die während des 14. Jahrhunderts im Missiongebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bisthümer*, dans *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom...* hrsg. von. S. Ehses, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 191-195. Les évêchés en pays nestorien étaient Tauriz (évêque à partir de 1329), Maragha (1320), Diagorgana ou Djordjan (1327), Quilon, au sud de l'Inde (1329), Semiscanta, qui est Samarqand ou Meched(1329). Almaliq, au sud du lac Baïkal, eut de 1338 à 1342 un évêque franciscain, qui dépendait de Khanbaliq, Bassorah eut un évêque du même ordre en 1363. Plusieurs des titulaires de ces sièges ne prirent jamais possession : au commencement du XVe siècle, il ne restait d'évêques latins qu'à Soultaniyeh et Tauriz; un nouvel évêché fut créé à Salmas en 1402; les listes de ces sièges se terminent respectivement en 1425, 1450 et 1460.

L. Cahun a écrit : « L'Église latine contribua par son zèle à la ruine du christianisme chez les Turcs. Le nestorianisme, implanté depuis des siècles, avait eu le temps de prendre racine; il tenait au sol comme une plante nationale, indigène; le catholicisme romain n'était qu'une religion d'étrangers. Le Turc chrétien converti par un missionnaire latin entrait dans le giron de l'Église universelle, mais il sortait de l'union nationale; c'était un déserteur... Le nestorianisme, abandonné à lui-même, aurait peut-être survécu; l'immixtion d'étrangers lui fut également funeste auprès des Turcs et auprès des Chinois. » *Introduction à l'histoire de l'Asie*, Paris, 1896, p. 408 sq. Il ne semble pas que les missionnaires latins aient à porter une

aussi lourde responsabilité. Le christianisme fut déraciné en Chine par haine de la dynastie des Yuan et non des Latins; il disparut en Haute-Asie, lorsque « Timour supprimait les Mongols au nom de l'apôtre Mohammed », *ibid.*, p. 479. Dans les régions montagneuses et pauvres où les chrétiens purent subsister sans trop attirer la cupidité des musulmans, l'Église nestorienne survécut et les missionnaires de l'Occident qui n'en disparurent guère que pendant un siècle, au moment où les Turcs prenaient Constantinople et menaçaient l'Europe, y reparurent bientôt pour y rétablir de façon durable l'union à Rome.

Les sources de ce paragraphe se trouvent indiquées sous les différents noms de lieux et de personnes dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen âge; Topo-bibliographie*, Montbéliard, 1894-1903; *Bio-bibliographie*, Paris, 1903-1907. Bibliographie des sources par ordre chronologique dans R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. IV, *Asiatische Missionsliteratur, 1245-1599*, Aix-la-Chapelle, 1928 (ouvrage soigné, où manque cependant l'indication des articles de la *Revue de l'Orient chrétien*, qui ont ajouté beaucoup de nouveau). La plupart des lettres pontificales ont été publiées par Raynaldi, reproduites dans les bullaires franciscain et dominicain, ainsi que dans l'appendice de M. Chabot à son *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III...*, dans *Revue de l'Orient latin*, t. II, p. 566-640, extrait p. 185-257. La première lettre de Yahballaha se trouve avec celle de Raban-ata dans S. Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 1-8.

Parmi les travaux récents, on peut citer : G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, t. I-IV, Quaracchi, 1906-1923 (les informations qui concernent la période 1215-1345, sont éparses, sous les noms des religieux employés comme missionnaires); *San Domenico nell'appostolato de' suoi figli in Oriente (periodo de secoli XIII e XIV)*, dans *Miscellanea domenicana in memoriam VII anni sæcularis ab obitu sancti patris Dominici*, Rome, 1923, p. 206-221; B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, dans *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Habelschwerdt, 1924; H. Cordier, *Histoire générale de la Chine...*, c. XXII, *Les Mongols : Missionnaires et voyageurs étrangers*, t. II, Paris, 1920, p. 368-432; L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1907, p. 219-221, 268-286, 311-3; P. Pelliot, *Mongols et papes aux XIIIe et XIVe siècles*, lu dans la séance publique annuelle des cinq académies du mercredi 25 octobre 1922; A. van den Wyngaert, *Jean de Mont-Corvin, O. F. M., premier évêque de Khanbaliq (Pe-King)*, Lille, 1924.

VIII. L'Église chaldéenne catholique. — 1° *L'union des nestoriens de Chypre.* — Chypre a joué pendant tout le Moyen Age un rôle très spécial : isolée par la mer d'un continent où se battaient des peuples qui n'étaient pas marins, Arabes, Turcs et Mongols, elle resta de 1192 à 1489 sous le gouvernement d'une dynastie d'origine française, il est vrai, mais profondément levantinisée et même orientalisée par plusieurs alliances grecques et arméniennes. Chypre fut un asile pour beaucoup de chrétiens orientaux fuyant les zones de combat, en même temps qu'une place d'armes où les Francs pouvaient se regrouper en sûreté après un échec ou avant une attaque.

Les nestoriens formaient à Nicosie une colonie, groupée autour d'un évêque, suffragant du métropolite de Tarse. Dès 1222, l'attention de Rome avait été attirée sur les chrétiens dissidents, qui résidaient en Chypre. Une bulle d'Honorius III, en date du 12 février de cette année-là, prescrit au patriarche de Jérusalem, à l'archevêque de Césarée et à l'évêque de Bethléem, ses envoyés dans l'île, de ramener les dissidents à l'obédience de l'archevêque latin de Nicosie et de ses suffragants, en les frappant au besoin de censures. P. Pressutti, *Regesta Honorii papæ III*, t. II, Rome, 1895, p. 35, n. 3750. L'entreprise n'eut guère de succès : les laïcs grecs et syriens firent une violente opposition aux membres du clergé, qui manifestaient une certaine propension à l'union, et les privèrent de la jouissance des revenus attachés à leurs charges. Urbain IV dut intervenir le 23 janvier 1263 par une lettre au baile de Chypre, J. Hackett *A history of the orthodox Church of Cyprus...*, Londres, 1901, p. 531 sq. Soixante ans plus tard, comme il restait des nestoriens dans l'île, Jean XXII enjoignit au patriarche de Jérusalem, le 1er octobre 1326, d'extirper les hérésies nestorienne et jacobite, en laissant d'ailleurs à sa prudence le choix des moyens à employer. *Ibid.*, p. 532. Nous ne savons pas ce qui fut fait, mais, en 1340, Élie, archevêque de Nicosie, ayant réuni avec les dignitaires latins de l'île les chefs des différentes Églises et des interprètes qualifiés, publia une profession de foi, dont voici les considérants et la conclusion :

Quoniam in regno Cypri, in singulis civitatibus et diœcesibus, permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide, sicut experimento didicimus, varios ritus et mores, qui a suis episcopis et præsulibus, juxta diversitates rituum et linguarum, verbo instituendi sunt pariter et exemplo;... decrevimus fidei professionem explicite declarare... Præscriptam igitur purissimam... fidei veritatem... ab universis et singulis regni Cypri, cujuscumque nationis existant firmiter teneri... præcipimus et mandamus, si omnipotentis Dei et sacrosanctæ romanae Ecclesiæ, necnon sanctissimi domini nostri domini Benedicti papæ XII, cupiunt effugere ultionem. Per hoc autem non intendimus inhibere Græcis episcopis, et eorum subditis, quin ritus suos fidei catholicæ non adversos sequantur, juxta compositionem a felicis recordationis domino Alexandro romano pontifice in regno Cypri inter Latinos et Græcos editam et diutius observatam. Mansi, *Concil.*, t. XXVI, col. 372-375.

L'acceptation était-elle vraiment aussi spontanée que le déclare Élie : *Memorati... præmissarum aliarum nationum majores, pro se et subditis suis,... clare et explicite recognoverunt,... et spontanea voluntate, omni timore semoto, et quacumque coactione cessante, humili professione confessi sunt...? Ibid.*, col. 375 sq. Ils devaient avoir fait profession de la foi catholique, ces nestoriens qu'Étienne de Lusignan vit, encadrés par les Éthiopiens et les « jacobites » syriens, dans le cortège d'une procession du Saint-Sacrement. J. Hackett, *op. cit.*, p. 530. Leur rite devait être reconnu, comme celui des Grecs, seul mentionné dans la constitution ci-dessus, sans toutefois que leur office ait jamais été célébré en grec, comme l'a cru le voyageur Jacques de Vérone, qui passait là en 1335. R. Röhricht, *Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone*, dans *Revue de l'Orient latin*, t. III, 1895, p. 178.

Toutefois, c'est seulement en 1445 que l'union définitive est enregistrée dans un document officiel de l'Église romaine, la bulle promulguée par Eugène IV, après que le métropolite des nestoriens, Timothée, eut professé la foi catholique, d'abord à Chypre devant le dominicain André, archevêque de Colosses (= Rhodes), puis au Latran, dans la session conciliaire du 7 août 1445. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII *b*, p. 1106. Le pape déclare qu'on devra être dorénavant attentif à ne plus traiter d'hérétiques ces Syriens revenus du nestorianisme, auxquels sera réservé le nom de « Chaldéens » : *quod nemo prædictos Chaldæorum metropolita met Maronitarum episcopum, eorumque clericos et populos, neque ex populo et clero quempiam de cetero audeat hereticos appellare, aut Chaldæos de cetero nestorianos nominare præsumat.* [Hardouin], *Acta conciliorum et epistolæ decretales*, t. IX, Paris, 1714, col. 1043.

L'histoire de la colonie chaldéenne de Chypre à partir de cette date est peu connue. En 1450, une partie des néo-convertis était retournée à l'hérésie,

comme il appert d'un bref de Nicolas V à l'archevêque de Nicosie. J. Hackett, *A history...*, p. 533. En 1472, la juridiction des évêques des Églises unies fut rognée, réduite à la seule ville de leur résidence, à la suite sans doute d'un de ces conflits qu'il faut toujours attendre, là ou deux juridictions se juxtaposent sur un même territoire. Bulle de Sixte IV publiée par L. de Mas-Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, t. III, Paris, 1855, p. 325-330. Quelques années plus tard, le 16 février 1489, la république de Venise se substituait aux Lusignan dans le gouvernement de l'île : les Églises orientales unies disparurent bientôt par suite de la rigide politique de latinisation appliquée par la Sérénissime.

2° *Missionnaires latins et nestoriens aux Indes.* — Les religieux franciscains et dominicains, qui devaient travailler en Perse à l'union des nestoriens, les retrouvèrent aux Indes. Bien que la route de terre fût plus rapide pour communiquer avec l'Extrême-Orient, la voie de mer était parfois la seule ouverte. Ainsi en fut-il dans les années qui précèdent la mort de Koubilaï par suite de la guerre en Transoxiane. Les Polo rentrant de Chine, Jean de Montecorvino y allant, furent contraints de la suivre en 1292. Les nestoriens avaient sur plusieurs points de la côte des colonies assez prospères, où leurs marchands se rencontraient avec les Européens. C'est probablement l'importance de la colonie nestorienne à Meilapore, auprès du tombeau de l'apôtre saint Thomas, qui conduisit Jean de Montecorvino à y demeurer pendant treize mois, mais lors qu'il parle de cent personnes baptisées par lui, on doit penser qu'il s'agit de païens. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, Quaracchi, 1929, p. 345.

Un autre point de l'Inde fréquenté par les missionnaires était la ville de Tana, site de Bombay-Salsette, qui était dès lors un grand centre de commerce. Les franciscains y eurent un couvent de 1320 (?) à 1390, selon les statistiques publiées par G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, t. II, Quaracchi, 1913, p. 166. C'est chez des nestoriens qu'étaient descendus à Tana les quatre franciscains, qui y furent martyrisés par les musulmans le 9 avril 1321.

A Quilon, autre centre commercial sur la côte du Malabar, important pour le commerce du poivre, qui y était concentré, il y avait une nombreuse communauté de nestoriens. Lorsque le dominicain Jourdain de Séverac en eut été nommé évêque par bulle du 9 août 1329, Jean XXII adressa, le 8 avril 1330, *Domino Nastarinorum et christianis nastarinis de Columbo* un exemplaire de sa lettre, *Votis zelamur*, les engageant à bien recevoir les missionnaires :

Attendentes quod per tam longas maris terræque distantias præfatus episcopus et fratres, non absque magnis laboribus, pro sola cooperatione divinorum obsequiorum ad partes istas accedunt, quos benigne recipientes et caritative tractantes sacris instructionibus, quas in doctrina catholicæ fidei vos facient, vestrarum mentium aures præbeatis devotius, animosque vestros, quorumlibet schismatum pulsis erroribus, unitati catholicæ fidei et sanctorum patrum auctoritatibus in omnibus coaptetis. A. Mercati, *Monumenta vaticana veterem diœcesim Columbensem (Quilon) et eiusdem primum episcopum Iordanum Catalani O. P. respicientia...*, Rome, 1923, p. 28 sq.

Nous ignorons quel fut le succès de la mission dominicaine de Quilon, mais il y avait encore une Église latine dans cette ville, lorsque Jean de Marignolli y passa vers 1347. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, p. 531.

Il est possible qu'il y ait eu jusqu'à la fin du XIVe siècle des arrivées de missionnaires latins dans l'Inde; la marche vers l'Ouest des armées de Tamerlan (1398-1405) semble avoir interrompu définitivement la circulation jusqu'alors assez intense entre la mer Noire et le golfe Persique. Lorsque les missionnaires latins se rendirent de nouveau aux Indes, ils y arrivèrent par la route des Portugais, celle qui passe au sud de l'Afrique. Mais, tandis que les relations devenaient régulières entre l'Europe et les Indes par le cap de Bonne-Espérance, elles devenaient de plus en plus rares et difficiles entre le catholicos nestorien, confiné au nord de la Mésopotamie et cette partie de sa chrétienté. C'est pourquoi l'histoire ultérieure des chrétiens de Saint-Thomas, leurs relations avec les missionnaires latins sous le régime portugais, leur passage brusque, au milieu du XVIIe siècle, du nestorianisme au monophysisme, la nouvelle organisation des Églises catholiques de rit oriental aux Indes, seront exposés dans un article spécial, sous le titre SYRO-MALABARE (*Église*).

En plus des ouvrages cités, voir W. Germann, *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh, 1877, p. 168-225; G. M. Rae, *The syrian Church in India*, Édimbourg et Londres, 1892, p. 187-197.

3° *Première réunion des Chaldéens de Mésopotamie* (1551-1662). — Contrairement à tous les usages et canons ecclésiastiques, le catholicosat nestorien était devenu héréditaire, d'oncle à neveu ou cousin, depuis 1450, par décret du catholicos Simon IV. A la mort de Simon VII Bar Māmā, en 1551, une partie de la « nation » nestorienne refusa d'accepter le neveu auquel revenait le siège, Simon VIII Denḥā. Une assemblée du clergé et des fidèles protestataires se réunit à Mossoul, sous la présidence de trois évêques, qui penchaient pour l'union avec Rome. Les votes se portèrent sur le supérieur du couvent de Rabban Hormizd, près Alkoche, Sulāqā ou Su'ud (= « Ascension »), fils de Daniel, alors âgé de quarante ans. Soixante-dix délégués de cette assemblée l'accompagnèrent jusqu'à Jérusalem, afin d'obtenir en sa faveur les lettres du custode de Terre sainte, qui était alors commissaire du Saint-Siège pour l'Orient. L. Lemmens, *Relationes nationem Chaldæorum inter et custodiam Terræ sanctæ (1551-1629)*, dans *Archivum franscicanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 18. Trois laïcs furent chargés d'accompagner Sulāqā, devenu Simon-Sulāqā, portant une lettre de l'assemblée de Mossoul et une des soixante-dix délégués venus à Jérusalem, mais il n'en restait qu'un lorsque Sulāqā parvint à Rome, le 18 novembre 1552. L'affaire fut présentée en consistoire par le cardinal Maffeo le 18 février 1553, puis reprise dans le consistoire du 20; le même jour Sulāqā émettait sa profession de foi, qui fut reconnue orthodoxe. Enfin le pallium lui fut assigné et remis au Vatican, le 28 avril de la même année. W. Van Gulik, *Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III*, dans *Oriens christianus*, t. IV, 1904, p. 261-277. Sulāqā, avant de regagner l'Orient avec le titre de patriarche chaldéen, demanda au souverain pontife d'envoyer avec lui deux missionnaires qualifiés, qui l'aideraient à instruire ceux qui se rangeraient sous sa houlette dans la véritable foi romaine. Le pape fit choix de deux dominicains maltais, à qui leur langue maternelle facilitait le maniement de la langue arabe, Ambroise de Buttigieg, qui fut créé évêque titulaire d'Avara le 5 mai 1553, et un de ses parents, Antonin de Zahra. Le nouveau patriarche prit la route de terre par Venise, Constantinople, l'Asie Mineure. J. Vosté, *Missio duorum fratrum Melitensium O. P. in Orientem sæc. XVI et relatio, nunc primum edita, eorum quæ in istis regionibus gesserunt*, dans *Analecta*

Ordinis prædicatorum, t. XXXIII, 1925, p. 261-278. Sulāqā fixa sa résidence en territoire turc, à Diarbékir, où il était arrivé le 12 novembre 1553. Mais le parti de Simon Denḥā agit par ruse pour se débarrasser de lui; il fut appelé auprès du pacha d'Amadiah et mis en prison. Quarante jours après, il finissait sa vie par le martyre, noyé en cachette, au début de 1555.

Le parti catholique ne perdit pas courage : un nouveau patriarche fut élu en la personne d''Abdišo', évêque de Djézirel Ibn Omar, un des cinq prélats que Sulāqā avait eu le temps de consacrer. Il lui fut impossible de partir immédiatement pour Rome, et l'on ne voit pas qu'il ait envoyé quelqu'un pour présenter une demande de confirmation; c'est seulement en 1561 qu'il se mit en route : le bref qui le délie du lien de l'Église de Djézireh et le confirme comme patriarche est du 17 avril 1562. S. Giamil, *op. cit.*, p. 31-44. On voit encore à la bibliothèque du Vatican la copie autographe d'une profession de foi qu'il fit en syriaque, traduction à ce qu'il semble, d'un original latin. *Ibid.*, p. 41-58. Après avoir reçu le pallium le 4 mai 1562 et promis de recevoir les décisions du concile de Trente, auquel il ne pouvait pas assister, parce que son Église ne pouvait rester sans gardien, *ibid.*, p. 63-67, il reprit le chemin de l'Orient. Il n'était pas accompagné d'un conseiller latin, comme il aurait aimé de l'être à l'exemple de Sulāqā, parce que le pape n'avait pu trouver sur place quelqu'un qui fût qualifié pour la prédication en syriaque, mais Pie IV ne négligea pas pour autant les intérêts spirituels des Chaldéens : il écrivit à l'évêque dominicain de Nakhitchévan, Nicolas Freid, afin qu'il voulût bien choisir dans le personnel de sa mission et envoyer au patriarche le prédicateur désiré. Lettre du 23 juillet 1562, *ibid.*, p. 68 sq.

On voit par ces détails combien l'union des Chaldéens était sincère; ils y furent fidèles, nonobstant les persécutions dont ils furent l'objet de la part des nestoriens, qui avaient l'appui des chefs kurdes, et malgré aussi les difficultés que le patriarche éprouva aux Indes, où les Portugais latinisants entravèrent sa tentative d'organiser une hiérarchie chaldéenne unie. J. Vosté, *loc. cit.*, p. 269. C'est sous le pontificat d'Abdišo' IV que fut envoyé en Orient comme visiteur apostolique l'Éthiopien Jean-Baptiste, ancien supérieur de l'hospice Santo-Stefano degli Abissini, à Rome, consacré ensuite évêque des Éthiopiens résidant en Chypre; mais nous ne savons pas si le délégué pontifical arriva jusqu'à Mossoul, ayant seulement la lettre par laquelle le pape annonce au patriarche chaldéen son départ, 23 février 1565. S. Giamil, *loc. cit.*, p. 69-71; réponse du patriarche (?) p. 490-492. Les lettres relatives à cette mission ont été publiées à nouveau, d'après une autre copie, par P. Dib, *Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIX, 1914, p. 24-32, 266-277. Les termes de la lettre au patriarche chaldéen méritent d'être rapportées, elles montrent combien on se résignait difficilement à laisser aux Chaldéens unis l'usage de leur rit, au moment où l'on travaillait si fort pour l'unification des liturgies en Occident, peut-être aussi sous l'impression des difficultés que la différence des rits avait suscitées aux Indes.

Debebis... omnem operam dare... ut fides eorum, quibus præes, fidei sanctæ Romanæ, Catholicæ et Apostolicæ Ecclesiæ plane congruat, nec ulla in re, quæ quidem ad salutem necessaria sit, discrepet. Nam quod ad ritus, et ceremonias attinet, et valde deceret, tametsi optandum esset ipsas quoque congruere, tamen passuri sumus consuetudines vos, et vestros ritus antiquos, qui quidem fuerint probabiles, retinere, dummodo in sacramentis, et aliis rebus ad fidem pertinentibus, ad salutem necessariis, Ecclesiam, ut diximus, romanam, omnium Christi fidelium matrem, et magistram sequamini. *Ibid.*, p. 270.

Abdišo' ayant vécu à Séert, dans le couvent de Saint-Jacques le reclus, y mourut en 1567. Le siège fut géré ensuite pendant onze ans par le plus ancien des évêques, Yahballāhā (les sources latines donnent Aatalla = Aytallāhā), évêque de Djézireh; on ne put procéder à l'élection qu'en 1578, dans l'impossibilité où l'on était mis par les nestoriens et les autorités turques de réunir le collège électoral. Yahballāhā IV, qui était déjà vieux au moment de son élection, mourut à la fin de 1580, sans avoir pu envoyer sa profession de foi à Rome. S. Giamil, *op. cit.*, p. XXXIV. Il eut pour successeur l'évêque de Gélu, Séert et Salmas, Simon Denḥā, qui s'était converti depuis peu du nestorianisme avec tout son troupeau. Élie, métropolite de Diarbékir, qui avait été l'auteur de cette conversion, fut choisi comme procureur par le synode électoral, pour aller à Rome demander en faveur du nouveau patriarche la confirmation de son élection et le pallium. Lettre du synode au pape, *ibid.*, p. 88-90; exposé du procureur au cardinal Caraffa, p. 90-97. Toujours en butte aux contradictions des nestoriens, qui avaient l'oreille des autorités turques, le patriarche fixa sa résidence au monastère de Saint-Jean, près de Salmas, en Perse, où s'était tenu le synode électoral.

Le métropolite Élie étant mort au Liban, lorsqu'il revenait de Rome, en 1582, le patriarche ne put recevoir de suite la confirmation de son élection; en janvier 1584, cependant, Léonard Abel, archevêque de Sidon, qui avait été envoyé en Orient par Grégoire XIII pour confirmer les chefs des Églises orientales unies, leur porter les décrets du concile de Trente et leur faire adopter le nouveau calendrier, entra en relations avec un envoyé du patriarche chaldéen, Jacques, prieur du monastère de Séert. Léonard Abel aurait bien voulu que le patriarche fît une partie du chemin pour le rencontrer, mais il y avait guerre entre la Turquie et la Perse; en outre, le potentat kurde local, Zayn al-bak, ne permettait pas au patriarche de quitter son territoire. Il fallut donc envoyer à celui-ci la copie de la profession de foi que son procureur, le métropolite Élie, avait signée à Rome. L'exemplaire signé fut remis à Léonard Abel l'année suivante, janvier 1585, par le nouveau métropolite de Diarbékir, Joseph Élie, accompagné d'Isa, neveu du patriarche. Ceux-ci repartirent vers le patriarche, porteurs des bulles et du pallium, en avril 1585, ayant reçu pendant les mois de leur séjour à Alep, auprès du délégué pontifical, un supplément d'instruction théologique. Les habitants de Diarbékir, qui étaient foncièrement attachés à l'Église catholique, envoyèrent alors à Rome, pour bien s'y pénétrer de la doctrine catholique, un prêtre, un diacre et un clerc. Relation de Léonard Abel dans Baluze, *Miscellanea...*, éd. de Mansi, t. IV, Lucques, 1764, p. 154-156; réimprimée par S. Giamil, *op. cit.*, p. 115-122.

A la mort de Simon IX, on appliqua le système de la succession héréditaire. Simon X, élu en 1600, signa le 28 juillet 1619 une profession de foi, qu'il fit parvenir au souverain pontife, en annonçant qu'il allait se rendre à Rome en compagnie du franciscain Thomas Obicini, de Novare. Cette information, donnée sans référence par J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis...*, t. III *b*, p. 622, a été répétée telle quelle par tous les historiens de l'Église chaldéenne. Mais aucun n'a remarqué que Simon X avait déjà envoyé à Rome, avant cette date, par l'intermédiaire du métropolite de Diarbékir, Timothée, un libelle de foi, qui n'avait pas donné satisfaction. C'est cepen-

dant ce qui lui valut une lettre de Paul V, du 29 juin 1617, adressée *Venerabili fratri Simoni patriarchæ Assyriorum orientalium.* S. Giamil. qui a reproduit ce document (p. 190 sq.), a supposé qu'il était adressé au catholicos Élie IX, qui avant son élection aurait été appelé Simon. *Ibid.*, n. 1. Mais le catholicos précédent, Élie VIII, n'était mort que le 26 mai, et son décès ne pouvait être connu à Rome à la fin de juin. D'ailleurs, dans une lettre écrite le même jour au Frère Thomas de Novare, au sujet du synode tenu par Élie VIII, le pape parle de lui comme d'un personnage vivant : *a venerabili fratre Elia Babilonis patriarcha habita. Ibid.*, p. 191. En outre, la curie employait alors des titres différents pour les deux prélats, qui se partageaient l'autorité sur les Chaldéens, nestoriens et catholiques, qualifiant le successeur de Sulāqā « patriarche des Assyriens orientaux » et celui de Simon bar Māmā « patriarche de Babylone ».

Ces observations auraient dû préserver Giamil de l'erreur où il est tombé : il n'est pas douteux que la lettre *Venerabili Simoni* a été adressée à Simon X; nous en avons la preuve dans un fragment d'un rapport écrit à la suite de sa mission en Chaldée par celui qui était chargé de la porter, Thomas de Novare. C'est une partie seulement de cette relation qui est parvenue entre nos mains dans deux feuillets, que nous avons trouvés pliés en quatre dans le cartonnage du manuscrit *Vatican turc 102*, feuillets autographes probablement. Néanmoins, ce fragment nous apprend que Thomas, parti d'Alep le 29 avril 1619, arrivé auprès du catholicos Élie IX le 22 mai, se trouva chez le patriarche Simon, du 13 au 29 juillet 1619. Le bon franciscain ne sait comment exprimer l'enthousiasme avec lequel il fut reçu dans ce milieu, où était demeuré vivant l'esprit de l'héroïque martyr Sulāqā, et où l'on considérait toujours le pape comme le Père de tous les chrétiens et le chef de l'Église universelle. Le patriarche, pour manifester son dévouement envers le souverain pontife, voulait assurer de ses propres mains le service de son envoyé, préparer les couvertures de son lit, lui servir à boire, lui tenir l'étrier, lorsqu'il montait à cheval. Simon X disait à Thomas qu'il ne s'estimerait pas véritable patriarche, tant qu'il n'aurait pas baisé les pieds du Saint-Père, et lui jura par trois fois qu'il le retrouverait sous peu à Diarbékir ou Alep, afin d'accomplir avec lui le passage de Rome, à moins d'en être empêché par la mort, les Turcs ou les Kurdes. C'est dans cette disposition, la veille du départ de l'envoyé pontifical, que Simon X signa sa profession de foi, le 28 juillet 1619.

Le voyage du patriarche n'eut pas lieu, mais la visite de l'envoyé pontifical, au delà de montagnes infestées de brigands, où il y avait de la neige même en juillet, montrait aux Chaldéens de Perse que Rome s'intéressait à eux. Les difficultés matérielles étaient trop grandes pour qu'il y eût des rapports fréquents: il en exista cependant encore, mais nous sommes moins bien renseignés pour la période qui vient, parce que la S. Congrégation *De Propaganda Fide*, dont l'activité a commencé en 1622, n'a fait encore qu'entr'ouvrir ses archives : S. Giamil n'y a pas eu accès, *op. cit.*, p. XXXVIII, XLI, 538, et personne n'y a encore fait le relevé des pièces concernant les Chaldéens. Giamil dit cependant que des professions de foi furent envoyées en 1653 par Simon XI et en 1658 par Simon XII. Simon XIII écrivit encore en 1670 au pape Clément X, le suppliant de laisser intacts les rites anciens :

Jam petimus a Sanctitate vestra, ut nobis mittatis epistolas bonas et congruas super canonibus synodalibus et ordinationibus ac ritibus ecclesiasticis nostris, ut non confundantur, neque mutentur ex illo, quod ordinarunt nobis patres sancti secundum laudabilem Orientis ritum, sed maneant, sicut fuerunt ab antiquo, sine additione, aut diminutione, ut non inducatur confusio in corpus christianorum. Giamil, p. 203.

Le maintien, à Ispahan, d'un évêque latin, qui devait, entre autres choses, aider les Chaldéens catholiques de Perse, comme il ressort des lettres d'Alexandre VII au chah Abbas II et au patriarche Simon XII en 1661, ne suffit pas à maintenir l'union. *Ibid.*, p. 192, 194, 195. Simon XIII retourna au nestorianisme et transféra le siège des catholicos nestoriens à Kotchannés.

Pour ce paragraphe et les suivants, voir : J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 621-623; J.A. Assémani, *De catholicis seu patriarchis Chaldæorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus*, Rome, 1775, lequel répète souvent mot pour mot les notices de la *Bibliotheca orientalis ;* J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, *Gregorii Barhebræi chronicon ecclesiasticum*, t. III, Paris et Louvain, 1877, col. 568-576; S. Giamil, *op. cit.*, p. XXXII-XLVIII; J. Tfinkdji, *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, t. XVII, 1914, p. 455-469, extrait, p. 7-21.

Les documents relatifs à Sulâqâ ont été publiés pour la deuxième fois par S. Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam...*, Rome, 1902 (ouvrage publié d'abord dans *Bessarione*, 1898-1903, sous le titre *Documenta relationum inter Sedem apost. et Assyr. Eccles.*) : lettres des Chaldéens au pape, p. 12-14, 475 sq.; profession de foi de Sulâqâ, p. 477 sq.; relation du card. Maffeo sur l'état de l'Église chaldéenne, p. 479-482; bulle de provision du 1er mars 1553, p. 15-23; lettre déterminant les pouvoirs du nouveau patriarche, 7 avril 1553, p. 24-27; histoire du retour de Sulaqa (texte syriaque et trad. latine), p. 482-489. Une profession de foi de Sulâqâ, inconnue à Giamil, se trouve en latin, copiée de deux mains différentes dans le *Vatic.lat. 6168*, fol. 239 v°-243, 250-253 v°. Sur l'histoire de Sulâqâ, voir aussi L. Lemmens, *Notæ criticæ ad initia unionis Chaldæorum (1551-1629)* dans *Antonianum*, 1926, t. I, p. 205-218.

4° *Les successeurs de Bar-Māmā et l'Église romaine* (1607-1681). — La communauté chaldéenne de Diarbékir avait été, de 1555 à la mort de Yahballāhā IV, la citadelle du parti favorable à l'union avec Rome. Lorsque l'ancien évêque de Gélu et Salmas, Simon IX, transféra en Perse la résidence patriarcale, les catholiques de Diarbékir firent le siège du catholicos nestorien résidant à Rabban Hormizd, Élie VII Bar Māmā. L'invitation du visiteur apostolique, Léonard Abel, qui avait vu le métropolite de Diarbékir, en Alep, en 1585, fit effet sur le catholicos, qui envoya au pape une profession de foi, portée en 1586 par le prêtre ʿAbd al-Masiḥ. Cette profession de foi, dont un exemplaire de petit format, muni du sceau patriarcal, existe encore, relié dans le ms. *Vatican arabe 141*, fol. 1 v°-14 v°, fut rejetée par Sixte V, comme entachée de nestorianisme. S. Giamil, *op. cit.*, p. XXXIV, n. 1.

Élie VIII, qui succéda en 1591 à son cousin Élie VII, reprit l'idée de l'union à Rome. Beaucoup de nestoriens se convertissaient, à ce qu'il semble, lorsqu'ils sortaient de leur milieu : le custode de Terre-sainte, F. Manerba, rapportait en 1604 que beaucoup de nestoriens avaient abjuré entre ses mains, pendant les trois années de son administration, ajoutant que plusieurs lui avaient promis de s'employer, afin que leur patriarche écrivît cette même année au souverain pontife, pour lui demander à être reçu dans le giron de l'Église. L. Lemmens, *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra sancta*, pars I (1622-1720), dans G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, nuova serie, documenti, t. I, p. 10.

En effet, au mois de mars 1606, arrivèrent à Rome

deux laïcs, Georges et Jean, qui se disaient les envoyés du catholicos, dépouillés en cours de route par des voleurs qui leur avaient pris les lettres destinées au pape. Très bien reçus par Paul V, pour qui ils firent une relation détaillée de l'état des chrétientés nestoriennes, S. Giamil, *op. cit.*, p. 100-108, ils retournèrent en Orient chargés de cadeaux pour le catholicos, et porteurs d'une instruction, qui avait été rédigée par Marcello Vestri et mise en syriaque par un maronite de Rome.

Élie VIII, encouragé par le métropolite de Diarbékir, Élie, qui semble avoir été l'instigateur de l'union, *ibid.*, p. 131, envoya donc son archidiacre, Rabban Adam, qui arriva à Rome au printemps de 1611, apportant huit documents en syriaque et arabe, qui sont conservés aux archives de la S. C. du Saint-Office. Liste et sommaire du contenu de ces documents dans G. Hofmann, *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, dans *Orientalia christiana*, t. VIII, p. 298-303. Reconnaissant volontiers l'autorité suprême du souverain pontife dans l'Église entière, Élie et les prélats signataires se déclaraient disposés à lui prêter obéissance; ils exposaient leur foi relativement à la Trinité et à l'incarnation, expliquant pourquoi ils appelaient Marie Mère du Christ plutôt que Mère de Dieu. Selon Adam, qui avait rédigé un mémoire pour le démontrer, il n'y avait aucune différence entre la foi de sa nation et celle de l'Église romaine. A Jérusalem, Adam avait été reçu à la communion par les franciscains qui, comme le notaient déjà les envoyés de 1606, recevaient régulièrement les Chaldéens à la confession et à la communion (Giamil, *op. cit.*, p. 104) non cependant sans les interroger sur leur foi, comme le dit explicitement le P. Manerba.

A Rome la foi de Maître Adam allait être épluchée de plus près : ses documents furent confiés à l'assesseur du Saint-Office, qui chargea Pietro Strozzi, secrétaire des brefs aux princes de pourvoir à tous les besoins du voyageur, comme il avait fait en 1606 pour les pèlerins mentionnés ci-dessus. Strozzi demeura pendant trois ans le protecteur né d'Adam, et le considéra toujours avec bienveillance, bien qu'il connût par le menu toutes les discussions qui eurent lieu à son sujet. Il a rédigé sous le titre d'*Acta legationis Babylonicæ* un volumineux rapport sur la mission d'Adam, dont une copie calligraphiée avec luxe et présentée à Paul V est conservée à la bibliothèque Vaticane, ms. *Barberini latin 2690*. Le séjour prolongé d'Adam à Rome fut troublé par bien des vicissitudes. Des trois Chaldéens qui l'accompagnaient, un laïc et deux moines dont un prêtre, deux se tournèrent contre lui, affirmant qu'il n'avait reçu aucune mission du catholicos et avait fabriqué les lettres présentées par lui à son arrivée. Les dépositions de ces accusateurs se trouvent dans le manuscrit de la bibliothèque Vaticane, *Barberini latin 893*, fol. 226-233, écrit de la main d'un Oriental, probablement un Maronite qui avait fait la traduction des documents syriaques. Cet inconnu fait montre d'une profonde antipathie pour Adam et d'une façon générale pour tous les nestoriens, que les autres chrétiens d'Orient, dit-il, méprisent et traitent à coups de pierre. On n'était pas tendre non plus au Saint-Office, où l'on voulut à un certain moment appliquer à Maître Adam le châtiment des relaps. *Barberini latin 2690*, fol. 58 v°. Quatre jours seulement avant la signature des lettres qu'Adam devait emporter, le 21 mars 1614, le commissaire du Saint-Office, d'accord avec Bellarmin, relevait dans un exposé du Chaldéen les erreurs suivantes : *animas sanctorum ante resurrectionem non recipi in cælis nec Deum videre; fidem et spem manere in beatis; resurrectionem non esse futuram in vera carne et sanguine, sed in corpore aereo; libertatem sanctorum non permansuram post resurrectionem; angelos sanctos non cognovisse mysterium Trinitatis nisi post incarnationem Verbi; mysterium regni Dei, quod in fide positum est, esse nobis impressum cum formatione naturæ.* G. Hofmann, *op. cit.*, p. 303.

Il serait vain de vouloir excuser Adam de toute tromperie, mais il n'est pas facile de discerner dans son attitude la part du vrai : ce qui se passa lors de son retour en Mésopotamie donne plutôt raison à ses détracteurs. Toujours est-il qu'après deux ans de séjour, qui s'étaient passés en examens théologiques, séances d'instruction, rédactions de mémoires sur des points de foi, Adam ne put partir comme il l'espérait. au passage de l'été 1613 : le déplaisir fut si vif qu'il en tomba malade d'août à octobre, *Barberini latin 2690*, fol. 44 v°. Puis ce furent des discussions sur l'itinéraire à suivre : les deux jésuites, qui avaient été désignés pour accompagner Adam jusqu'auprès du patriarche, le romain Giovanni Antonio Marietti et le maronite chypriote Pierre Metochita (*al.* Metoscita), voulaient s'embarquer à Messine, tandis que les Chaldéens préféraient voyager sur des bateaux vénitiens. Les deux compatriotes de Rabban Adam le quittèrent donc, tandis qu'il restait à Rome pour se soumettre aux exercices auxquels l'avait condamné le Saint-Office : *Ideo Sanctissimum Dominum Nostrum et S. Congregationem decrevisse prædictum Adam, qui jam mensibus præteritis in S. Officio emiserat professionem fidei, esse instruendum de supradictis articulis et post instructionem prævia abjuratione de formali iterum absolvendum ab excommunicatione et recipiendum in gremio S. Matris Ecclesiæ catholicæ apostolicæ Romanæ cum clausula citra pœnam relapsi.* G. Hofmann, *loc. cit.*,

Paul V, cependant, avait déjà commencé de donner satisfaction aux désirs du catholicos : par bref du 10 juin 1613, légèrement modifié le 15 mars 1614, le custode de Terre sainte avait reçu l'ordre de restituer aux Chaldéens l'autel qu'ils disaient avoir possédé auprès de la chapelle des franciscains, dans la partie nord du Saint-Sépulcre. B. Katterbach, *Breve Pauli V Chaldæis catholicis altare in ecclesia Hierosolymitana concedens*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 118 sq. Le 25 mars 1614, le bref au catholicos dont la minute avait été soumise, dès le 23 mai 1613, aux cardinaux Bellarmin et Francesco Bourbon del Monte, était expédié ainsi que les autres lettres.

Le départ de l'envoyé patriarcal, accompagné des deux missionnaires, eut lieu le 2 juin 1614. Le voyage ne nous est connu que par la relation de ces derniers, en copie dans le manuscrit de la bibliothèque Vaticane, *Barberini latin 5157*, fol. 127-148, publiée d'après l'exemplaire des archives de la Compagnie de Jésus par le R. P. Tournebize, *Breve e compendioso ragguaglio della missione fatta per ordine di N. S. papa Paolo V...*, dans A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. II, Beyrouth, 1921. p. 421-428. Adam était parti mal disposé envers les deux mentors qui lui avaient été imposés. Sa rancune s'accentua en raison des longueurs du voyage qui s'éternisa : arrêts à Messine, à Malte, à Chypre où l'on n'était arrivé que le 21 janvier 1615. Adam voulut alors partir pour le Liban et Jérusalem, suivant ce qui avait été arrangé avant le départ de Rome, *Barberini latin 1690*, fol. 101. Les deux jésuites refusèrent de l'accompagner, *per certi giusti impedimenti*, de sorte qu'il fit seul le voyage de Jérusalem. Les trois voyageurs s'étant enfin retrouvés en Alep, ils partirent de cette ville le 8 juin 1615. A Diarbékir, les jésuites eurent le déplaisir de ne pas trouver l'archevêque Élie, pour lequel ils

avaient une lettre du pape et se trouvèrent chambrés par Adam, sans qu'il leur fût possible de trouver aucun appui contre ses manœuvres. Après les avoir internés tantôt en ville, tantôt dans une maison de campagne des environs, Adam finit par leur lire une lettre, soi-disant écrite par le catholicos, qui leur enjoignait de retourner en arrière. C'est seulement en sortant de Diarbékir pendant la nuit, à l'insu d'Adam, que les deux missionnaires arrivèrent à gagner Mossoul et à rencontrer Élie VIII. Celui-ci leur déclara qu'il ne voyait rien à changer dans sa foi et n'avait donné mission à son envoyé que pour traiter l'affaire de l'autel à Jérusalem. Les jésuites repartirent donc pour Diarbékir, ayant été traités avec égards, mais n'ayant rien conclu, porteurs d'une lettre pour le souverain pontife et de cadeaux, le 24 août 1615. Tandis qu'ils étaient en Alep, il apprirent que le catholicos s'était déplacé vers l'Occident et désirait les revoir. Un des Pères rebroussa chemin, car il leur en coûtait d'avoir manqué leur mission, et rencontra Élie VIII au monastère de Mar Péthion, entre Mardin et Diarbékir, le 17 novembre. Aucune concession dogmatique ne fut faite lors de ces conversations, rendues difficiles par la présence de Rabban Adam, qui prétendait n'avoir rien changé de sa foi à Rome, ni anathématisé inconditionnellement Nestorius. Les deux envoyés de Paul V étaient donc fondés à déclarer, lorsqu'ils rentrèrent à Rome le 8 novembre 1616, qu'il n'y avait chez Élie aucune des dispositions nécessaires pour une véritable réunion à l'Église romaine. Ils ajoutaient que personne parmi les Chaldéens de Diarbékir n'était véritablement catholique; mais la réclusion à laquelle ils avaient été condamnés, le fait que la communauté locale se disait de l'obédience de Simon et refusa sous ce prétexte de s'occuper d'eux, *loc. cit.*, p. 441 sq., leur mécontentement enfin donnent à penser qu'ils n'étaient pas en très bonne posture pour juger sainement.

L'éditeur du *Breve ragguaglio* n'a pas compris, faute d'une chronologie exacte, que si les envoyés de Paul V furent médiocrement reçus à Mossoul, c'est que l'on y attendait des franciscains et ce dès l'été 1615, comme il appert de l'échange de lettres en cours entre le catholicos et le gardien du couvent franciscain d'Alep. *Ibid.*, p. 453 sq. La caravane du rabban Adam avait employé plus d'une année pour arriver à Diarbékir et le catholicos avait écrit au souverain pontife, avant même d'avoir rencontré pour la première fois ses envoyés, puisque la lettre de Paul V enjoignant à Thomas Obinici de partir pour Diarbékir est du 20 janvier 1616. Il est donc tout à fait erroné d'écrire, comme l'a fait le P. Tournebize, que la substitution des franciscains aux jésuites fut demandée « dans des lettres écrites à Paul V au nom du patriarche, après le retour à Rome des deux jésuites ». *Ibid.*, p. 425. Ils n'arrivèrent à Rome, comme on l'a dit, que le 8 novembre 1616! C'est à Alep, tête d'étapes des caravanes de Mésopotamie, et à Jérusalem, que les nestoriens étaient entrés en contact avec des religieux latins, et ces religieux étaient des franciscains; ceci explique suffisamment la préférence du catholicos.

Les anciens compagnons d'Adam, qui de Chypre l'avaient laissé partir seul pour Jérusalem, se disposaient à y aller en pèlerinage, d'Alep où ils hivernaient, lorsque le gardien du couvent franciscain, Thomas de Novare, se mit en route pour Diarbékir. Le catholicos, aussitôt après le départ du jésuite qui était venu le trouver à Mar Péthion, avait convoqué le synode des métropolites à Diarbékir pour le temps de Noël. Il insistait auprès de Thomas de Novare pour y avoir sa présence, mais celui-ci ne voulait pas entrer dans une affaire confiée à d'autres, et attendait de connaître la volonté du pape. Cependant les prélats nestoriens s'impatientaient et menaçaient de regagner leurs diocèses. Thomas, ne voulant pas laisser échapper l'occasion, finit par se décider et le synode se tint du 1[er] au 26 mars 1616. On lut les lettres du pape et les instructions apportées par les jésuites, ainsi qu'un traité théologique composé à Rome par Adam, qui, sur les entrefaites, avait été consacré métropolite de Diarbékir sous le nom de Timothée : détails sur la composition de ce traité dans P. Strozzi, *De dogmatibus Chaldæorum disputatio ad Patrem admod*(um) *rever*(endum) *Adam, Cameræ patriarchalis Babylonis archidiaconum...*, Rome, 1617, p. 203 (écrit 303)-239. On accepta tout ce qui avait été fait à Rome en matière de foi; puis une lettre au pape fut rédigée, signée par tous, remise au frère Thomas pour acheminement. Strozzi, qui continuait d'avoir l'affaire des Chaldéens à cœur, publia tous ces documents, dès leur réception à Rome : *Synodalia Chaldæorum videlicet epistola synodica Eliæ... Sermo Timothei archiepiscopi Amed de recta fide, ...in synodo recognitus et receptus...*, Rome, 1617, p. 11-52; documents reproduits par S. Giamil, *op. cit.*, p. 142-159, 536 sq. Les prélats protestaient avec insistance contre les vexations, auxquelles l'inquisition portugaises soumettait leurs compatriotes des Indes, et demandaient au pape d'intervenir en leur faveur : *quia in Ormos, et in Goa, et ultra valde tribulant nos scrutantes de fide ; et homines nostrarum regionum non sunt periti omnes ; et hac de causa tribulant eos valde, vel accipiunt ab eis pecunias, et deinde dimittunt eos ; et unus sacerdos ex Amed civitate mortuus est propter angustias, in quas redactus ab eis fuerat.* Strozzi, *Synodalia*, p. 15; Giamil, *op. cit.*, p. 144. Les Chaldéens avaient été charmés de leur commerce avec Thomas de Novare. Strozzi, *op. cit.*, p. 14; Giamil, *loc. cit.* Celui-ci déclare qu'ils ont accepté sans restriction tout ce qu'enseigne l'Église romaine. Strozzi, p. 9 sq.; Giamil, p. 150.

Toutefois, lorsque les deux jésuites arrivèrent à Rome, ils rendirent suspecte la déclaration du synode chaldéen; et la profession de foi fut jugée insuffisante. Le 29 juin 1617, Paul V envoyait une nouvelle lettre au patriarche Élie, avec une formule de foi, à retourner signée: texte latin seulement dans Strozzi, p. 69-84, textes latin et syriaque dans Giamil; p. 160-185. C'est Thomas de Novare, qui fut chargé de porter les lettres pontificales par bref du même jour. Mais comme il était pour lors en Égypte, il dut repasser en Syrie et ne put quitter Alep que le 19 avril 1619 (cf. document cité ci-dessus col. 231).

Il avait des lettres pour Gabriel, métropolite de Hassan kef, pour Élie, ancien métropolite de Diarbékir transféré à Séert, et pour Timothée-Adam, métropolite de Diarbékir. Giamil, *op. cit.*, p. 187-189. Ayant évité Diarbékir, probablement afin de ne pas rencontrer tout de suite Timothée, devenu suspect, lui et son synode de 1616, à de cause son attitude envers les deux jésuites, il arriva le 19 mai à Mossoul et le 22 à Rabban Hormizd. Mais le patriarche Élie VIII était mort depuis le 26 mai 1617, et son successeur Élie IX n'avait pas les mêmes dispositions. Il reçut bien l'envoyé pontifical, s'étonnant cependant qu'il ne fût pas venu par le chemin de Diarbékir, qui à la saison chaude était le plus agréable. La relation de Thomas de Novare, dans l'état fragmentaire où nous la possédons, ne contient rien sur les conversations tenues à Rabban Hormizd, mais la profession de foi qui avait été envoyée de Rome y est revenue signée : elle se trouve aux Archives du Vatican, sous la cote *AA. Arm.* I-XVIII, 1805. Elle contient sur les pages opposées les deux textes, latin et syriaque, reproduits par Giamil, *op. cit.*, p. 164-187, mais sans

une description suffisante, sous la cote ancienne *Arm.* VII, *caps.* IV *41* et *51* (erreur pour 14 seulement). Or, lorsque le document est revenu à Rome, on a pris soin d'ajouter un titre sur la première page ornée d'une croix et de fleurons.

Liber iste professionis fidei catholicæ... per manus Patris Thomæ Novariensis... Domino Eliæ Babilonis patriarchæ Chaldaeorumque primati missus est... ad ultimandam stabiliendamque ejus cum sancta Romana Ecclesia diu desideratam reconciliationem et unionem quæ, divino præstante auxilio, per eumdem Patrem completa est anno Domini MDCXIX cujus rei testimonium in fine hujus cum propria ipsius patriarchæ manu, et archiepiscoporum ejus subscriptione munitum tum propriis sigillis roboratione subsignatum videre licet.

On voit en effet au bas de la dernière page deux empreintes en rouge du sceau du patriarcat, le sceau hexagonal d'Élie et un sceau syriaque latin de Timothée, portant au centre une croix surmontant les deux clefs, l'inscription latine *M*(ar) *Timotheus*, et en syriaque « Timothée, métropolite de Jérusalem ». Mais au-dessus des signatures il y a une note en syriaque, de la main du catholicos, dont la traduction latine a été écrite à Rome, sur la page opposée : *Hæc autem nomina Theodori et Nestorii non est possibile auferre et abradere a tibris nostrorum Orientalium. Deque omnibus operibus aliis, ecce subscripserim et acceptaverim, et sigillo muniverim...* Dans Giamil, *op. cit.*, p. 186. La réserve est d'importance : les prélats acceptaient tout, oui, mais pas de supprimer dans leurs livres liturgiques les noms, anathématisés par les conciles, de Théodore et de Nestorius. Ils étaient donc animés d'un autre esprit que ces convertis de Chypre, ou ces partisans de Sulāqā, qui demandaient à ne pas être appelés nestoriens et pour lesquels la Curie avait décidé de réserver le nom de Chaldéens. Nestorius, qui n'était cependant pour rien dans l'évangélisation de leur pays, était si bien devenu l'éponyme de leur *millet* ou « nation », que ces chrétiens de la Mésopotamie et du Kurditan ne voulaient plus en démordre, encore qu'ils n'eussent aucune objection peut-être contre les dogmes romains. Leur obstination sur un nom rappelle la simplicité de ce qui constitue la foi de leurs compatriotes musulmans : « Allah est Dieu, et Mahomet est son prophète. »

Lorsque en juillet 1629, le même Élie IX fut visité par les deux franciscains Francesco Quaresmino (*al.* Quaresmius) et Thomas de Milan, il montra sans ambages combien il était éloigné de la vérité catholique, car, après avoir dit que sa foi était la même que celle des Romains et avait été plusieurs fois envoyée et approuvée à Rome, il ajouta qu'il tenait fermement que Marie n'était pas Mère de Dieu, mais la mère d'un pur homme (?), et que cette foi, tenue par les patriarches ses prédécesseurs, était et resterait celle de son peuple, car tout simples paysans qu'ils fussent, ils refuseraient de la sacrifier pour tout l'or du monde et se laisseraient plutôt tailler en mille morceaux. Élie IX ajouta que si quelques nestoriens avaient fait à Rome profession d'une autre foi, c'était uniquement de bouche et non de cœur, par considération de leurs intérêts temporels, et que, revenus dans leur pays, ils avaient vécu de nouveau dans la foi nestorienne et y étaient morts. Relation de cette mission par le P. Thomas de Milan dans le manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, *Ottoboni latin 2536*, fol. 114-126. Comment affirmer après cela qu'Élie IX vécut et mourut dans l'orthodoxie romaine ? J. Tfinkdji, *L'Église chaldéenne catholique...*, dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1914, p. 461, extrait, p. 13. J. Al. Assémani, qui connaissait l'échec de la mission de 1629, ajoute cependant qu'Élie IX envoya plusieurs fois des lettres à Rome par l'intermédiaire des capucins de Diarbékir; *De catholicis seu patriarchis Chaldæorum et nestorianorum...*, p. 239. Ces documents sont à trouver aux archives de la S. Congrégation de la Propagande.

A la mort d'Élie IX, son neveu Jean Maroghin devint patriarche sous le nom d'Élie X, n'ayant encore que quinze ans. Le 22 novembre 1669, il adressait au pape Clément IX une lettre signée par lui et par trois de ses métropolites, où il renouvelait des demandes antérieures, à savoir qu'un collège fût construit à Rome pour la formation des jeunes Chaldéens destinés au sacerdoce, et qu'une chapelle fût affectée à son rit dans les sanctuaires de Jérusalem. Ses premiers envoyés, deux prêtres, Pierre et Marc, avaient été pris par des corsaires barbaresques; le patriarche demande aussi au pape de leur venir en aide. S. Giamil, *op. cit.*, p. 538-540. De telles aventures n'aidaient pas à la fréquence de relations qui étaient nécessaires pour maintenir l'unité. Quelques années après cette lettre, lorsque le métropolite de Diarbékir, Joseph, eut en 1672 abjuré sérieusement le nestorianisme entre les mains des missionnaires capucins, Élie se mit à le persécuter et se détourna de Rome. Les catholicos de Rabban Hormizd retombèrent dans le nestorianisme et y restèrent jusqu'au début du XIXe siècle.

J. A. Assémani, *Bibliotheca orientalis...*, t. I, sur Élie VIII, p. 543-549; sur Adam Timothée, p. 549-551; sur Gabriel de Hassan-Kef, p. 551 sq.; P. Strozzi, *De ortu, progressu ac incremento divino religionis catholicæ apud Chaldæos feliciter propagatæ. Item de conciliatione fidei Orientalium cum fide sanctæ romanæ Ecclesiæ deque obedientia Sanctæ Sedi apostolicæ et sanctissimo Domino Nostro præstita liber. Ejusdem disputatio de Chaldæorum dognatibus ad patrem... Adam...*, Cologne, 1619. Le manuscrit *Barberini latin 893*, en plus des dépositions citées contient plusieurs documents relatifs à la mission d'Adam, fol. 145-225. Sur la mission d'Adam, voir : L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XII, Fribourg, 1927, p. 264-266; L. Lemmens, *Relationes nationem Chaldæorum inter et custodiam Terræ sanctæ (1551-1629)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 17-28.

La lettre d'Élie VIII à Paul V, dont Bellarmin a reproduit un passage imprimé par X. Le Bachelet, *Auctarium bellarminianum*, Paris, 1913, p. 570, document n° 1, ne nous est pas connue par ailleurs; ce doit être celle qui fut remise par le catholicos aux deux jésuites, afin de se débarrasser d'eux, et qu'Adam avait essayé de leur reprendre.

La relation du manuscrit *Ottoboni latin 2536* a été publiée avec de nombreuses fautes par Marcellino da Civezza, *Storia delle missioni francescane*, t. VIII-XI, Florence, p. 597-608. Un sommaire de cette mission a été donné par H. Laemmer, *Analecta romana, Kirchengeschichtliche Forschungen...*, Schaffausen, 1861, p. 43 sq.

5° *Les patriarches chaldéens catholiques de Diarbékir ou Amida* (1681-1828). — Les jésuites Marietti et Métochita niaient en 1615 que les Chaldéens de Diarbékir eussent été véritablement catholiques; c'était cependant leur métropolite, Élie, qui avait alors créé un mouvement en faveur de l'union. Son successeur, le pèlerin de Rome et agent de l'union, Timothée-Adam, qui prétendait avoir été appelé par la voix populaire, semble ne pas avoir tenu beaucoup à ce diocèse, puisque, en 1619 il ne s'intitulait plus que métropolite de Jérusalem. Archives Vaticanes, *AA. Arm.* I-XVIII, 1805.

Le clergé de Diarbékir, qui se rattachait au début du XVIIe siècle aux patriarches de Perse, dépendait après 1650 du catholicos de Rabban Hormizd et ne se disait pas catholique. Pourtant les dispositions de la population restaient si favorables envers l'Église romaine, que le capucin Jean-Baptiste de Saint-Aignan, s'arrêtant à Diarbékir en 1667, tandis qu'il se rendait de Mossoul à Alep, jugea bon d'y demeurer

pour y fonder une mission, estimant qu'il y avait du fruit à recueillir surtout parmi les nestoriens. Lettre du 20 juillet 1667 à la S. Congrégation *de Propaganda Fide*, citée par Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappucini*, t. VI, Rome, 1920, p. 108. N'ayant pas d'église propre, les missionnaires d'alors officiaient et prêchaient comme les dominicains et franciscains des XIII[e] et XIV[e] siècles, dans les édifices religieux des dissidents. Beaucoup de nestoriens se convertirent et finalement leur évêque, Joseph.

Mais il n'était pas facile de créer en Turquie des communautés nouvelles de rit oriental, parce que, les diverses « nations » chrétiennes ayant pour chefs civils leurs prélats respectifs, ceux-ci conservaient l'autorité administrative et judiciaire sur ceux de leurs fidèles qui passaient au catholicisme, ayant ainsi la faculté de leur nuire par toutes sortes de vexations. Lorsque les catholiques parlaient de s'unir à Rome, l'administration ottomane n'avait pas à en connaître, mais si un de leurs suffragants sortait de leur obédience, ils pouvaient requérir contre lui l'application des moyens de coercition dont disposaient les pachas. Dès qu'Élie X eut appris l'adhésion de Joseph à la foi romaine, il lui enjoignit de se rendre à la résidence patriarcale de Tell Eskof près de Mossoul. Joseph craignit de trouver la mort au cours de ce voyage, et ce fut Élie qui vint à Mardin et Diarbékir pour réduire son suffragant. Joseph fut mis en prison, obligé de comparaître à plusieurs reprises au tribunal du moutesellim; mais l'ascendant que lui donnaient son instruction et sa vertu l'emporta à la fin, et sa juridiction sur Diarbékir et Mardin fut reconnue par le moutesellim, qui le déclara indépendant du patriarche. Un changement de gouverneur permit cependant aux nestoriens de le faire enfermer à nouveau. Voir le détail de cette persécution dans la biographie arabe par ʿAbd-al-Aḥad, métropolite de Diarbékir (1714-1727), dont la traduction française a été publiée par M. J.-B. Chabot, *Les origines du patriarcat chaldéen, Vie de Mar Youssef I[er]*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. I, 1896, fasc. 2, p. 66-90 (pagination erronée).

Lorsqu'il sortit de prison, ayant reçu du pape Clément X un bref de félicitations daté du 25 janvier 1673, il décida de faire, comme Sulāqā, le pèlerinage de Rome. Il y arriva pendant le jubilé de 1675 et y demeura jusque dans le cours de 1677, mais sans obtenir les secours pécuniaires qu'il espérait. « On le considérait, dit son biographe, comme ces autres prélats, qui, prétendant aller supprimer le nom de Nestorius, avaient obtenu des secours et, de retour dans leurs contrées, n'avaient rien su en faire. » *Ibid.*, p. 85. Le souvenir de Timothée-Adam et de l'expédition Marietti-Métochita restait vivant à Rome! A son retour cependant, Joseph put disposer d'une somme importante que lui avait donnée le nouveau vicaire apostolique de Babylone, François Picquet (Mgr Bikho, dans J.-B. Chabot, *loc. cit.*, p. 85), et rentra en possession de son église, *La vie de messire François Picquet...*, Paris, 1732, p. 261-273 ; cf. p. 356-368. L'opposition d'un intrus nestorien fut réduite, grâce à un firman obtenu par Joseph sur le conseil du P. Jean-Baptiste de Saint-Aignan, cf. Clemente da Terzorio, *op. cit.*, p. 136, firman qui lui reconnaissait le titre de patriarche de Diarbékir, Mardin et autres lieux, indépendant du patriarche de Mossoul.

Joseph n'ignorait pas qu'un titre ecclésiastique ne pouvait être conféré par le sultan; il fit donc une instance auprès de la S. Congrégation *de Propaganda Fide* pour obtenir la confirmation du titre et le pallium. Mais la S. Congrégation fit observer, au mois d'août 1678, qu'en l'absence d'une élection de Joseph comme patriarche, le Saint-Siège ne pouvait approuver la création d'un nouveau patriarcat par le Grand Turc au préjudice du patriarche nestorien. En 1680, toutefois, la question fut reprise à la demande de François Picquet, d'accord avec les missionnaires. Bien qu'aucune mention n'ait été faite d'une élection comme patriarche, la S. Congrégation, se contentant peut-être de l'acclamation qui avait suivi la lecture du firman, prit le 17 décembre 1670 un décret, qui fut approuvé par le souverain pontife, le 8 janvier 1681. On eut bien soin de ne pas mentionner le nom de Babylone, ni le titre qu'on avait donné à Sulāqā, pour ne blesser aucun des deux patriarches nestoriens; les termes employés furent : *patriarchatus nationis Chaldæorum patriarchæ regimine destitutus.* Manuscrit *Vatic. lat. 8063*, fol. 226-227 v° et 229. Mais le bref du 25 octobre 1683, qui accuse réception de la profession de foi prescrite avant l'usage du pallium est intitulé : *Venerabili fratri Josepho patriarchæ Chaldæorum*, S. Giamil, *op. cit.*, p. 206.

La santé de Joseph I[er] avait été sérieusement ébranlée par les tribulations qu'il avait endurées; ayant la vue compromise, il se choisit comme coadjuteur, en lui donnant la consécration patriarcale, Joseph Ṣlibā, qui lui avait succédé en 1691 sur le siège de Diarbékir; puis il se retira à Rome. Mais lorsque le nouveau patriarche annonça son élection, la S. Congrégation *De propaganda Fide* estima que la procédure suivie avait été défectueuse : le vieux patriarche dut remettre sa démission entre les mains du pape, qui, sur la proposition de la S. Congrégation, pourvut en consistoire à l'Église patriarcale en la personne dudit Joseph II. Les bulles, qui sont du 18 juin 1696, portent l'expression *Ecclesia patriarchalis Babiloniensis* (sic) *nationis Chaldæorum. Vatic. lat. 8063*, fol. 227 sq., 229 v°.

Joseph II fut, lui aussi, en butte à de nombreuses persécutions : dès le 9 décembre 1702, le souverain pontife avait eu occasion d'envoyer une lettre d'encouragement aux fidèles chaldéens. S. Giamil, *op. cit.*, p. 212 sq. En 1708, le patriarche, isolé et découragé, était prêt à se réfugier au Liban lorsqu'il écrivit au pape pour lui demander la permission de se retirer à Rome, comme avait fait son prédécesseur : lettre du 5 juillet 1708, *ibid.*, texte arabe, p. 214 sq., traduction italienne, p. 213. Le pape répondit en lui rappelant que les prélats demeurant *in partibus infidelium*, bien qu'ils dussent faire leur visite *ad limina* par le moyen d'un procureur, pouvaient aussi la faire par eux-mêmes, lettre du 21 mai 1712, *ibid.*, p. 216 sq. Joseph II ne se rendit pas à Rome; il mourut de la peste dans le cours de 1713, âgé de 47 ans.

Deux jours avant de mourir, Joseph II avait désigné au choix des électeurs son disciple préféré, Timothée Maroghin, évêque de Mardin depuis 1696. L'élection ayant été ensuite régulièrement faite, la Propagande prit un décret favorable à sa confirmation en congrégation générale du 13 novembre 1713; bulle du 18 mars 1714. *Vatic. lat. 8063*, fol. 230-232 v°. Joseph III fut, comme ses prédécesseurs, soumis aux persécutions des nestoriens, d'autant plus furieuses que, tous les membres de la « nation » à Diarbékir s'étant faits catholiques, la grande église était tombée aux mains de ceux-ci. Déjà en 1721 et 1725 les difficultés avaient été telles que le pape avait jugé bon de lui écrire pour le consoler. S. Giamil, *op. cit.*, p. 339-341. En 1726, les capucins, dont la présence était pour les catholiques orientaux un réconfort et une protection, furent obligés de quitter Diarbékir. Néanmoins, le catholicisme faisait des progrès. A Mossoul, où les catholiques n'étaient plus visités depuis 1722 que par des prêtres cachés sous des déguisements, le mouvement d'union était devenu

tel en 1728 que le patriarche, s'étant procuré un firman s'y rendit en personne et de façon officielle. En six mois, il ramenait à la foi romaine 3.000 personnes, et 3.000 autres suivaient après son départ. Mais c'en était trop pour les nestoriens, attaqués ainsi dans leur citadelle, à quelques kilomètres de la résidence patriarcale. A peine rentré à Diarbékir, Joseph fut expulsé de son église par les nestoriens, pourvus eux aussi d'un firman, et qui y restèrent 45 jours. Puis il fut emprisonné, conduit vers Mossoul, ramené à Mardin, enfin interné à Mossoul pendant une longue période, au plus fort de l'été 1729. Finalement, le procureur des Chaldéens catholiques à Constantinople obtint de la Sublime Porte un firman, constituant une sorte de concordat entre les deux autorités concurrentes. Les nestoriens conservaient Mossoul et Alep, les catholiques restaient les maîtres à Diarbékir et Mardin. Les communautés de ces deux villes avaient obtenu la paix, mais c'était une défaite pour le principe catholique : la situation était d'autant plus grave pour les convertis de la zone abandonnée, qu'ils n'osaient plus en conscience fréquenter les églises nestoriennes — les missionnaires latins se chargeaient de le leur rappeler — et ils ne pouvaient s'organiser entre eux sans être mis hors la loi ; cf. lettre d'un prêtre et de deux diacres de Bagdad « nestoriens de nom, catholiques en leur foi », qui demandent le 11 février 1732 la permission de fréquenter les églises de leur rit. *Vatic. lat. 7262*, fol. 360.

Joseph III, sorti de prison, mais ruiné par tous les bakchiches qu'il avait fallu donner aux autorités pour obtenir l'exécution des firmans favorables, crut bien faire en se mettant en route pour Constantinople, où son procureur lui faisait espérer qu'il pourrait récupérer une partie au moins des sommes engagées. Peine perdue ; après six mois, il partit pour la Pologne, espérant y trouver assez d'aumônes pour pouvoir payer ses dettes, mais ni à Lwów, ni à Cracovie, ni à Vienne, il ne reçut un secours suffisant. Le 1er janvier 1732, Joseph III arrivait à Rome où il avait demandé plusieurs fois à la S. Congrégation la permission de se retirer : lettres de refus en date des 3 juillet 1724 et 3 août 1726 dans S. Giamil, *op. cit.*, p. 341-343. Le 15 mai 1732, Joseph III repartait, ayant reçu un peu d'argent, mais pourvu de brefs et de lettres de recommandation, sur lequels il fondait de grandes espérances. Le grand-duc de Toscane lui remit six sequins et la Sérénissime, après deux mois d'attente, le laissa partir avec une promesse de deux cents ducats, qui seraient versés pour lui à la Propagande dans les années à venir. Neuf mois à Vienne lui valurent 900 florins; enfin il redescendit vers Constantinople par Buda, Belgrade, Timișoara. Mais on lui déclara qu'il était vain de vouloir s'engager plus avant, en raison de la guerre que la Turquie faisait à la Perse. Il attendit neuf mois à Orsova, puis retourna à Rome. On voit par cette aventure combien il était difficile de maintenir en Turquie des groupes de catholiques orientaux. Joseph III demeura dans la Ville éternelle de Pâques 1735 jusqu'à la fin de 1741, malgré les demandes qui lui arrivaient sans cesse de Mésopotamie, où son troupeau, tout agrandi qu'il fût par de continuelles conversions, souffrait amèrement de son absence. Voilà ce que nous apprend sur cette période une relation adressée par le patriarche à la Propagande, pendant les derniers mois de son séjour à Rome. S. Giamil, *op. cit.*, p. 314-339, pièces à l'appui, p. 339-370.

La longueur de l'attente semble avoir refroidi les sentiments des ouailles pour leur pasteur ; le dissentiment devint aigu, lorsque le vieux patriarche voulut pourvoir à sa succession en se choisissant comme coadjuteur un jeune prêtre de 23 ou 25 ans, que les documents italiens nomment Antonio Gallo. Joseph III avait agi sans demander l'avis des fidèles et du clergé, et opéra par surprise en accomplissant à Mardin la consécration d'Antoine, le 20 novembre 1754; rectifier la liste des métropolites de Diarbékir par Tfinkdji, où ce nom est omis, *op. cit.*, p. 488, extrait, p. 40. Les catholiques protestèrent à Rome, et le 31 mai 1756 la Propagande décida que l'élection était nulle. Relation du cardinal Tamburini et autres papiers sur la même affaire dans le *Vatic. lat. 8063*, fol. 234-249.

Mais celui qui était destiné au patriarcat mourut le 11 janvier 1757, et douze jours plus tard, à l'improviste et peut-être de mort violente, Joseph III. *Vatic. lat. 8063*, fol. 291. Il n'y avait plus qu'un seul évêque chaldéen catholique, le métropolite de Mardin, âgé de 95 ans. Il fallait agir en hâte : devant le danger, les catholiques firent taire un instant leurs divisions et, le 8 février 1757, Lazare Hindi, ancien élève du collège de la Propagande, était consacré sous le nom de Joseph IV, en même temps qu'un titulaire pour Séert. Bien que l'affaire eût été rapportée dès le 19 septembre 1757 à la Congrégation de la Propagande, *ibid.*, fol. 294-300, les bulles de confirmation ne furent envoyées au nouveau patriarche que le 24 mars 1759. S. Giamil, *op. cit.*, p. 383-385. Joseph IV fit en 1761 le voyage de Rome, où il fit imprimer pour ses églises un missel et un évangéliaire. Rentré en Orient, il se démit en 1781 et, après avoir confié l'administration du patriarcat à son neveu Augustin Hindi, qui était simple prêtre, il se retira à Rome, où il mourut en 1791.

Lorsque le métropolite de Diarbékir, Joseph, avait demandé au pape, en 1678, de lui reconnaître le titre de patriarche, les cardinaux composant la Propagande avaient fait observer justement qu'il ne convenait pas de créer un nouveau patriarcat, au détriment des deux patriarches, qui se partageaient l'autorité sur les nestoriens de Turquie et de Perse. Rome avait cédé en 1681, devant la nécessité de donner aux catholiques de rit chaldéen la possibilité de vivre. Mais, en un siècle d'expérience, on avait pu constater que les firmans si chèrement payés ne suffisaient pas à assurer la paix des communautés. D'autre part, l'existence d'un patriarche à Diarbékir diminuait les chances de voir rentrer, dans le giron de l'Église universelle, les patriarches de Kotchannès et surtout de Rabban Hormizd.

Or, on avait reçu à Rome, de l'un et de l'autre, en 1770 et 1771, des professions de foi satisfaisantes. S. Giamil, *op. cit.*, p. 386-391. Il est vrai qu'appelé au trône patriarcal de son oncle Élie XII, Išoʿyahb avait bientôt rétracté équivalemment l'acte d'union qu'il avait fait en même temps que le patriarche défunt, mais son cousin Jean Hormez qui se comportait en parfait catholique, avait dans la « nation » un grand nombre de partisans.

On comprend que dans ces conditions le Saint-Siège ait voulu se réserver. Augustin Hindi administra le diocèse de Diarbékir, comme prêtre d'abord, puis comme évêque à partir du 8 septembre 1804. Mais il eut beau se décerner le titre de patriarche et se faire appeler Joseph V, la Propagande ne le traita jamais comme patriarche. Même lorsqu'en 1817, trompée sur les intentions réelles de Jean Hormez, elle députa Augustin Hindi comme délégué apostolique sur tout le patriarcat de Babylone, elle se garda bien de lui donner le titre auquel il prétendait. La division fut grande, pendant un demi-siècle, chez les Chaldéens catholiques entre les partisans des deux archevêques qui aspiraient au patriarcat, celui de Diarbékir et celui de Mossoul, mais c'était une lutte de personnes,

où aucune considération dogmatique n'était en jeu. Lorsque Augustin Hindi mourut le 6 avril 1828, son successeur sur le siège de Diarbékir n'émit aucune prétention au titre de patriarche, et le 5 juillet 1830 un nouveau statut était donné au patriarcat chaldéen catholique, avec résidence à Mossoul.

J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis...*, t. III *a*, p. 603-608, sur Joseph II; J. Al. Assémani, *De catholicis seu patriarchis Chaldæorum...*, p. 242-247; A. d'Avril, *La Chaldée chrétienne*, réimpression dans *Revue des Églises d'Orient*, t. III, 1891-1893, p. 105-109 ,113 sq.; J. Tfinkdji, *L'Église chaldéenne...*, dans *Annuaire pontifical catholique*, 1914, p. 458-460, extrait, p. 101-121.

6° *Le patriarcat de Babylone des Chaldéens de 1830 à nos jours.* — Le mouvement vers Rome, qui se développa dans la ville et la région de Mossoul de 1728 à 1730, ne fut pas stérile, nonobstant l'abandon momentané auquel Joseph II avait été obligé de souscrire. Le patriarche Élie XII sentit que ses fidèles lui échappaient : en 1735, il écrivit une première fois au pape Clément XII pour lui manifester son désir d'union. Joseph III était à Rome lorsque la lettre de celui qui l'avait si durement malmené y arriva; sur son conseil, sans doute, on préféra ne pas répondre. En 1749 cependant, Élie revint à la charge : à l'instigation du vicaire apostolique de Babylone, Emmanuel de Saint-Albert Balliet, il envoya une profession de foi, conservée en traduction latine dans le *Vatic. lat. 8062*, fol. 255-257 v°. Cette profession de foi ne pouvait donner satisfaction; la Propagande répondit le 10 janvier 1750 par une lettre où les encouragements étaients suivis d'une déclaration très nette, sur les exigences de l'Église romaine en matière de foi. *Ibid.*, fol. 259-263. Le 29 mai 1756, enfin, le patriarche écrivit trois lettres, au pape, au cardinal-préfet et aux cardinaux composant la Congrégation de la Propagande, avec les formules attendues, confessant la maternité divine et la procession *ab utroque*. *Ibid.*, p. 265-275. Il était en cela poussé par ses fidèles, presque contraint par l'un d'entre eux qui avait l'oreille du pacha, dit le P. Sorriano, O. P., dans une lettre écrite le lendemain, 30 mai 1756. *Ibid.*, p. 277-280. Aussi l'union ne dura guère; mais, comme l'action des dominicains installés à Mossoul depuis 1750 continuait à se faire sentir parmi les fidèles, une nouvelle déclaration d'union fut encore faite en 1771 par Élie XII, conjointement avec celui de ses neveux qui était destiné à recueillir sa succession, l'évêque Išoʿyahb, ci-dessus col. 242. Ainsi se préparait l'union définitive.

Cette union, que l'attitude d'Élie XIII empêcha de se faire dès la mort d'Élie XII, eut pour héraut Jean Hormez qu'Élie XII avait favorisé dans les dernières années des sa vie, en le consacrant évêque à l'âge de seize ans. Au lendemain de la mort de son oncle, tandis que son cousin Išoʿyahb montait sur le trône patriarcal (1778), Jean Hormez abjurait le nestorianisme: derrière lui, se trouvait un parti nombreux, mais le Saint-Siège ne jugea cependant pas que le grand nombre de ses partisans fût une raison suffisante pour lui reconnaître la dignité patriarcale, puisque l'élection d'Élie XIII avait été conforme aux usages. Jean Hormez fut donc traité par la S. Congrégation *de Propaganda Fide* comme simple métropolite de Mossoul. Il eut en outre à subir les persécutions des deux personnages que gênaient ses prétentions au patriarcat, son cousin Élie XIII qui gouvernait les nestoriens, et Augustin Hindi, qui, de Diarbékir, aurait voulu administrer tous les Chaldéens catholiques. Les attaques de ses ennemis furent si habilement menées que le Saint-Siège le suspendit même de l'exercice de son autorité ordinaire sur le diocèse de Mossoul, le 26 juin 1818. S. Giamil, *op. cit.*, p. 391-394. Jean Hormez ne vacilla pas dans sa soumission à Rome; aussi la Propagande, en présence des rapports favorables qui arrivaient de l'évêque latin de Babylone, Pierre Alexandre Couperie, décida, le 24 avril 1826, de lui accorder l'absolution des censures encourues, espérant qu'en retour il renoncerait spontanément à toute administration. Mais ses ennemis veillaient, ayant à leur tête les moines de Rabban Hormizd, entraînés avec d'autant plus d'ardeur dans la lutte contre Jean Hormez que l'un d'entre eux, Joseph Audo, avait été consacré évêque de Mossoul par Augustin Hindi et s'était créé dans la ville un parti important. Le fondateur de la communauté catholique de Rabban Hormizd, Gabriel Dembo, se rendit à Rome, sous prétexte de solliciter l'approbation des constitutions dont il avait doté sa communauté, et y devint le représentant du parti opposé à Jean Hormez. Lorsque Augustin Hindi fut mort, la Propagande était d'avis de donner immédiatement à Jean Hormez le pallium et l'autorité patriarcale. Les machinations de Dembo firent tant et si bien que Léon XII mourut sans avoir pu confirmer Jean Hormez en consistoire, comme il avait décidé de le faire. C'est Pie VIII qui posa le 5 juillet 1830 l'acte définitif donnant naissance à la série actuelle des patriarches chaldéens catholiques. S. Giamil, *op. cit.*, p. 394-399.

La division entre catholiques, qui avait son origine dans la compétition entre Augustin Hindi et Jean Hormez, rebondit sur le nom de Joseph Audo, que le soi-disant Joseph V avait consacré pour le diocèse de Mossoul en 1824, de façon tout à fait abusive, puisque Jean Hormez, bien que momentanément suspendu, en demeurait le titulaire légitime. Il avait été décidé à Rome que Joseph Audo recevrait du nouveau patriarche un diocèse, mais c'est seulement en 1833 qu'il fut pourvu de celui d'Amadiah. Les dissensions demeurèrent telles que le Saint-Siège décida de faire procéder à une visite apostolique, confiée le 25 septembre 1835 à Jean-Baptiste Auvergne, vicaire apostolique d'Alep, puis le 28 mai 1839 à François Villardell, délégué apostolique de la même ville. *Bullarium pontificium S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. V, Rome, 1841, p. 127-129 et 174 sq.

Cependant, le patriarche vieillissait et devenait infirme : le 13 octobre 1837, il résolut de se retirer et se choisit un coadjuteur qu'il nomma « gardien du trône », en la personne de l'ancien élève de la Propagande, Grégoire Pierre, appelé di Natale « fils de Noël » dans les documents italiens, évêque de Djézireh depuis 1833. Jean Hormez prit sans doute cette mesure pour exclure du trône patriarcal un de ses neveux, Élie, qui s'était fait consacrer métropolite d'Amadiah par le catholicos nestorien, puis avait obtenu le pardon pour cette folle équipée. Mais Jean Hormez n'avait pas promis la succession à son coadjuteur. Le Saint-Siège, voulant peut-être prendre une garantie encore meilleure contre l'application du principe héréditaire, désigna comme coadjuteur avec future succession, par bulle du 25 septembre 1838, l'ancien élève du collège de la Propagande, Nicolas Zéia, de Jacobbe « fils de Jacques », évêque de Salmas. S. Giamil, *op. cit.*, p. 400 sq. Jean Hormez était mort le 16 août 1838. Sa famille, qui depuis Simon IV Basidi avait fourni 15 patriarches consécutifs à l'antique siège de Babylone, renonça enfin à son privilège, inouï dans l'histoire de l'Église, retenant seulement comme nom de famille ce titre d'*Abouna* « notre Père », qui était devenu héréditaire parmi les siens. J. Tfinkdji, *op. cit.*, p. 463, extrait, p. 15.

Nicolas Zéia, dont la désignation par Rome déplut aux évêques, privés pour une fois de l'exercice de leur droit d'électeurs, fut confirmé comme patriarche le 27 avril 1840, S. Giamil, *op. cit.*, p. 402-405, mais il

ne quitta pas tout de suite sa résidence de Khosrova, prétextant qu'il n'avait pas reçu le bérat d'investiture. Il se rendit à Constantinople et l'obtint après un assez long séjour, mais, se trouvant à son retour en Mésopotamie en face de difficultés inattendues, il donna sa démission du siège patriarcal et se retira en Perse dans son ancien diocèse, où il mourut en 1855.

Joseph Audo, qui avait été jadis, abusivement consacré pour Mossoul contre Jean Hormez, fut désigné par la Propagande pour gérer le patriarcat pendant la vacance, puis fut élu par le synode à la fin de 1847. *Ibid.*, p. 406, Il fut confirmé par bulles du 11 septembre 1848, *ibid.*, p. 407-413, et eut un long pontificat, pendant lequel de nombreux nestoriens adhérèrent à la foi romaine. Il eut cependant de graves différends avec Rome, à partir de 1860. L'occasion en fut d'abord la chrétienté chaldéenne du Malabar, dont la situation sera exposée à l'article SYRO-MALABARE (*Église*). Les catholiques malabares de rit chaldéen désiraient un évêque de leur rit; ils envoyèrent auprès du patriarche Audo des députés dont l'obstination eut raison de sa résistance. Le patriarche consacra Thomas Rokos avec le titre de Bassorah, en lui donnant comme mission de visiter les chrétientés du Malabar, sans y faire acte de juridiction. Cette consécration eut lieu, malgré les protestations du délégué apostolique de Mossoul, Henri Amanton, qui venait d'être nommé par bref du 25 mai 1860. Le délégué porta des censures contre les évêques chaldéens; le patriarche répondit par deux encycliques aux prêtres et fidèles de son Église, en date des 21 décembre 1860 et 4 janvier 1861. Il partit peu après pour Rome, où il avait été invité à se rendre, tandis que l'évêque Rokos partait pour le Malabar. Arrivé à Rome le 31 juin 1861, Audo fut invité à rappeler l'évêque envoyé au Malabar, à écrire une lettre d'excuses à la Propagande et un acte de soumission au souverain pontife. Il se soumit, sans toutefois écrire à la S. Congrégation, et fut reçu par le pape le 14 septembre 1861. Le 23 septembre, il écrivait une encyclique à la nation chaldéenne, dans laquelle il reconnaissait ses erreurs et révoquait les mesures qu'il avait prises contre la délégation apostolique et les missionnaires dominicains. Il rentra à Mossoul le 2 décembre, et Rokos revint des Indes à Bagdad en juin 1862, après avoir été excommunié sur l'ordre de Rome par le vicaire apostolique de Vérapoly.

Mais l'affaire ne se termina pas pour autant : un des membres de la réunion qui avait donné mission à Rokos, Bar Tatar, métropolite de Séert, ne se fit pas relever des censures portées par le délégué. Le patriarche se brouilla de nouveau avec les dominicains, et porta l'interdit sur tous les lieux où il leur arriverait de célébrer en présence des Chaldéens. Un autre incident se produisit le 5 juin 1864 : lorsque Jean Éllie Mellus fut consacré pour le siège d'Akra, le nouvel évêque omit dans la profession de foi d'Urbain VIII les passages relatifs aux conciles de Florence et de Trente. Il y eut rapport à Rome, et bien qu'Audo eût couvert son subordonné et que l'affaire se fût arrangée, l'amertume s'accrût de part et d'autre.

En 1867, Grégoire Pierre di Natale, évêque de Diarbékir mourut à Rome. La Propagande voulut appliquer la disposition de droit latin, suivant laquelle le Saint-Siège pourvoit directement aux bénéfices dont les titulaires décèdent à Rome, et demanda au patriarche de désigner trois noms après entente avec les évêques. On annonça en outre au patriarche qu'on entendait appliquer à toutes les Églises orientales les dispositions de la constitution *Reversurus*, du 12 juillet 1867, promulguée pour l'Église arménienne. De fait, le 31 août 1869, la bulle *Cum ecclesiastica disciplina* appliquait à l'Église chaldéenne les mesures pour les élections d'évêques de la constitution *Reversurus*. R. de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda Fide pars prima*, t. VI, part. 2, Rome, 1896, p. 32-55. Audo se rendit au concile du Vatican sans avoir encore consacré les deux évêques désignés par la S. Congrégation *de Propaganda Fide* pour Diarbékir et Mardin, bien qu'ils eussent été choisis parmi sept noms qu'il avait donnés lui-même; il fut contraint de les consacrer à Rome en janvier 1870. Il se plaignait de ce que Rome diminuait les prérogatives des patriarches orientaux, avec d'autant plus d'amertume que les patriarcats maronite, syrien et melkite n'avaient pas encore été soumis aux dispositions de la bulle *Reversurus*. Ses plaintes trouvèrent immédiatement un écho parmi les évêques anti-infaillibilistes, qui l'amenèrent sans peine à leur parti; il vota constamment avec la minorité, et s'opposa jusqu'au vout à la constitution *De Ecclesia Christi*, s'abstenant de paraître à la session où elle fut proclamée. Il n'y adhér même pas après la promulgation, prétextant qu'un acte aussi solennel devait être fait après son retour au milieu de ses fidèles. Passant à Constantinople, il protesta dans son discours au sultan, le 16 septembre 1870, qu'il n'avait pas accepté et n'accepterait jamais des dispositions qui lésaient les anciens usages orientaux et les intérêts du gouvernement ottoman. Dans le même temps, il communiquait *in sacris* avec les prêtres arméniens qui s'étaient séparés du patriarche Hassoun, et refusait de répondre aux lettres de la Propagande. De Rome, on essayait par tous les moyens de faire revenir le patriarche à résipiscence et d'empêcher le schisme de se propager. S. Giamil, *op. cit.*, p. 415. Enfin, le 29 juillet 1872, après tous les autres patriarches orientaux, Audo écrivit une lettre d'acceptation des décisions du concile: le pape l'en félicita et l'en remercia par bref du 16 novembre de la même année, *Ibid.*, p. 420-424.

Alors que toutes les causes de désaccord avec Rome semblaient éliminées, l'affaire du Malabar rebondit. Audo avait demandé à Pie IX que l'ancienne juridiction des catholicos de Séleucie-Ctésiphon, sur les chrétiens de l'Inde, fût rétablie en sa faveur pour les catholiques du rit chaldéen. Rome tarda à répondre; le patriarche sans attendre envoya de nouveau une évêque pour faire la visite des chrétientés. Ce fut Jean Élie Mellus, évêque d'Akra, qui, payant d'audace, et malgré l'excommunication fulminée contre lui par le vicaire apostolique de Vérapoly, ordonna prêtres de nombreux sujets et constitua une Église dissidente. En même temps, le patriarche répudiait les dispositions de la bulle *Cum ecclesiastica disciplina*, et procédait à la consécration de quatre évêques, sans en référer à Rome, les 24 mai 1874 et 25 juillet 1875. Il s'ensuivit deux brefs au patriarche et au délégué apostolique, en date des 15 septembre 1875 et 17 mars 1876. De Martinis, *op. cit.*, p. 276-283 et 290-282. Il était interdit au patriarche de s'occuper encore du Malabar et il devait réduire au simple ministère sacerdotal les évêques indûment consacrés. Mais le patriarche s'enfonça dans sa résistance et annonça au souverain pontife son intention de réunir un synode. Le 1er septembre 1876, Pie IX adressa au clergé et au peuple chaldéen une encyclique, où l'histoire des événements litigieux était reprise dans son entier. Le patriarche devait faire sa soumission dans les quarante jours, sous peine d'excommunication majeure. Audo, qui avait toujours été attaché à Rome dans le fond de son âme, avait été, à cause de son manque d'instruction, facilement entraîné par les intrigants de toute sorte; mais, au moment de franchir de Rubicon, il rentra en lui-même et se soumit entièrement, le 1er mars 1877. Réponse du pape dans De Martinis, *op. cit.*, p. 337 sq.

Cette fois, les difficultés vinrent au patriarche du parti qui l'avait appuyé dans sa révolte, nommément des deux évêques d'Amadiah et de Zakho, qui se soumirent en 1879 seulement. Au Malabar ce fut pis encore : Jean Élie Mellus ne quitta les Indes qu'en 1882, et tenta d'organiser son schisme à Mossoul, ne se soumettant qu'en 1889.

A la mort de Joseph Audo, le 14 mars 1878, les évêques élurent pour lui succéder Élie Pierre Abolyonan, évêque de Djézireh, qui fut confirmé par bulles du 28 février 1878. S. Giamil, *op. cit.*, p. 435-442. C'est sous son pontificat que fut ouvert en 1882, sous la direction des dominicains de Mossoul, le séminaire Saint-Jean pour les Syriens et les Chaldéens, d'où est sorti un clergé d'élite. La même année d'ailleurs, le patriarche rouvrit, on ne voit pas trop pourquoi, le séminaire patriarcal de Saint-Georges, qui avait duré de 1866 à 1873. Élie Abolyonan mourut le 27 juin 1894, de la fièvre typhoïde, âgé seulement de cinquante-quatre ans.

Georges Khayyath, homme instruit dans la littérature syriaque, lui succéda sous le nom d'Ébed-Jésus V (Abdišoʿ), élu le 28 octobre 1894 et confirmé le 28 mars 1895, S. Giamil, *op. cit.*, p. 443-452. Comme son prédécesseur, il était ancien élève de la Propagande. Son pontificat fut très court, il mourut à Bagdad le 6 novembre 1899.

Le patriarche actuel, S. B. Mgr. Emmanuel II Thomas, qui était déjà vicaire patriarcal d'Ébed-Jésus V, fut élu à l'unanimité par le synode des évêques le 9 juillet 1900, il fut confirmé par Léon XIII dans le consistoire du 17 décembre 1900. *Ibid.*, p. 456-465. Formé par les RR. PP. jésuites, dont il fut l'élève à Ghazir (Liban), Emmanuel II Thomas a fait beaucoup pour la conversion des nestoriens, dont plusieurs villages ont fait retour à l'Église catholique avec un nombreux clergé et deux évêques. Mais il a eu aussi la douleur de voir son Église affreusement éprouvée durant la grande guerre.

S. Giamil, *Genuinæ relationes...*, Rome, 1902, p. XLV-XLVIII; J. Tfinkfji, *L'Église chaldéenne...*, p. 462-469, extrait, p. 14-21; C. Korolevskij, art. *Audo*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. La plupart des documents relatifs à cette période, habituellement cités d'après Giamil, existent dans R. de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda Fide*, pars I, surtout t. VI *b*.

Sur la partie de cette période qui s'étend jusqu'à 1864, voir le travail du P. B. M. Goormachtigh, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie et en Kurdistan...*, dans *Analecta sacri ordinis fratrum prædicatorum...*, t. II, 1895-1896, p. 271-283, 405-419; t. III, 1897-1898, p. 79-88, 141-158, 197-214, 533-545, où abondent les citations de documents contemporains. Sur la période de 1778 à 1845, il y a beaucoup à prendre dans G. P. Badger, *The nestorians and their rituals*, Londre, 1852, t. I, p. 150-173. L'auteur donne la traduction d'une autobiographie de Jean VIII Hormez pour la période allant de 1778 à 1795 qui est de premier intérêt. Pour la suite des événements, Badger a entendu le récit de témoins; quoique protestant et mal informé des questions catholiques (E. Boré, alors laïc, devient le « jésuite Boré », par exemple), il semble avoir rapporté impartialement ce qu'il a su.

Sur les moines de la congrégation de Saint Hormisdas, M. Brière, *Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV, 1910, p. 410-424; t. XVI, 1911, p. 113-127, 249-254, 346-355, traduction d'une chronique écrite au couvent; A. A. Vaschalde, *The monks of Rabban Hormizd*, dans *The catholic university Bulletin*, t. VIII, 1902, p. 472-482; brève analyse d'un manuscrit conservé à Washington, qui contient l'histoire du couvent de 1808 à 1866 par S. Giamil.

7° *Données statistiques sur l'Église chaldéenne catholique.* — 1. *En 1757-1759.* — Les chiffres suivants sont extraits d'une relation envoyée à la S. Congrégation *de Propaganda Fide* par l'ancien élève du collège de la Propagande, Lazare-Timothée Hindi, alors archevêque de Diarbékir, le futur patriarche Joseph IV, d'après le manuscrit *Vatic. lat. 8063*, fol. 345 v° sq.

	Églises	Fidèles
	—	—
Bagdad	1	400
Mossoul	6 ou 7	6.000
Diarbékir	3	5.000
Mardin	1	3.000
Séert	8	5.000

Cette relation ne contient pas de renseignements sur les chrétientés de Perse, qui étaient trop distantes de Diarbékir. Il n'y a rien sur Djézireh, qui avait cependant un évêque, ainsi que Mardin et Salmas tandis que Diarbékir et Séert avaient un archevêque, Mossoul et Bagdad faisant partie du diocèse patriarcal.

2. *En 1867.* — Paulin Martin, dans *La Chaldée, esquisse historique suivie de quelques réflexions sur l'Orient*, Rome, 1867, a donné des statistiques détaillées des diocèses de Mossoul, Amadiah et Akra, un état des écoles et une liste des couvents, ainsi qu'une liste des évêques et une statistique récapitulative de toute l'Église chaldéenne, p. 205-212. Il y avait alors 10 évêques, en plus du patriarche.

	Villages	Prêtres	Fidèles
	—	—	—
Mossoul	9	40	23.030
Akra	19	17	2.718
Amadiah	26	10	6.020
Bassorah			1.500
Diarbékir	2	6	2.000
Djézireh	20	15	7.000
Kerkouk	10	10	4.000
Mardin	2	2	1.000
Séert	35	20	11.000
Salmas ou Khosrova	20	10	8.000
Séna (Perse)	2	1	1.000
Zakho	15		3.000
	160	131	70.268

3. *En 1913.* — Les meilleures statistiques, qui aient jamais été publiées sur l'Église chaldéenne catholique, sont celle de J. Tfinkdji, *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, Paris, 1914. Les tableaux pour chaque diocèse sont donnés à la suite de la notice concernant le diocèse, p. 485-520, extrait, p. 37-72. Cette publication contient en outre, après les listes épiscopales de chaque diocèse, contenant une notice succincte pour chaque nom, une liste des évêques sacrés par les six derniers patriarches chaldéens, de 1830 à 1910, p. 520-522, extrait p. 72-74, un état de l'épiscopat chaldéen en juin 1913, p. 524, extrait, p. 76, et un tableau synoptique d'ensemble, p. 525, extrait, p. 77.

	Localités	Prêtres	Fidèles
Archidiocèse patriarcal	—	—	—
(Mossoul et Bagdad)	13	56	39.460
d° Vicariats à l'étranger.	13	15	3.430
Archevêchés : Diarbékir	9	12	4.180
Kerkouk.	9	19	5.840
Séert....	37	21	5.380
Ourmiah.	21	43	7.800
Évêchés : Akra	19	16	2.390
Amadiah.	17	19	4.970
Djézireh .	17	17	6.400
Mardin . .	6	6	1.670
Salmas. . .	12	24	10.460
Séna	1	3	900
Van.	10	32	3.850
Zakho . . .	15	13	4.880
	199	296	101.610

4. *En 1928.* — Depuis les hécatombes de la Grande-Guerre, le nombre des Chaldéens est très diminué; voici les chiffres en possession de la S. Congrégation *pro Ecclesia Orientali*, incomplets pour plusieurs diocèses :

	Localités	Prêtres	Fidèles
	—	—	—
Archidiocèse patriarcal.	10	50	18.350
Diarbékir	1	3	500
Kerkouk............	7	18	4.800
Séert...............	»	»	1.600
Ourmiah............	10	10	2.500
Akra...............	»	»	1.000
Amadiah...........	18	22	3.765
Djézireh...........	»	»	1.600
Mardin.............	1	2	400
Salmas.............	1	1	400
Séna...............	3	5	894
Zakho..............	16	18	8.000
	137	129	43.809

Il y aurait lieu toutefois d'ajouter à ces chiffres un assez grand nombre de réfugiés, en particulier ceux qui, après avoir essayé de s'installer en Cilicie sous le mandat français, se sont regroupés dans la République libanaise et en d'autres endroits de Syrie, avec un vicaire patriarcal chaldéen à Beyrouth.

Au clergé séculier il faudrait ajouter les membres de la congrégation de Saint-Hormisdas (Rabban Hormizd), dont les deux groupes les plus importants sont ceux de Rabban Hormizd et de Notre-Dame des Semences, à Alkoche; ils sont environ une cinquantaine. Leur nombre a subi d'assez fortes variations : environ 50 en 1820, 39 en 1843, 16 en 1880, 10 en 1890. E. A. W. Budge, *The histories of Rabban Hôrmîzd the Persian...*, vol. II, part. 1, dans *Luzac's semitic text and translation series*, t. x, Londres, 1902, p. XXIII.

On trouvera des chiffres assez voisins de ceux donnés par P. Martin dans J.-B. Chabot, *État religieux des diocèses formant le patriarcat chaldéen de Babylone au 1er janvier 1895, rédigé d'après les notes de S. B. Mgr Georges Ébed-Jésus V...*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. I, 1896, p. 433-453. Voir aussi les chiffres donnés ici par M. P. Pisani, ASIE (*État religieux d'*), t. I, col. 2085 sq., d'après V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 1895-1901 ; ces chiffres donnent le nombre des chrétiens de chaque rit, catholiques ou non-catholiques, par vilayet; le total des Chaldéens y est de 46.785, celui des nestoriens de 92.000 dans le vilayet de Van seulement.

G. P. Badger, *The nestorians and their rituals*, t. I, Londres, 1852, p. 174 sq., donne une statistique très soignée, pour la période 1840-1845, des Chaldéens catholiques, églises, prêtres et familles, selon les renseignements recueillis sur place.

8° *Les missions latines en pays nestorien.* — Après les missions des dominicains et franciscains en Mésopotamie aux XIIIe et XIVe siècles, aucune résidence de religieux latins ne fut installée en pays nestorien jusque vers le premier quart du XVIIe siècle. Cette abstention surprend d'autant plus, que les dominicains avaient réussi à se maintenir en Arménie, appuyés sur la congrégation indigène des Frères uniteurs. Il est vrai que les relations avec l'intérieur de la Perse étaient relativement rares, et que le territoire ottoman était à peu près fermé à toute innovation par l'arbitraire des gouverneurs locaux, lequel se faisait sentir surtout à distance des littoraux maritimes. Il était plus facile de s'introduire en pays persan: c'est là que commencèrent les fondations des augustins et des carmes.

1. *Passage des augustins en Mésopotamie.* — Les augustins dont le premier départ pour les Indes orientales eut lieu le 18 mars 1573, s'installèrent à Ormuz dès 1576 et à Mascate en 1594. De là, ils pénétrèrent en Perse, où Abbas Ier (1586-1628) se montrait bienveillant pour les chrétiens et les Européens: ils y fondèrent en 1604 le couvent d'Ispahan. J. Lanteri, dans *Nicolai Crusenii... pars tertia monastici augustiniani... a magna ordinis unione usque ad an. 1620 cum additamentis...*, t. I, Valladolid, 1890, p. 765 sq. Ils suivirent de peu les carmes à Bassorah, essaimant d'Ispahan, le 3 juillet 1623. H. Gollancz, *Chronicle of events... relating to settlement of carmelites in Mesopotamia...*, Londres, 1917, p. 1. C'est de là que le zélé missionnaire et intrépide voyageur, Rodrigue de Arganduru Moriz, ou Rodrigue de Saint-Michel, partit pour visiter en 1624-1625 les chrétientés nestoriennes de Mésopotamie, rapportant au souverain pontife, en 1626, une lettre en arabe des chrétiens de Bassorah qui proclamaient, sans précisions dogmatiques d'ailleurs, leur attachement à l'Église romaine. Traduction latine dans T. Lopez Bardon, *Monastici augustiniani R. P. Fr. Nicolai Crusenii continuatio... sive Bibliotheca manualis augustiniana...*, t. II, Valladolid, 1903, p. 529, cf. p. 329 sq. sur le voyage du P. Rodrigue. Mais Bassorah fut abandonnée en même temps que Mascate quelques années plus tard, et l'activité des augustins de Perse semble s'être limitée à l'apostolat auprès des Arméniens, qui les avaient attirés à Ispahan. Voir la liste des couvents de la province de Perse dans N. Crussen, *Monasticon augustinianum*, Munich, 1623, fol. Z 4 v°.

2. *Les carmes en Mésopotamie et en Perse.* — Clément VIII envoya trois carmes déchaussés en Perse par la voie de terre, Allemagne, Russie et Caucase, en l'année 1604; la première mission des carmes en ces régions fut celle d'Ispahan, ouverte en 1609. Quatre ans auparavant, ils étaient arrivés aux Indes et leurs fondations se multiplièrent rapidement au Malabar. Ils se développèrent ensuite sur les bords du golfe Persique, comme pour assurer plus facilement la liaison entre ces points extrêmes, Ispahan et le sud de l'Inde. Ils arrivèrent à Bassorah le 30 avril 1623. H. Gollancz, *op. cit.*, p. 1. D'un autre côté, ils s'installèrent en 1627 dans la forte place de commerce qu'était Alep. Entre Bassorah et Alep, ils eurent Bagdad à partir de 1731, puis pour un temps Mardin (1747-1800 et 1820-1822). Plusieurs carmes occupèrent le siège de Babylone avec le titre tantôt d'évêque, tantôt de vicaire apostolique : trois entre 1632 et 1642, dont le dernier seul résida, trois de 1721 à 1773, cinq de 1794 à 1820, enfin Jean Drure de 1902 à 1917. Emmanuel de Saint Albert Balliet (1728-1773) et Jean Drure sont ceux qui eurent le plus de contact avec les dirigeants de la « nation » chaldéenne, et ont fait le plus pour le rapprochement des nestoriens ou la persévérance des convertis.

Les carmes déchaussés de la province de France ont une maison à Bagdad, avec un collège florissant et une maison à Bassorah. Dans ces deux villes il y a de nombreux chaldéens, mélangés à des chrétiens des autres rits; les maisons des carmes n'y ont donc pas le caractère spécifique de missions auprès des nestoriens.

La chronique de la maison de Bassorah pour les années 1623 à 1733 publiée par H. Gollancz, *op. cit.*, ne contient aucune donnée sur l'Église nestorienne. Voir la liste des évêques de Babylone par L. Lemmens, *Hierarchia latina Orientis (1622-1922) mediante S. Congregatione de Propaganda Fide instituta pars II*, dans *Orientalia christiana*, t. II, 1924, p. 274-292, extrait, p. 10-28. Bibliographie sur les missions carmes à l'article CARMES (*Ordre des*), t. II, col. 1791 sq.

3. *Missions des capucins.* — C'est aussi en territoire persan que s'installèrent d'abord les capucins de la province de Touraine, lorsqu'ils entrèrent en Mésopotamie, car Bagdad, où ils ouvrirent une maison

le 15 août 1628, presque en même temps qu'à Ispahan, appartenait alors au chah. Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, t. vi, Rome, 1920, p. 12, 23. Mais les Turcs reprirent Bagdad en 1638, et les chrétiens subirent toutes sortes d'avanies; pendant quelque temps, l'église des capucins fut la seule église où la célébration des offices fût tolérée, de sorte que les dissidents s'y rendaient en grand nombre. *Ibid.*, p. 55. Un des Pères avait le titre de consul de France, ce qui lui donnait quelques facilités pour résister aux caprices des pachas. En 1639, le patriarche nestorien, Élie IX à ce qu'il semble, plutôt que Simon XI, autorisa les capucins à prêcher dans les églises de la « nation » nestorienne. *Ibid.*, p. 89.

La mission de Mossoul, plus spécialement destinée aux nestoriens, fut créée en 1632 : elle eut bientôt un important noyau de familles catholiques, et c'est sous l'influence des capucins de Mossoul qu'Élie IX envoya au souverain pontife sa lettre de 1657, qui fut portée à Rome par deux capucins. J. Al. Assémani, *De catholicis... nestorianorum*, Rome, 1775, p. 239. Mais ce succès même mit en danger la mission des capucins; sous le pontificat suivant, en 1665 et 1667, les Pères furent persécutés et emprisonnés.

A Tauris où ils étaient depuis 1653, les capucins s'occupaient des nestoriens, Clemente da Terzorio, *op. cit.*, p. 117; c'est de là qu'ils persuadèrent au catholicos Simon XIII d'écrire au pape la lettre qu'il lui adressa en 1664.

L'hospice de Diarbékir fut fondé en 1667 par le P. Jean-Baptiste de Saint-Aignan, qui était un missionnaire intrépide et connaissant bien les langues, *ibid.*, p. 106; c'est grâce à son action et à celle de ses confrères que Diarbékir devint le centre du mouvement vers Rome parmi les nestoriens. La résidence de Mardin commença en 1685. Une période de difficultés s'ouvrit avec le xviii[e] siècle, correspondant peut-être à une diminution du prestige de la France à Constantinople : l'hospice de Bagdad fut abandonné en 1701, après un assaut des Turcs, *ibid.*, p. 181; celui de Mossoul en 1722, après qu'il eut été mis au pillage par les nestoriens, qui y tuèrent le P. Pierre d'Issoudun, p. 184; celui de Diarbékir en 1726, p. 193. Revenus dans cette dernière place seulement, quelques années plus tard, p. 194, les capucins en sortent de nouveau en 1747, sur l'ordre d'un pseudo-nonce apostolique, pour y rentrer en 1749, p. 207.

A cette époque, les maisons de Mésopotamie et de Perse passèrent de la province de Touraine (cession faite en chapitre provincial du 13 juillet 1753) à la province de Lille (acceptation du 6 septembre 1754). *Op. cit.*, t. v, Rome, 1919, p. 157 sq. Interrompue un moment par la mort de tous les missionnaires pendant une épidémie de peste en 1759, la mission de Diarbékir dura jusqu'au 18 avril 1803.

La disparition des congrégations en France, pendant la période révolutionnaire eut pour effet de faire passer la mission de Mésopotamie entre les mains des capucins italiens : l'hospice de Diarbékir fut rouvert en 1808, abandonné en 1810, *op. cit.*, t. vi, p. 212, de nouveau ouvert en 1828 pendant quelques mois, t. v, p. 171-178. En 1841, par suite de la pénurie de sujets en Italie, la mission fut confiée aux Espagnols, p. 233. La mission d'Orfa fut fondée le 8 septembre de cette même année, dans une ville qui n'était pas à proprement parler en pays nestorien, mais où la colonie nestorienne était importante, et il s'y développa une communauté chaldéenne catholique, qui dura jusqu'après la Grande-Guerre, t. vi, p. 232. La mission de Mardin fut rouverte le 18 décembre 1841, p. 248, et une préfecture apostolique de Mésopotamie fut créée par décret de la S. Congrégation *de Propaganda Fide*, en date du 30 août 1842, p. 260. Enfin la maison de Diarbékir fut rouverte le 17 septembre 1843, p. 170. Les derniers développements de cette préfecture apostolique, à Malatiah, Kharpout et Ma'muret al-Aziz, ne concernent pas les Chaldéens, mais les Arméniens.

En 1851, il était devenu nécessaire d'envoyer aux Espagnols de Mésopotamie un renfort de Pères italiens; en 1893, il fallut encore une fois changer de main : la mission fit retour aux religieux français et fut confiée à la province de Lyon, qui la tient encore. Mais les chrétientés ont beaucoup souffert, soit pendant la guerre, soit comme celle d'Orfa, dans la période troublée qui suivit.

4. *Les dominicains à Mossoul et au Kurdistan.* — La mission des dominicains auprès des Arméniens fut détruite au cours des troubles qui affligèrent la Perse dans le deuxième quart du xviii[e] siècle; mais un nouveau rameau se développa presque aussitôt sur le vieux tronc de cet ordre, qui avait tant fait pour les nestoriens aux xiii[e] et xiv[e] siècles. Le 19 juillet 1748, Benoît XIV demandait aux dominicains de ranimer les vocations pour les missions d'Orient et, le 17 janvier 1750, deux pères italiens partaient pour Mossoul en compagnie du carme déchaussé Léandre de Sainte-Cécile, qui devait être leur introducteur dans ce pays dont ils ignoraient la langue et les usages. S'aidant, comme les capucins, par l'exercice de la médecine, ils réussirent à prendre pied, et, en 1770, le P. Lanza estimait à un millier les catholiques groupés autour d'eux dans la seule ville de Mossoul, venus pour la plupart du nestorianisme, quelques-uns cependant du monophysisme. B. M. Goormachtigh, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie et en Kurdistan...*, dans *Analecta sacri ordinis fratrum prædicatorum...*, t. ii, 1895-1896, p. 280-283.

L'invitation du prince kurde Bahram pacha, qui les avait pris en affection, amena les dominicains à fonder, en 1759, la maison d'Amadiah dans un ancien couvent nestorien que le prince leur abandonna, encourageant ses sujets à embrasser la foi des missionnaires. *Ibid.*, p. 407 sq. Le catholicisme se développait en même temps dans toute la contrée. Il y avait en 1770 plus de 2.000 catholiques dans les villages de la région de Mossoul et du Kurdistan, p. 411, et pourtant il n'y eut jamais alors pour les deux maisons de Mossoul et d'Amadiah plus de quatre Pères, p. 413. Ce sont les efforts de ces dominicains qui amenèrent Élie XII à envoyer au pape une profession de foi catholique, et surtout qui provoquèrent la conversion de Jean Hormez, p. 416. Mais la mission du Kurdistan dut être abandonnée de 1770 à 1800, par manque de personnel : en 1786, il ne restait qu'un Père, et il en fut ainsi de 1790 à 1800; de 1800 à 1803, deux Pères desservirent à la fois Amadiah et Mossoul. Enfin, la mission fut complètement abandonnée en 1815, après que le dernier survivant, Raffaele Campanile, fût resté seul pendant plusieurs années, étendant ses prédications jusqu'à Zakho et Djézireh. La retraite des missionnaires n'eut pas pour seule cause la pénurie de sujets; elle fut aussi la conséquence de l'opposition d'Augustin Hindi aux dominicains, qui soutenaient leur converti, Jean Hormez. C'est ensuite l'absence des religieux latins, si nécessaires *in auxilium orientalium*, qui permit la prolongation des conflits qui durèrent ensuite, malgré leur retour, juqu'à la mort du patriarche Audo.

Le 16 mai 1840, la Propagande demandait au général des dominicains de reprendre la mission de Mésopotamie, en suggérant d'y employer des Pères espagnols réfugiés en Italie à la suite de l'exclaustration de 1835. Au début de mars 1841, trois Pères et un

frère se mirent en route pour Mossoul, mais ce dernier mourut en débarquant à Beyrouth. Les trois Pères arrivèrent à Mossoul le 7 août ; l'un d'eux mourait quelques jours après, et un deuxième reprenait dès le mois de novembre le chemin de l'Europe, pour raison de santé. *Op. cit.*, t. III, 1897-1898, p. 141-143. Il ne resta donc qu'un seul Père jusqu'au 4 mai 1843, aidé cependant de l'ancien secrétaire de Mgr Villardell, Joseph Valerga, le futur patriarche de Jérusalem. Le zèle suppléait au nombre et les deux missionnaires se rendirent à Kotchannès pour essayer de convertir le catholicos nestorien, p. 143. En 1843, la mission du Kurdistan fut reprise sous forme de prédication itinérante; un peu plus tard (1847) fut fondée la maison de Mar Ya'koub, précieux pied-à-terre dans la montagne nestorienne et séjour d'été, où pouvaient se rétablir les santés si éprouvées par l'horrible climat de Mossoul. En 1855, bien que la mission ne comptât toujours que quatre Pères, le P. Marchi étudiait la possibilité de développer la zone de prédication vers le Nord, en vue de reprendre l'ancienne mission d'Arménie, et il insista pour obtenir de nouveaux sujets. Devant le refus des provinces italiennes, le P. Jandel demanda des missionnaires à la jeune province de France.

Le premier missionnaire français arriva à Mossoul le 12 janvier 1856, en vrai disciple de Lacordaire, vêtu de l'habit religieux, tandis que les missionnaires avaient toujours porté en ces régions si éloignées de l'Europe, un costume à la turque. La province de France, au chapitre de 1856, accepta de reprendre complètement à son compte la mission de Mésopotamie, et déjà le général avait envoyé comme visiteur le P. Besson, qui arriva à Mossoul le 30 novembre. Mais les Italiens se retirèrent aussitôt et le P. Besson resta seul, ignorant tout de la langue et des usages, s'aidant d'un jeune interprète, qui était le futur patriarche Élie XIV Abolyonan. Le P. Besson ne se contenta pas d'organiser la mission, donnant aux écoles un soin particulier, il alla faire visite au catholicos Simon XVII dans l'automne 1857, voulant l'attirer à l'union. Un peu auparavant était arrivé à Mossoul le dominicain Henri Amanton, administrateur du diocèse de Bagdad et d'Ispahan, en remplacement de l'évêque retiré, Mgr Trioche, tandis que Mgr Planchet, S. J., résidant à Mossoul, retenait le titre de délégué apostolique en Mésopotamie. Le travail des Pères, en liaison avec Mgr Amanton, fut rendu très pénible par la malheureuse affaire du Malabar, et l'attitude prise envers Rome par les évêques chaldéens à la suite du patriarche Audo, qui alla dans son irritation jusqu'à prendre des mesures canoniques contre les Pères, pour se venger des sanctions dont au nom du pape l'avait frappé Mgr Amanton. Or, si l'on va au fond de ces luttes qui mirent en péril toute l'Église chaldéenne et arrêtèrent pour un temps son développement, on constate qu'il y avait surtout l'opposition de deux familles, celle des Audo et celle des Abouna, pour la possession de quelques lopins de terre dans la plaine d'Alkoche. Les dominicains qui avaient converti Jean Hormez, avaient pour procureur un membre de la famille Abouna, *inde iræ.* Les intrigues des Audo, qui pour un temps firent cause commune avec les moines de Rabban Hormizd, eurent pour conséquence le rappel de Mgr Amanton par la S. Congrégation *de Propaganda Fide*, comme plus tard d'autres intrigues amenèrent la démission de Mgr H. V. Altmayer, autre dominicain, qui occupa avec éclat le siège de Babylone des Latins, de 1885 à 1902.

Les dominicains eurent dans la suite une vie moins agitée, toujours très pénible par l'effet du climat et les difficultés de la circulation en pays kurde : avant la guerre, en plus de deux maisons destinées surtout à la mission auprès des Arméniens, à Bitlis et Van, ils avaient des résidences à Séert, Mar Ya'koub, Achita et Mossoul. La maison d'Amadiah et une autre, ouverte pour un temps à Djézireh, avaient été fermées ou restaient un simple pied-à-terre pour le passage des missionnaires. L'influence des dominicains sur l'Église chaldéenne de Turquie a été considérable, s'exerçant surtout par les écoles, tenues par des maîtres formés à l'école normale de Mar Ya'koub, ou par des sœurs d'un tiers ordre indigène, régulièrement constitué depuis peu en congrégation. Du séminaire de Mossoul fondé en 1882 sont sortis nombre d'excellents prêtres et plusieurs évêques. Les populations de ces régions ont été terriblement éprouvées par la guerre : les maisons de Mossoul et Mar Ya'koub seules ont été relevées.

Voici la liste des supérieurs français de la mission dominicaine de Mossoul : RR. PP. Besson (1859-1861), Lion (1861-1873), Duval (1873-1896), Delamette (2 mois en 1896), Galland (1896-1907), Berré (1907-1922), Galland (1922-1925), Hugueny (1925-1929), Roussel (1929-).

La relation écrite par le P. Goormaehtigh, *op. cit.*, n'a été publiée que jusqu'à l'année 1864. L'interruption de cette publication, qui reproduisait de larges fragments des documents originaux, est très regrettable : le mémoire du P. Goormachtigh devrait être consulté par quiconque voudra écrire d'une façon critique l'histoire de l'Église chaldéenne. De nombreuses informations se trouvent pour la période récente dans le *Bulletin de l'Œuvre des Écoles d'Orient.*

5. *Les lazaristes en Perse.* — L'année 1840, qui vit la résurrection de la mission dominicaine à Mossoul précédant de peu le réveil des œuvres capucines dans le nord de la Mésopotamie, vit aussi la création de la mission lazariste en Perse. Par un hasard providentiel, les prêtres de la Mission furent précédés en Perse par celui qui devait devenir un jour leur supérieur général, Eugène Boré. Celui-ci, né le 15 août 1809, arrivait à Tauris le 6 novembre 1838, chargé de mission par le Ministère de l'Instruction publique de France et l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, après avoir été suppléant de Florival à la chaire d'arménien du Collège de France en 1834 et 1835. Ardemment catholique, et brûlant du désir de travailler pour l'Église, Boré ouvrit aussitôt une école à Tauris et obtint un firman, dans lequel la liberté des religions est déclarée et reconnu le droit des nestoriens à se faire catholiques. Boré arrive à Ispahan le 1er avril 1840 et fonde à Djoulfa d'Ispahan une école fréquentée surtout par les Arméniens. Mais il avait commencé dès son arrivée en Perse à s'occuper des Chaldéens, comme le montre son mémoire à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient, par Eugène Boré...*, t. II, Paris, 1840 : à la fin de 1841, quoique simple laïc, Boré est à Mossoul, cherchant à s'entendre avec les moines d'Alkoche pour développer l'œuvre des missions dans la région d'Ourmiah.

Or, à la fin de 1840, les prêtres de la Mission avaient ouvert une première maison à Khosrova, près de Salmas, au nord-ouest du lac d'Ourmiah, puis en 1841 une autre à Ourmiah. Les nestoriens, qui, avec les Arméniens, semblent avoir été les seuls occupants de la région d'Ourmiah jusque pendant le XVIIIe siècle, étaient en décroissance devant l'infiltration de la tribu des Afchars. D'autre part, la foi catholique s'était développée depuis 1730, apportée alors par un ouvrier teinturier, provenant du groupe catholique de Diarbékir. M. Darnis écrivait en juin 1842, *Annales de la congrégation de la Mission*, t. IX, p. 221-239, qu'il y avait alors dans la région de Salmas,

après que de nombreux Arméniens s'étaient expatriés en Russie depuis 1828, 1.800 nestoriens, 6.000 Arméniens et 600 catholiques. Voilà quel était le champ d'action de la mission de Khosrova.

La Perse a été, pendant tout le XIXe siècle et jusqu'à la Grande-Guerre, le champ clos des compétitions entre la Russie et la Grande-Bretagne en avant des Indes ; ces luttes politiques eurent leur contre-coup dans la vie ecclésiastique, les conversions de nestoriens à l'orthodoxie moscovite ou à l'anglicanisme étant l'enjeu de maintes passes d'armes. La mission lazariste dut à cette situation une grande partie des difficultés qu'elle rencontra, d'autres venant de la mission américaine, arrivée dès 1835 et disposant de ressources très supérieures. En 1870, cependant, grâce à l'action des lazaristes, les Chaldéens catholiques en Perse étaient estimés à 6.000 environ contre 19.000 nestoriens, et se trouvaient disséminés dans une soixantaine de villages.

Les lazaristes ont été chargés de la délégation en Perse, avec administration du diocèse d'Ispahan, de 1874 à 1910; Mgr J. E. Sontag fut archevêque d'Ispahan de 1910 à 1918. L. Lemmens, *Hierarchia latina orientis (1622-1922)*... dans *Orientalia christiana*, t. II, p. 268, extrait, p. 4. En 1914, les lazaristes avaient six maisons en Perse, à Khosrova, Ourmiah, Téhéran (fondée en 1862), Tauris (1900), Djoulfa, Ispahan (1903). Les chrétientés du Kurdistan persan ont été très éprouvées pendant les luttes que les chrétiens soutinrent contre les Kurdes et les Turcs à la fin de la Grande-Guerre : l'archevêque d'Ispahan fut massacré avec un autre prêtre de la mission à Ourmiah et deux à Salmas.

La documentation sur les missions des lazaristes se trouve surtout dans les *Annales de la congrégation de la Mission* et le *Bulletin de l'Œuvre des Écoles d'Orient*. — J. Babakhan, *Protestantisme et catholicisme chez le peuple nestorien : une revue néo-syriaque à Ourmiah (Perse)*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, 1899, p. 428-443, contient des appréciations sur les méthodes suivies par les missionnaires et quelques informations historiques.

IX. L'Église nestorienne a l'époque moderne. — 1° *La décadence de l'Église nestorienne*. — Il reste fort peu à dire sur l'histoire de l'Église nestorienne à l'époque moderne, car il ne semble pas qu'elle ait eu de chroniqueurs. Ce que nous savons de ses catholicos se limite à peu près à l'histoire de leurs relations avec Rome, car les voyageurs, qui ont fait connaître les usages des nestoriens ou les épisodes de leur lente destruction par les Turcs et les Kurdes, ne racontent à peu près rien sur l'histoire intérieure de leur Église.

Le grand fait de cette histoire, c'est la division de 1551, qui a donné naissance à deux séries patriarcales restées indépendantes, même lorsque les deux titulaires des sièges de Mossoul et de Kotchannès se trouvèrent simultanément séparés de Rome. Le principe de l'hérédité fut appliqué dans les deux séries, et ce sont les successeurs de Sulāqā, choisi par opposition au principe héréditaire, qui en sont maintenant les seuls bénéficiaires.

Plusieurs tentatives des patriarches de l'une ou l'autre séries pour se rapprocher de Rome, ont été mentionnées dans les paragraphes précédents. Si sincères que ces unions aient pu être, l'ignorance théologique dans le clergé et le peuple nestoriens les a empêchées d'être durables. Ceux-là seulement sont restés catholiques, dont l'instruction a pu être faite par les missionnaires latins ou les prêtres indigènes formés à leur école. Or la région montagneuse où se sont repliés les nestoriens a été impénétrable, en raison des difficultés matérielles et du manque d'autorité établie, non seulement aux XVIIe et XVIIIe siècles, mais jusqu'à nos jours. De là vient que le catholicisme s'est développé d'abord dans les régions basses — plaine de Mossoul et vallée du Tigre, bords du lac d'Ourmiah et région de Salmas — tandis que la montagne demeurait nestorienne. Les successeurs du catholique Sulāqā sont devenus nestoriens en allant se fixer dans le Tiari, tandis que les successeurs de son compétiteur nestorien sont devenus catholiques au contact des missionnaires de Diarbékir et de Mossoul.

Aux considérations d'ordre géographique s'ajoute le fait que la situation politique, pendant la période moderne, a toujours dominé la question religieuse. On sait qu'en pays musulman, les membres des communautés chrétiennes formaient des « nations », jouissant de certains privilèges politiques. Ainsi en était-il aux yeux des Turcs pour les nestoriens de la plaine; mais ceux de la montagne se trouvaient mêlés à la vie féodale des tribus kurdes, et le patriarche nestorien jusqu'à la Grande-Guerre avait le rang d'un chef de confédération de tribus. Les conversions individuelles, dans de telles conditions, sont rendues à peu près impossibles; il faut qu'il y ait conversion d'un village entier, et encore, une telle conversion entraîne presque toujours la dislocation d'un groupement politique, ce qui, dans ces rudes pays, signifie la guerre. Les nestoriens, entourés d'ennemis, avaient besoin de conserver leur unité militaire : cette considération a pesé sur leurs décisions en matière religieuse. Leur division a facilité, c'est certain, les massacres commis par les troupes de Berd khan de 1843 à 1847.

Enfin, dans les quatre-vingts dernières années, un facteur politique étranger a influé sur les destinées religieuses de la communauté nestorienne : la Grande-Bretagne et la Russie ont cherché à gagner les nestoriens pour pénétrer, grâce à eux, dans les zones de la Turquie d'Asie et de la Perse, où ils cherchaient à asseoir leur influence.

Seule, la conversion en masse du peuple nestorien aurait évité les inconvénients ci-dessus. Elle fut tentée par Élie XIII Išoʿyahb en 1779, peu de temps après qu'il avait succédé à son oncle Élie XII, et dans un temps où il n'avait pas encore renoncé à la profession de foi catholique qu'il avait signée avec son prédécesseur. Il tenta d'entraîner dans son acte d'union à Rome le patriarche de Kotchannès, Simon XV, comme en témoigne sa lettre du 11 octobre 1779, qu'il signe humblement, dans l'attente de la confirmation par le souverain pontife, « gardien du siège patriarcal ». K. Babakhan, *Deux lettres d'Élie XI, patriarche de Babylone*, texte syriaque et traduction française dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 481-491.

Treize ans plus tard, il n'y avait plus qu'un seul patriarche nestorien, celui de Kotchannès. Les dominicains de Mossoul et les lazaristes d'Ourmiah eurent à plusieurs reprises des relations directes avec les titulaires de ce siège, dont plusieurs envisagèrent sérieusement l'opportunité de l'union avec Rome. Simon XVII, sur son lit d'agonie, en 1861, disait à son entourage : « Quand, pour sauver notre nation, il vous faudra changer de religion, unissez-vous aux catholiques et non aux protestants. » Son successeur, Simon XVIII, se rappelait sans doute ce conseil, lorsque, en 1891, il s'adressa aux dominicains de Mossoul, en leur demandant d'obtenir du souverain pontife qu'il donnât à la nation nestorienne des écoles, un séminaire, des secours comme aux autres communautés orientales, et demandât pour elle la protection du consul de France. Après de longs pourparlers, qui semblaient devoir aboutir, le patriarche manqua au rendez-vous qu'il avait pris à Amadiah, en septembre 1892, avec le patriarche chaldéen catholique, Élie Abolyonan : les intrigues lui avaient suf-

fisamment suscité d'opposition dans son entourage et parmi les tribus pour qu'il renonçât à son projet.

Le mouvement en faveur du catholicisme continua, cependant, sous la direction de deux neveux du patriarche, Abraham, évêque du Hakkiari, et son frère Nemroud; et il prit une telle extension que Léon XIII, par bref du 3 juillet 1902, nomma le patriarche Emmanuel II Thomas comme son délégué auprès des nestoriens, en lui donnant tout pouvoir pour admettre à la communion catholique tous évêques et prêtres qui se convertiraient. Il y avait peut-être 40.000 personnes adhérant à ce mouvement, mais, pour en faire des catholiques, il aurait fallu du personnel en mesure d'assurer leur instruction. Or, il n'y avait que deux ou trois missionnaires dominicains à Mar Ya'koub, et autant à Van, aux deux extrémités du pays nestorien, un vicaire patriarcal et trois moines chaldéens à Van, une trentaine de maîtres d'écoles recrutés au mieux, épars dans les villages favorables. Sur ces entrefaites, Simon XVIII mourut en 1903, tandis que ses neveux Abraham et Nemroud se trouvaient à Mossoul pour traiter de la réconciliation. Le parti opposé au catholicisme en profita pour désigner comme patriarche à la place d'Abraham l'héritier présomptif, un de ses cousins, Benjamin, âgé de 19 ans, qui devint Simon XIX. Les agissements de ce parti, l'argent anglais et la pression russe arrêtèrent en partie le mouvement d'union. Cependant la montagne se laissait pénétrer par la propagande catholique : en 1912, les dominicains installaient définitivement la station d'Achita et commençaient la construction d'une église dédiée à la Mère de Dieu. Les sœurs indigènes ouvraient une école pour les filles, et l'on était sur le point de transporter le pensionnat de Mar Ya'koub en cette localité qui était le centre religieux le plus influent du pays nestorien, lorsqu'éclata la Grande-Guerre.

Simon XIX se tourna vers la Russie, tandis que Nemroud et les catholiques préféraient demeurer jusqu'à la fin de la guerre les sujets loyaux de l'empire ottoman. Simon XIX fit assassiner Nemroud et plusieurs de ses parents, puis décida l'exode des nestoriens vers la Perse, ce qui ne se fit pas sans le pillage de quelques villages kurdes. Vers la fin de l'été 1915, lorsqu'une division ottomane monta de Mossoul pour manœuvrer l'aile gauche de l'armée russe, toutes les populations chrétiennes de la montagne passèrent dans l'Azerbeidjan persan pour se placer à l'intérieur des lignes russes. Mais, en 1917, lorsque les Russes se retirèrent, leur laissant quelques armes, ces réfugiés se trouvèrent entourés d'ennemis; en 1918, leurs munitions étant épuisées, quelques-uns des nestoriens de ce groupement se retirèrent en Russie avec les Arméniens de la région, tandis que le plus grand nombre se portait vers la partie de la Mésopotamie occupée par les Anglais. Ils arrivèrent à Bakouba, sur la frontière persane, au nord de Mossoul, environ 60.000 et furent recueillis dans un camp de concentration formé à cet endroit.

Simon XIX ayant été assassiné en Perse, on lui donna pour successeur son frère Paul, âgé de 24 ans, qui devint Simon XX. Celui-ci rentré à Mossoul en 1919, en un temps où l'application des accords Sykes-Picot était encore probable, manifesta de la sympathie pour le catholicisme. Mais après l'extension du mandat anglais à la région de Mossoul, il fut éloigné de cette ville et mourut bientôt de consomption. Il fut remplacé par Isaïc, enfant de 13 ans, qui, aussitôt après sa consécration, fut emmené en Angleterre pour y faire ses études. La direction des affaires de la nation passa dès lors entre les mains de son père et de sa tante, qui devint la véritable régente de la nation nestorienne. Rentré à Mossoul en 1927, le jeune patriarche, pensionné par l'Angleterre ainsi que sa famille, se trouve passablement dépaysé au milieu de son clergé. Il est reconnu par le gouvernement iraquien comme chef civil du groupement de 20.000 nestoriens environ, qui subsistent en Iraq; il est reconnu en outre comme chef religieux par les 10.000 nestoriens de Russie et les 6.000 qui se trouvent aux Indes.

Cependant au point de vue religieux, les nestoriens de la montagne sont dans une profonde déchéance : ils n'ont presque plus de prêtres, et ceux-ci n'ont aucune formation théologique. L'union du patriarche avec l'Église anglicane, qui reconnaît le mariage des évêques, a créé une division dans l'Église nestorienne : les mécontents se groupent autour de Timothée, évêque de Malabar, et du prêtre Joseph, qui a fondé à Mossoul une école opposée à celle que le patriarche a confiée à un missionnaire de l'Église épiscopalienne d'Amérique. Telle est la triste condition de l'Église nestorienne à l'heure actuelle.

La meilleure information sur les nestoriens à l'époque contemporaine reste celle de Badger, *The nestorians and their rituals*, 2 vol. Londres, 1852: on y trouvera, t. I, p. 392-400, une statistique très soignée sur l'état de l'Église nestorienne pour les années 1840-1855. Aux ouvrages mentionnés col. 159, on pourra ajouter W. A. Wigram, *The Assyrians and their neighbours*, Londres, 1929, mais il y a peu à prendre dans ce livre, qui est très superficiel et passablement partial. Sur les massacres de 1843-1847, voir une note anonyme, *Histoire de Bed er-Khan*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. v, 1900, p. 649-653. Sur l'avènement de Simon XIX et le rôle de la mission anglicane, A. Ratel, *L'Église nestorienne en Perse et en Turquie*, dans *Échos d'Orient*, t. VII, 1904, p. 291 sq. Sur le sort des nestoriens en Perse à la fin de la guerre, P. Caujole, *Les tribulations d'une ambulance française en Perse*, Paris, 1922, souvenirs d'un témoin oculaire, qui a participé à la défense des nestoriens. Sur les massacres en territoire ottoman, J. Naayem, *Les Assyro-Chaldéens et les Arméniens massacrés par les Turcs*, Paris, Barcelone et Dublin, 1920.

2° *Les missions protestantes en pays nestorien.* — 1. *Les missions américaines.* — C'est en 1830 que les Américains prirent contact pour la première fois avec l'Église nestorienne, et en 1834 qu'ils fondèrent la mission d'Ourmiah. En 1836 et 1838, les missionnaires ouvrirent deux écoles avec internat pour garçons et filles, et en 1839 installèrent une imprimerie. Une des premières entreprises de ces intrépides pionniers fut de traduire la Bible entière dans le dialecte syriaque, parlé dans les environs d'Ourmiah.

La méthode suivie pour développer l'influence protestante fut celle des réveils ou *revivals*, appliquée au moyen des jeunes gens formés dans les écoles d'Ourmiah, les missionnaires évitant soigneusement de créer des communautés protestantes, et laissant leurs adhérents participer comme ils en avaient la coutume, aux offices de leur Église. Après quelques années, ils admirent à la cène protestante, qu'ils célébraient chez eux, les plus avancés de leurs disciples; en 1855 seulement la première congrégation fut établie avec 158 membres. Parmi les collaborateurs indigènes de la mission, il faut citer un évêque nommé Élie et le diacre Isaac, frère du patriarche Simon XVII. J. Richter, *A history of protestant missions in the Near East*, Édimbourg et Londres, 1910, p. 294-303.

En 1870, l'association américaine pour les missions, ou *American board of foreign missions*, transféra aux presbytériens la mission d'Ourmiah. Il y avait alors 700 fidèles, qui assistaient aux réunions protestantes du culte et 960 enfants dans les écoles. Les nouveaux missionnaires jugèrent qu'il était impossible de continuer à vivre dans l'ancien cadre, et procédèrent à la création d'une Église nestorienne réformée. On estimait que l'influence de la mission s'étendait sur 25.000 nestoriens; néanmoins, il n'y avait en 1907

que 2.658 communiants, appartenant à 961 familles, dont 38 % d'hommes et 62 % de femmes. L'école pour catéchistes fondée au début de la mission fut transformée en collège, avec une section médicale et une section théologique; un hôpital fut bâti en 1878; le nombre des écoles de villages atteignit un moment le chiffre de 63. J. Richter, *op. cit.*, p. 303-308.

2. *La mission anglicane.* — Dès 1835, la Société britannique pour la diffusion de l'Évangile avait envoyé une mission d'études à frais communs, avec la Société royale de géographie. En 1842, l'archevêque de Cantorbéry envoya le Rév. G. P. Badger pour commencer d'agir dans le Kurdistan. Mais c'était l'époque de Bedr-khan et Badger dut se retirer sans rien faire. La mission ne fut commencée qu'en 1886, sous le patronage des archevêques de Cantorbéry, et York sous le titre de mission assyrienne (*Assyrian Mission*), et le premier poste fut installé dans le village même de Kotchannès, résidence du patriarche nestorien, avec le but de réformer par l'intérieur l'Église nestorienne. Mais cette localité d'accès difficile ne pouvait être le centre d'une entreprise tant soit peu importante : le quartier général des missionnaires fut donc transféré à Ourmiah. D'où conflit avec les Américains, et conflit d'autant plus aigu que les anglicans ne pouvaient voir des missionnaires appartenant à des congrégations sans sacerdoce, d'esprit si opposé par conséquent aux Églises orientales, s'occuper de réformer ces Églises ; amères réflexions à ce sujet déjà dans Badger, *The nestorians and their rituals*, t. I, p. 6-11. Opposant leurs méthodes à celles des Américains, ils se servirent le moins possible du syriaque vulgaire, essayant de renouveler dans le clergé la connaissance et l'amour de la langue liturgique. Les anglicans ouvrirent des pensionnats à Ourmiah pour filles et garçons, un pensionnat d'été pour les fils d'ecclésiastiques à Kotchannès et eurent dans la montagne jusqu'à 80 écoles.

La pénétration de l'influence russe, qui leur enleva en Perse une partie de leur clientèle, découragea les missionnaires anglicans, qui transférèrent d'Ourmiah à Van la plus grande partie de leurs établissements à partir de 1900. J. Richter, *op. cit.*, p. 308-313.

Depuis le retour des nestoriens réfugiés près de Bagdad à la région que le gouvernement iraquien leur a destinée près de Mossoul, la mission anglicane a pris le contrôle de leur Église, s'efforçant d'empêcher, dit un des missionnaires, « cette ancienne Église Indépendante de se noyer dans la branche uniate qui existe à Mossoul, ce qui mettrait fin à la longue histoire d'une nation qui commence au temps d'Abraham (!) » W. A. Wigram, *The Assyrians and their neighbours*, p. 239.

3. *Missions diverses.* — Deux prêtres nestoriens, dont l'un avait voyagé en Allemagne, organisèrent en 1881 dans deux villages des environs d'Ourmiah des succursales de l'Église luthérienne allemande. J. Richter, *op. cit.*, p. 308. La mission luthérienne unie d'Amérique entretint aussi quelques prêtres et envoya un missionnaire à Ourmiah en 1905. Un prêtre qui a reçu la formation luthérienne à Berlin a fondé en 1906 une imprimerie, sous le patronage d'une association évangélique pour l'avancement de l'Église nestorienne. D'autres sectes encore étaient représentées à Ourmiah ou dans la région, *ibid.*, p. 314 sq.; nous ne savons pas ce qu'il en est advenu depuis la guerre.

Bibliographie des ouvrages relatifs aux missions protestantes dans J. Richter, *op. cit.*, p. 291, 301, 303, 310, avec une statistique p. 118 sq. Plusieurs des ouvrages cités col. 159, ont été écrits par des missionnaires protestants : A. Grant a été missionnaire médical de l'*American Board*; G. P. Badger, A. J. Maclean et W. H. Brown étaient membres de l'Église d'Angleterre.

3° *Russes et nestoriens.* — La poussée politique russe vers la frontière turco-persane, dans le dernier quart du XIXe siècle, inspira à un évêque nestorien, Mar Yonan, de se rendre au début de 1897 à Saint-Pétersbourg pour y demander la protection russe en faveur de ses compatriotes, dont beaucoup avaient signé une pétition en ce sens. On pensait alors que la Russie en viendrait à occuper militairement l'Azerbeidjan, et le gouvernement russe cherchait à se créer des amitiés sur place. Deux moines et un prêtre marié arrivèrent en avant-garde à Ourmiah le 15 mai 1897. Les nestoriens les reçurent avec transport : ils se voyaient déjà délivrés du joug musulman; ils adhérèrent d'enthousiasme au nouveau programme qui leur était proposé. Le 6 avril 1898, Mar Yonan, présidant une nombreuse députation de prêtres, était admis en présence du Saint-Synode, et le lendemain l'abjuration solennelle des erreurs nestoriennes avait lieu dans l'église du monastère de Saint-Alexandre Nevsky. Une mission fut aussitôt ouverte à Ourmiah et 20.000 nestoriens, sur les 25.000 que l'on comptait en Perse, promirent d'adhérer à la foi orthodoxe.

Cette adhésion, toute politique, eut pour résultat final cette entrée en guerre des nestoriens en 1915 qui a été rapportée ci-dessus, col. 257. Dans l'effondrement de l'Église orthodoxe de Russie, on ne saurait même pas dire si les nestoriens, habitant sur le territoire de l'Union soviétique des Républiques socialistes, sont orthodoxes ou non.

J. Richter, *op. cit.*, p. 310-312; P. Deplaissan, *La politique russe aux frontières de la Transcaucasie*, dans *Échos d'Orient*, t. III, 1899, p. 111-114; G. Bartas, *Dans le monde gréco-slave*, dans *Échos d'Orient*, t. VII, 1904, p. 178; A. Ratel, *L'Église nestorienne en Turquie et en Perse*, *ibid.*, p. 349-353; G. Bartas, *A travers l'Orient gréco-slave*, dans *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 249 sq.

X. LISTES PATRIARCALES. — On trouve dans les ouvrages anciens plusieurs catalogues des catholicos nestoriens. Joseph Aloys Assémani, *De catholicis seu patriarchis Chaldæorum et nestorianorum commentarius*, Rome, 1775, p. LXVI, en indique trois, qu'il a publiés, *ibid.*, p. 257-270, d'après des manuscrits de la bibliothèque Vaticane. Le premier, composé par Salomon de Bassorah, qui ne donne aucune date, mais indique pour beaucoup de catholicos l'emplacement de leur sépulture, a été réimprimé d'après d'autres manuscrits dans l'édition critique du *Livre de l'Abeille*, E. A. W. Budge, *The Book of the Bee*, dans *Anecdota Oxoniensia*, semitic series, t. I, part. 2, texte p. 131-135, traduction p. 116-120. Ce catalogue a été prolongé par les copistes jusqu'à Simon III, que Budge a confondu avec Simon VI, p. 119, n. 6.

Les données chronologiques proviennent surtout des chroniqueurs Mari ibn Sulayman, et Amr ibn Mattaï revu par Ṣlībā ibn Yuḥannan, *supra*, col. 158. Le jacobite Barhébræus a réuni dans une même série les catholicos orthodoxes de Séleucie-Ctésiphon jusqu'à Babowaï inclusivement, et les mafriens ou primats jacobites de Takrit. J.-B. Abbeloos et T.-J. Lamy, *Gregorii Barhebræi chronicon ecclesiasticum*, t. III, col. 3-364 (y compris l'œuvre du continuateur). Il y a tout du long de cet ouvrage, mêlées aux biographies des maphriens, des notices sur les catholicos.

C'est de ces sources que dérivent les diverses listes pour la période qui s'étend jusqu'à la fin du XIVe siècle. Il n'y a plus ensuite aucune source générale. La première tentative pour établir critiquement la série des catholicos nestoriens et des patriarches catholiques chaldéens est celle de Joseph Simonius Assémani, *Bibliotheca orientalis...*, t. III *a*, p. 611-623

(noms mélangés à ceux des mafriens d'après Barhébræus, dans le t. II, p. 387-467). Joseph Aloys, *op. cit.*, a modifié sur quelques points ou complété le travail de son oncle, sans rien faire de substantiellement différent. J. Guriel, au lieu de suivre ses devanciers, publia une liste imaginaire, en additionnant les chiffres du *Livre de la Tour*, à ce qu'il semble, *Elementa linguæ chaldaicæ quibus accedit series patriarcharum Chaldæorum*, Rome, 1860. Cette liste ne doit pas faire impression par les fallacieux synchronismes qui y sont indiqués ; certains noms y sont donnés avec cent ans d'écart par rapport à leur date réelle. J.-B. Abbeloos et T.-J. Lamy, à la fin de leur édition de Barhébræus, *op. cit.*, col. 565-576, ont prolongé les listes des diverses séries patriarcales. M. Labourt a donné pour la période 224-632 une liste rectifiée, qui est bien près d'être définitive, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 353 sq., J. Tfinkdji a compilé trois listes d'ensemble, avec indication des résidences successives des catholicos et patriarches, où un petit nombre de dates toutefois demeure discutable, *L'Église chaldéenne catholique*, dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1914, p. 471-475, extrait, p. 23-27. Le P. Chaîne n'a pas cru pouvoir réimprimer telle quelle cette liste; celle qu'il a publiée est meilleure en ce qu'elle donne plusieurs précisions qui manquent à Tfinkdji, mais elle est tout à fait insuffisante à partir de Yahballāhā III, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, 1925, p. 261 sq.

Nous nous sommes efforcés de ne rien laisser perdre des résultats acquis par nos devanciers, et avons utilisé en plus des sources qu'ils ont exploitées divers documents, y compris les inscriptions tombales des patriarches enterrés au monastère de Rabban Hormizd d'après les relevés inédits du R. P. J. M. Vosté, O. P.

1° *Patriarches de la série principale.* — Les chroniqueurs orientaux inscrivent d'abord les noms de saint Thomas, Addaï, Aggaï, Mari Ier, Abrès, Abraham Ier, Jacques Ier, Aḥadabuhi, Šaḥlupā.

Résidence à Séleucie-Ctésiphon, sauf quelques exceptions : Papā, dernier quart du IIIe siècle et commencement du IVe.

Simon Ier bar Sabbā'e, † 17 avril 341.
Šahdost, † 342.
Barba'semin, † 348.
Vacance : 348-388.
Tomarṣā.
Qayyumā, démissionne en 399.
Isaac Ier, 399-fin de 410.
Aḥaï, 411-fin de 414.
Yahballāhā Ier, 415-début de 420.
Ma'nā, 420.
Farabokht, 420.
Dadi'šo' Ier, 421/422-456.
Babowaï, 457-mai/juin 484.
Acace, 485-495/496.
Babaï, 497-502/503.
Šilā, 505-521/522.
Narsès et Élisée, 524-536/537 ou 538/539.
Paul Ier, † le dimanche des Rameaux 537 ou plutôt 539.
Abā Ier, janvier 540-29 février 552.
Joseph, mai 551-566/567 († 576).
Ézéchiel, élu en février 567, consacré en 570, mort en 581.
Išo'yahb Ier d'Arzoun, 582-595.
Sabrišo' Ier, 596-604.
Grégoire Ier, avril 605-609.
Vacance : 609-628.
Išo'yahb II de Gedal, ordonné entre le 11 mai et le 30 août 628-644 ou 646.
Maremmeh, 647-650 ou 644-647.
Išo'yahb III d'Adiabène, 647 ou 650-657/658.
Georges Ier, 661-680/681.
Jean Ier bar Martā, 680/681-683.
Ḥěnanišo' Ier le Boiteux, 685/686-699/700.
Jean le Lépreux, intrus, 691-692/693.
Vacance : 700-714.
Ṣlibā-zkā, 714-728.
Vacance : 728-731.
Péthion, 731-740.
Abā II, 741-751.
Sourin, 12 avril-26 mai 754.
Jacques II, 754-773.
Ḥěnanišo' II, 773-780.
Résidence à Bagdad : Timothée Ier, 1er mai 780-789-janvier 823.
Išo' bar Nun, 6 juillet 823-1er avril 828.
Georges II, 828-830/831.
Sabrišo' II, 6 août 831-10 novembre 835.
Abraham II de Marga, 23 juillet 837-16 septembre 850.
Théodose Ier (Salomon de Bassorah : Athanase). 853-6 novembre 858.
Serge Ier, 21 août 860-23 septembre 872.
(Israël de Kaškar, élu, mais non consacré, assassiné en 877).
Énos Ier, 877-31 mai 884.
Jean II bar Narsaï, 11 septembre 884-891.
Jean III, 15 juillet 893-899.
Jean IV bar Abgar, 8 septembre 900-16 mai 905.
Abraham III Abraza, 905-936.
Emmanuel Ier, 16 février 937-14 avril 960.
Israël Ier, 29 mai-17 septembre 961.
Abdišo' Ier, 22 avril 963-2 juin 986.
Mari II bar Tobi, 17 mai 987-16 décembre 999.
Jean V ibn Isa, 26 octobre 1000-2 décembre 1011.
Jean VI Nasuk, 19 janvier 1012-23 juillet 1016.
Išo'yahb bar Ézéchiel, 11 décembre 1020-14 mai 1025.
Élie Ier, 16 juin 1028-6 mai 1049.
Jean VII bar Targabi, 1049-1057.
Sabrišo' III Zanbūr, 25 août 1064-3 mai 1072.
Abdišo' II ibn al-Arid, 23 novembre 1075-2 janvier 1090.
Makikā Ier, 18 avril 1092-1110.
Élie II bar Molki, 16 avril 1111-17 octobre 1132.
Barṣaumā Ier, 5 août 1134-11 janvier 1136.
Abdišo' III bar Molki, 13 novembre 1139-25 novembre 1148.
Išo'yahb V Baladi, 1149-25 mai 1175.
Élie III abū Ḥalim, 25 janvier 1176-12 mai 1190.
Yahballāhā II, 3 juin 1190-31 janvier 1222.
Sabrišo' IV bar Qayyumā, 31 juillet 1222-15 juin 1224.
Sabrišo' V ibn al-Masiḥi, 26 avril 1226-20 mai 1256.
Makikā II, 4 avril 1257-18 avril 1265.
Denḥā Ier, 15 novembre 1265-24 février 1281.
Résidence à Maragha : Yahballāhā III, 1283-13 novembre 1318.
Résidence à Arbèles : Timothée II, 1318-1332.
Résidence à Karamlès : Denḥā II, 1332-après 1364.
Résidence à Mossoul : Simon II.
Simon III.
Élie IV, † 1437.
Simon IV Basidi, déjà patriarche au début de juin 1437 (colophon du ms. de Séert, n. *119*)-20 février 1497 (pierre tombale).
Résidence à Djézireh : Simon V, 1497-1501/2.
Élie V, 1502-1503, cité par la lettre des évêques des Indes dans J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 592.
Résidence à Rabban Hormizd : Simon VI, 1504-5 août 1538 (pierre tombale).
Simon VII bar Mamā, 1538-1551.

Simon VIII Denḥā, 1551-1er novembre 1558 (pierre tombale).

Élie VI, 1558-1576.

Élie VII, 1576-26 mai 1591 (pierre tombale).

Élie VIII, 1591-26 mai 1617 (pierre tombale).

Élie IX Simon, 1617-8 juin 1660 (pierre tombale).

Élie X Jean Maroghin, 1660-17 mai 1700 (pierre tombale).

Élie XI Maroghin, 1700-14 décembre 1722 (pierre tombale).

Élie XII Denḥā, 25 décembre 1722-12 avril 1778.

Élie XIII Išoʿyahb, 1778-1804 (pierre tombale).

Résidence à Mossoul : Jean VIII Hormez, confirmé le 5 juillet 1830-16 août 1838.

Nicolas Ier Isaïe (*al.* Zéïa), confirmé le 27 avril 1840, démissionne en 1847, † 1855.

Joseph VI Audo, confirmé le 11 septembre 1848-14 mars 1878.

Élie XIV Abolyonan, confirmé le 28 février 1879-27 juin 1894.

Abdišoʿ V (Ébedjésus V) Khayyatt, confirmé le 28 mars 1895-6 novembre 1899.

Joseph Emmanuel II Thomas, confirmé le 17 décembre 1900.

2° *Patriarches de la deuxième série.* — *Résidence à Diarbékir :* Simon VIII (*al.* Jean VIII) Sulāqā, 1551-début de 1555.

Résidence à Séert : Abdišoʿ IV Maron, 1555- début de 1571, mentionné comme mort depuis peu de temps dans le manuscrit n° *60* de Diarbékir achevé le 11 mai 1571. A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*, dans *Journal asiatique*, sér. X, t. x, 1907, p. 359.

Yahballāhā V (*al.* Aytallāhā), élu seulement en 1578, † 1580.

Résidence à Salmas : Simon IX Denḥā, confirmé à Rome le 16 juin 1581-1600.

Simon X, 1600-1638, d'après la lettre d' Élie XIII, *Rev. de l'Or. chrét.*, t. v., p. 489 ; † 1625, d'après Tfinkdji.

Résidence à Ourmiah : Simon XI, 1638-1656.

Simon XII Jean, 1656-1662.

Résidence à Kotchannès : Simon XIII Denḥā, 1662-1700 (cette date et les suivantes d'après Tfinkdji qui a utilisé une liste inédite de Wigram, incertaines jusqu'en 1861).

Simon XIV Salomon, 1700-1740.

Simon XV Michel Muktès, 1740-1780.

Simon XVI Jean, 1780-1820.

Simon XVII Abraham, 1820-1861.

Simon XVIII Ruben, 1861-1903.

Simon XIX Benjamin, 1903-1918.

Simon XX Paul, 1918-1920.

Simon XXI Isaïe, depuis 1920.

3° *Patriarches catholiques de Diarbékir.* — Joseph Ier, institution du patriarcat le 20 mai 1681, démissionne en 1695, † 1707.

Joseph II, confirmé le 21 mai 1696-1712.

Joseph III, confirmé le 26 février 1713-23 janvier 1757.

Joseph IV, consacré le 8 février 1757, confirmé le 24 mars 1759, démissionnaire en 1781, † 1791.

Augustin Hindi, qui s'intitula Joseph V, ne fut jamais confirmé comme patriarche, il fut métropolite de Diarbékir de 1804 au 6 avril 1828.

X. La littérature nestorienne. — 1° *Observations préliminaires.* — 1. *Langues employées dans l'Église nestorienne.* — Le christianisme fut répandu en Perse par des prédicateurs de langue syriaque. Les dialectes araméens avaient envahi la Syrie et la Mésopotamie du ixe au viie siècle av. J.-C. et, à la chute de Babylone en 538, l'emprise de l'araméen était telle que les monarques perses durent s'en servir au moins pour les actes officiels qui concernaient la partie occidentale de leur empire. L'araméen pénétra alors jusque dans l'Iran comme langue commerciale : au début de notre ère, le syriaque d'Édesse pouvait être compris par beaucoup dans presque tout le domaine des Arsacides. L'écriture pehlvie, qui se sert d'un alphabet syriaque à peine transformé et emploie des mots syriaques à la manière d'idéogrammes au milieu de phrases en persan, montre combien la pénétration de la langue araméenne était profonde.

Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que le syriaque ait été, en Mésopotamie et même dans les diocèses de Médie et du Fars, la langue de la liturgie et de la littérature ecclésiastiques. Il faudrait cependant se garder de croire que ce fut la seule langue employée : sans doute, aucun manuscrit pehlvi contenant un texte chrétien n'a été trouvé jusqu'à ce jour, mais il y a plusieurs témoignages sur l'activité littéraire des chrétiens en langue perse. Le catholicos Maʿnā, qui fut relégué en Perse après avoir remplacé Yahballāhā Ier pendant quelques mois de l'année 420, traduisit en persan plusieurs ouvrages syriaques. *Chronique de Séert*, dans *P. O.*, t. v, p. 328 [216]. Cinquante ans plus tard, son homonyme Maʿnā de Chiraz, comme lui métropolite de Rewardašir, composa en persan des cantiques, des odes et des hymnes destinés à être chantés dans les églises. *Op. cit.*, dans *P. O.*, t. vi, p. 117 [25]. Aux environs de l'an 600, Job de Rewardašir, qui s'était fait moine à l'école d'Abraham de Nethpar, traduisit en persan les écrits spirituels de son maître et la règle monastique d'Abraham le Grand. *Ibid.*, p. 174 [82].

Ceci montre que l'attachement à la langue locale était profond dans ce Fars, qui, au moment de la plus grande diffusion de l'assyro-babylonien, était déjà resté fidèle à sa langue, l'anzanite. Vers le milieu du viie siècle, c'est en persan qu'un autre métropolite du Fars, Simon de Rewardašir, composait ses réponses à des *quæsita* canoniques, dont nous possédons une traduction syriaque écrite par un moine de la côte arabe, le Beit Qaṭarāyē. E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, t. iii, Berlin, 1914, titre et avant-propos du traducteur, p. 207-211. A la fin du siècle suivant, un autre métropolite du même siège, Išoʿboḥt, était fidèle à la même pratique lorsqu'il rédigeait en persan un *corpus juris*, *ibid.*, avant-propos du traducteur, p. 2-5. Ce cas est d'autant plus frappant qu'Išoʿboḥt, loin d'appartenir à ces prélats séparatistes, qui gouvernèrent souvent l'Église du Fars, avait reçu la consécration des mains du catholicos Ḥenanišoʿ II. Son œuvre fut traduite du persan en syriaque à l'instigation du catholicos Timothée Ier. O. Braun, *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe*, dans *Oriens christianus*, t. i, 1901, p. 145. Beaucoup plus tard, alors que le persan avait perdu toute chance d'influer sur la littérature nestorienne, mais était devenu la langue officielle des Mongols de Perse, c'est en persan que le moine d'origine chinoise, Rabban Ṣaumā, rédigea le journal de son voyage en Europe pendant les années 1286-1288. J. B. Chabot, *Histoire du patriarche Mar Jabalaha III...*, dans *Revue de l'Orient latin*, t. ii, 1894, p. 121, extrait, p. 93.

En sortant de Perse, porté par les missionnaires formées dans les grands couvents de l'Adiabène, ou du Tour Abdin, le christianisme nestorien semble avoir généralement conservé comme langue liturgique le syriaque. Pourtant, nous savons qu'avant d'autoriser la prédication d'O-lo-pen, l'empereur exigea la traduction des livres sacrés dont celui-ci avait apporté les copies, *supra*, col. 203, et les manuscrits des grottes de Touen-Houang ont révélé les titres de trente-cinq ouvrages religieux, traduits du syriaque en chinois vers la fin du viiie siècle, *supra*, col. 208. Parmi ces manuscrits il y a une hymne à la Trinité; attachés à

leur civilisation comme ils l'étaient, les chrétiens indigènes de Si-ngan-fou ont dû avoir au moins une partie de leurs offices liturgiques en chinois, mais il faut avouer que nous ne le savons pas positivement.

La deuxième expédition allemande en Asie centrale a rapporté, des environs de Tourfan, des fragments de manuscrits nestoriens en sogdien. Les morceaux d'un livre d'offices en syriaque prouvent que la langue liturgique originale était conservée dans les pays de mission, E. Sachau, *Literatur-Bruchstücke aus Chinesische Turkestan*, dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1905, p. 964-973; mais les fragments de lectionnaire en sogdien publiés par F. W. K. Müller, *Soghdische Texte, I*, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1912, philosophisch-historische Classe, fasc. 2, montrent qu'on lisait au peuple dans sa langue au moins les leçons d'Écriture sainte. Cf. A. Baumstark, *Neue soghdisch nestorianische Bruchstücke*, dans *Oriens christianus*, neue Serie, t. IV, 1915, p. 123-128; F. C. Burkitt, *The religion of manichees*, Cambridge, 1925, p. 119-125. Une copie du symbole de Nicée, F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 84-88, d'autres fragments qui n'ont pas encore été publiés, peut-être aussi quelques-uns de ceux qui ont été rattachés à une ligne de transmission manichéenne, sont les très pauvres restes d'une littérature chrétienne de traduction, qui fut peut-être assez riche.

Les missionnaires nestoriens se mirent aussi à la portée des Turcs et des Mongols. Sans doute, les voyageurs occidentaux du Moyen Age ont noté l'ignorance linguistique des prêtres rencontrés par eux en Mongolie, lesquels psalmodiaient du syriaque, dont ils ne comprenaient pas le sens. Mais nous avons vu déjà, qu'au VIe siècle, plusieurs ouvrages religieux avaient été traduits en hunnique par l'évêque de Arran, *supra*, col. 208. La deuxième expédition allemande au Tourfan a retrouvé quelques fragments en turc oriental, où M. E. W. Bang a reconnu un morceau d'un apocryphe néo-testamentaire et un autre des actes de saint Georges, *Bruchstücke eines nestorianischen Georgspassion*, dans *Le Muséon*, t. XXXIX, 1926, p. 41-75. La langue vulgaire finit aussi par pénétrer dans les offices liturgique. Un contemporain de Barhébraeus, à la fin du XIIIe siècle ou au commencement du XIVe, Kamis bar Qardaḥē composa des hymnes où les strophes syriaques alternaient avec les mongoles. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 322. En 1306, une inscription mongole en caractère ouïgours était sculptée au-dessus du tombeau de saint Bahnam, la langue officielle des conquérants ayant été préférée pour une formule d'intercession en faveur du souverain et de sa famille, tandis que le syriaque et l'arabe avaient servi pour l'inscription historique. Fac-similé de l'inscription dans *Journal asiatique*, sér. VIII, t. XIX, 1892, planche en face de la p. 342; traduction par J. Halévy, *Déchiffrement et interprétation de l'inscription ouïgoure découverte par M. Pognon, ibid.*, t. XX, p. 291 sq.; information topographique et archéologique dans H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1908, p. 135-142 et pl. VIII, XXXIII.

Il fallait mentionner l'emploi de ces diverses langues par les nestoriens de Perse et de l'Asie Majeure — l'emploi des langues indiennes sera traité à l'article SYRO-MALABARE (*Église*) — mais en dehors du syriaque, il n'y a que l'arabe qui compte vraiment pour l'histoire littéraire. Les nestoriens furent trop intimement mêlés aux musulmans en Mésopotamie pour ne pas s'être mis très vite à la pratique de l'arabe. Timothée Ier, le savant catholicos qui transféra le siège patriarcal à la capitale des califes, connaissait si bien la langue arabe qu'il traduisit pour Al-Mahdi une partie de la *Topique* d'Aristote. O. Braun, *Briefe des Katholikos Timotheos I.*, dans *Oriens christianus*, t. II, p. 2, 4 sq. ; contre J. Labourt, *De Timotheo I*o..., p. 5, n. 4. Ce sont des nestoriens qui ont traduit en arabe la plupart des ouvrages grecs, qui ont passé dans cette langue par l'intermédiaire du syriaque; mais les nestoriens sont demeurés fidèles au syriaque pour la liturgie, contrairement à ce qu'ont fait les maronites et les jacobites dont les formules de prières sont fortement mêlées d'arabe. On rencontre rarement des manuscrits contenant des textes arabes écrits en caractères syriaques orientaux (p. ex., *Neofiti 52* à la bibliothèque Vaticane) tandis qu'abondent les manuscrits où l'arabe est écrit en caractères syriaques du type occidental (manuscrits *karšuni*).

2. *Les manuscrits nestoriens.* — La littérature nestorienne occupe moins de place que la littérature jacobite dans les manuels d'histoire de la littérature syriaque. Cela tient moins à une infériorité dans l'activité littéraire qu'à une moins bonne conservation des manuscrits nestoriens. Les jacobites ont eu la chance que la sécheresse du désert de Scété a été favorable à la bibliothèque du monastère de Sainte-Marie des Syriens, qui contenait un grand nombre de manuscrits sur parchemin réunis au IXe siècle; beaucoup de leurs œuvres ne sont connues que par là. Aucun des anciens couvents nestoriens n'a subsisté d'une façon ininterrompue jusqu'à nos jours, et y en eût-il un, les pillages des Turcs et des Kurdes, s'ajoutant aux intempéries d'un pays à violents écarts de température, y auraient eu raison de la plupart des manuscrits.

D'autre part, les pays nestoriens étaient peu accessibles au temps où se formaient les grandes collections européennes : les plus anciens fonds renferment peu de manuscrits syriaques provenant de Mésopotamie ou de Perse. Pour ne parler que de la bibliothèque Vaticane, on peut noter qu'il ne se trouve aucun manuscrit syriaque parmi les 66 manuscrits rapportés de Perse par Pietro della Valle, au commencement du XVIe siècle. Deux des anciens fonds seulement contiennent des manuscrits nestoriens, celui dit d'Amid, provenant du patriarche chaldéen catholique Joseph Ier, et celui constitué à Mossoul par André Scandar, qui voyagea en Orient par ordre du pape Innocent XIII (1721-1724). Les plus riches collections de manuscrits nestoriens en Europe sont celles de Berlin, Cambridge, Manchester (John Rylands library) et du Vatican, depuis l'accession du fonds Borgia. Les bibliothèques nestoriennes d'Orient sont celles de la mission américaine d'Ourmiah, du patriarcat chaldéen catholique à Mossoul, des évêchés chaldéens de Diarbékir et Mardin, enfin du monastère chaldéen de Notre-Dame des Semences à Alkoche (*al.* Alqoš). L'importante collection de l'archevêché chaldéen de Séert passe pour avoir été complètement détruite pendant la guerre; il est possible cependant que des volumes en réapparaissent, après être passés en 1918 dans les mains de soldats turcs.

Sur les collections de manuscrits, voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 2 sq., avec indication des catalogues, auxquels il faudra ajouter J. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, dans *Angelicum*, t. V, 1928, p. 1-36, 161-194, 325-358, 481-498.

2° *La littérature de l'Église perse à l'époque sassanide.* — Lorsque les chrétiens d'Édesse portèrent la foi au delà des frontières de l'empire romain, ils étaient déjà en possession d'un texte syriaque des Livres saints, une collection des livres de l'Ancien Testament selon le canon judaïque et un texte des évangiles combinés le *Diatessaron*. Peut-être d'ailleurs la partie la plus ancienne de leur Ancien Testament, la version du Pen-

tateuque, avait-elle eu son origine en Perse, si elle a été écrite, comme on le suppose, pour l'importante colonie juive d'Adiabène. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 18 sq. D'autre part, si Tatien a étudié et travaillé parmi les « Occidentaux », à Rome et à Antioche, il ne faut pas oublier qu'il était né « Assyrien », et donc sujet du Roi des rois. Nul doute que le *Diatessaron* ait été répandu de bonne heure en Perse, puisqu'il est employé habituellement par Aphraate. J. Parisot, dans *Patrologia syriaca*, part. I, t. I, Paris, 1894, p. XLV, et *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 738.

Bien plus, tandis que Rabboula faisait détruire méthodiquement à Édesse les exemplaires du *Diatessaron* pour assurer plus promptement le triomphe des évangiles séparés, l'œuvre de Tatien survivait dans l'empire sassanide, où le bras séculier ne pouvait l'atteindre. Sans doute, les copies qu'on en fit furent bientôt retouchées d'après les termes du texte vulgaire ou Pešittā du Nouveau Testament; cela prouve que le *Diatessaron* ne fut pas conservé seulement par le soin pieux de quelque collectionneur érudit, puisque son texte continua de vivre. Au milieu du IXe siècle, Išoʿdad de Merv, commentant les évangiles, cite abondamment le *Diatessaron*. J. R. Harris, introduction à M. D. Gibson, *The commentaries of Išōʿdad of Merv...*, dans *Horæ semiticæ*, t. V, Cambridge, 1911, p. XXII. Au XIe siècle, un nestorien Abū'l-Faradj Abdallāh ibn aṭ-Ṭayyib le traduisit en arabe : sa version est le seul texte complet de l'harmonie tatianique arrivé jusqu'à nous. A. Ciasca. ... *Tatiani evangeliorum harmoniæ arabice*, Rome, 1888 (reproduction anastatique, bibliothèque Vaticane, 1930).

Toutefois, c'est la *Pešittā* qui devint pour le Nouveau Testament, comme pour l'Ancien, le texte reçu de l'Église nestorienne; l'essai du catholicos Abā Ier pour lui substituer une nouvelle traduction, dont il était l'auteur, n'aboutit pas. W. Wright, *A short history of the syriac literature*, p. 19 sq.

La plus ancienne pièce de littérature ecclésiastique rédigée en Perse est le livre des *Démonstrations* d'Aphraate (art. APHRAATE, t. I, col. 1457-1463). Cette œuvre si originale et si intéressante n'eut pas de suite. Pendant un demi-siècle, de 340 à 399, la persécution fut déchaînée sur toutes les chrétientés de l'empire sassanide : en dehors des formules liturgiques, dont l'histoire pour cette période nous échappe complètement, il n'y a que des récits de martyres. *Supra*, col. 166-168.

Cependant les jeunes clercs de l'Église perse vivaient au delà des frontières, dans cette école que saint Éphrem avait transférée de Nisibe à Édesse en 363, *supra*, col. 169 sq., et ils y prenaient une part prépondérante à la traduction en syriaque des chefs-d'œuvre grecs sacrés et profanes. Les œuvres principales des grands docteurs Grégoire de Nazianze, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Athanase, pour ne pas citer Eusèbe de Césarée et Tite de Boṣra, furent traduites de bonne heure, ainsi que les commentaires et traités de Diodore de Tarse, Théodoret et Théodore de Mopsueste, les exégètes réputés de l'école antiochienne. On est étonné de la masse très considérable de textes qui furent traduits ainsi, avec toute l'ardeur et l'enthousiasme que pouvaient apporter des jeunes gens arrachés par l'amour de l'étude à leurs foyers et à leur patrie. C'est l'atmosphère de jeunesse dominant à l'École des Perses, qui explique l'enthousiasme des théologiens persans pour les derniers auteurs cités, et surtout pour Théodore de Mopsueste, qu'on appela dès lors l'*Interprète* par excellence et qui est resté tel pour toute la tradition nestorienne. Ces traductions préparaient l'adhésion de l'Église persane à l'hérésie nestorienne, mais l'œuvre de Nestorius lui-même ne fut traduite que plus tard, en Perse, pendant le court pontificat du catholicos Paul Ier (537 ou 539). A. Baumstark, *op. cit.*, p. 77-82, 102-104, 106 sq., 117.

Lorsque l'Église de Perse eut été officiellement autorisée à vivre, il lui fallut légiférer. Avant de proclamer aucune mesure particulière, les évêques réunis par le catholicos Isaac, en 410, posèrent comme première assise du nouveau droit la traduction syriaque d'une collection canonique grecque, apportée par Marouta de Maypherqat (art. MAROUTA, t. X, col. 146 sq.). Aux canons indigènes des divers synodes s'ajoutèrent encore dans la seconde moitié du Ve siècle la traduction de décisions rendues au nom des empereurs de Constantinople, Constantin le Grand, Théodose Ier et Léon. Ces décisions qu'on s'étonne de voir introduites en terre persane, eurent leur influence dans l'évolution du droit nestorien. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 82 sq.; E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, t. I, Berlin, 1907.

L'activité théologique proprement dite dans l'Église de Perse, pendant cette période, est intimement liée au fonctionnement des écoles, qui étaient des milieux éminemment favorables au développement de la spéculation, comme le furent en Occident les grandes universités du Moyen Age. A partir du moment où, Ibas étant évêque d'Édesse, Narsaï devint directeur de l'École des Perses, rien ne s'opposa plus au triomphe du dyophysisme; toutefois, l'œuvre de Narsaï est à peu près la seule qui nous reste pour le Ve siècle (art. NARSAI, ci-dessus, col. 26). Plusieurs de ses successeurs nous sont connus, soit par le catalogue des auteurs nestoriens d'Ébedjésus, soit par d'autres sources historiques, comme la *Chronique de Séert*. Mais ont-ils autant écrit que ces informateurs le donneraient à penser? De tous ces commentaires sur les Livres saints qui leur sont attribués, aucun n'est parvenu jusqu'à nous. Il semble qu'ils ont été parlés plutôt qu'écrits, comme les commentaires aux *Livres des sentences* de nos universités médiévales, et sans qu'il nous en reste de *reportata*. Liste de ces commentaires dans R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e éd., p. 71-73. Il est certain aussi que tous ces maîtres, suivant l'exemple de Narsaï, ont écrit des compositions en vers destinées au service divin et conservées sans doute dans le *gazzā* (voir ci-dessous, col. 319), mais les attributions sont rares et incertaines, personne ne s'est encore essayé à la tâche difficile, peut-être impossible, d'y établir critiquement la part de chacun. Enfin plusieurs de ces directeurs d'écoles écrivirent des discours, dont le titre syriaque a été traduit « cause de la fondation des écoles », mais qui doivent être interprétés bien plutôt, selon la suggestion des éditeurs de la *Patrologia orientalis*, « discours d'ouverture de la session des écoles », t. IV, p. 324 sq.

Le premier successeur de Narsaï, Élisée bar Quzbāyē, écrivit une exposition de la doctrine chrétienne en 38 chapitres, à la demande du catholicos Acace, qui en fit faire une traduction persane afin de la présenter au roi Qawad. Il écrivit aussi sur les martyrs. Abraham son successeur, neveu de Narsaï, écrivit des lettres en réponse à diverses questions d'ordre théologique. Jean de Beit Rabban, comme Abraham de la famille de Narsaï, écrivit divers traités contre les mages, les Juifs, les monophysites, et des questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament, dont nous ignorons le contenu. Išoʿyahb Ier qui dirigea ensuite l'école de Nisibe pendant deux ans, avant d'être consacré évêque d'Arzoun en 571, écrivit tandis qu'il était en charge un commentaire de la liturgie. Puis Abraham bar Qardāḥē gouverna l'école pendant un an jusqu'à ce que l'Adiabénien Ḥenānā en fût chargé en 572, malgré les difficultés que ses doctrines lui avaient attirées

au temps du métropolite Paul, ci-dessus, col. 181. L'école eut de son temps un éclat particulier, nonobstant la sécession d'une partie des écoliers. Plusieurs de ses œuvres sont parvenues jusqu'à nous : les nouveaux statuts de l'école de Nisibe, ses traités sur le vendredi d'or (vendredi dans l'octave de la Pentecôte) et sur les rogations du jeûne de Ninive, *P. O.*, t. VII, p. 53-82; Ébedjésus lui attribue en outre des commentaires aux Livres saints, un traité sur la fête de l'Invention de la croix, et un sermon pour le dimanche des Rameaux. Rompant, en exégèse comme en théologie, avec l'adhésion exclusive aux principes de l'*Interprète*, qui était générale dans l'Église nestorienne, Ḥĕnānā eut sur les commentateurs suivants une influence considérable, qu'A. Baumstark a notée pour Išoʿdad de Merv. *Oriens christianus*, t. II, 1902, p. 455 sq.

Lorsque l'enseignement antitraditionnel de Ḥĕnānā mit en péril l'école de Nisibe (589), il y avait des écoles florissantes en plusieurs autres villes de Perse. Abā Ier, ancien élève de l'école de Nisibe, avait ouvert une école à Séleucie dès les premiers temps de son pontificat. Il était fort instruit, connaissait le grec, et s'était exercé à traduire en syriaque la recension lucianique de l'Ancien Testament. Il ne reste rien de ses homélies ni de ses commentaires, mais un traité inédit sur les usages matrimoniaux des zoroastriens a été conservé dans le recueil canonique d'Alkoche *169*, copié dans le manuscrit *Borgia syriaque 81*, p. 577-592. Il eut de nombreux disciples : Isaï, qui fut le premier interprète de son école, nous a laissé un traité sur les commémoraisons des martyrs, intéressant pour ce qui y est dit de la vénération des saints et de l'état des âmes après la mort, éd. A. Scher dans *P. O.*, t. VII, p. 15-22. Il eut pour successeurs Ramišoʿ et celui qui devint le catholicos Grégoire Ier.

Arbèles avait également une école, où Paul de Bassorah avait enseigné pendant 30 ans avant de devenir métropolite de Nisibe. Paul, qui était bien persan et non syrien (contre L. Pirot, art. JUNILIUS AFRICANUS, t. VIII, col. 1972), avait écrit une petite introduction aux Livres saints, tout imprégnée de la doctrine de Théodore, qui eut l'extraordinaire fortune d'être traduite en latin par Junilius Africanus et répandue à travers l'Occident, sous le titre d'*Instituta regularia divinæ legis*. G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano'*..., dans *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, t. V de la collection *Studi e testi*, Rome, 1901, p. 180-206.

Grégoire de Kaškar, qui avait été élève à l'école de Séleucie, fut exégète de l'école d'Arbèles, puis fonda une école dans son pays natal avant d'être élu métropolite de Nisibe en 596. Il prit comme tel une part importante à la lutte contre les messaliens et les henaniens. Chassé de son siège par les Nisibéniens, qui favorisaient Ḥĕnānā, il se consacra aux missions païennes. Il avait écrit sur l'histoire de l'Église et avait composé des écrits ascétiques, dont nous ne possédons rien.

Les écoles se multipliaient en Mésopotamie : Qiyorē d'Édesse, élève de Nisibe où il avait été au temps d'Abā Ier, ouvrit à Ḥirā, capitale des Laḫmides, une école où enseigna Sargis bar Saḥiq, auteur de commentaires en forme de chaînes sur Jérémie et Ézéchiel. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 123.

Mais une autre institution se développait, celle des écoles monastiques, associées aux grands couvents dont nous avons relaté la fondation, col. 183-186. Ces monastères devinrent pendant les troubles politiques du VIe siècle et ensuite, sous l'Islam, les tranquilles abris où purent vivre, sans trop inquiéter les infidèles, maîtres, étudiants et bibliothèques. Tandis que la littérature ascétique était fort peu représentée en Perse pendant le Ve siècle et la première partie du VIe (Grégoire le Moine et Nil ne sont pas nestoriens, ni certainement persans, A. Baumstark, p. 57 sq., 91), elle prit à partir de 550 une place de plus en plus considérable. Abraham de Kaškar, qui fonda le Grand-Couvent sur le mont Izala, avait fréquenté l'école de Nisibe et favorisa l'étude dans son monastère, ci-dessus, col. 185. Abraham de Nethpar, son disciple, écrivit un grand nombre de traités ascétiques, à l'usage des moines, lesquels ont été fréquemment copiés, mais pas imprimés : un court écrit sur l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix dans P. Bedjan, ... *Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, Paris et Leipzig, 1909, p. 629-632. Job de Rewardašir, ci-dessus, col. 185, est peut-être l'auteur d'un commentaire anonyme au Nouveau Testament, remarquable par l'explication en persan de certains mots difficiles, dont le seul manuscrit connu était le n. *27* de l'archevêché de Séert. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 132, n. 1. Beaucoup de ces moines, outre leurs écrits ascétiques, composèrent des pièces poétiques destinées à l'office divin, tels Babaï de Nisibe, Babaï « le scribe des grottes », Subḥālemaran, Baouth, Zinaï, etc. *Ibid.*, p. 132-134; Rubens Duval, *op. cit.*, p. 22-25.

Nous avons dit, col. 158, que l'Église nestorienne eut peu d'historiens. Mšiḥā-zkā, cité par Ébedjésus, n'est certainement pas l'auteur de la chronique du pays d'Arbèles publiée par M. Mingana, *supra*, col. 162. Bar sahdē, qui écrivit contre les zoroastriens, avait écrit aussi une histoire, dont le chapitre sur les martyrs de Nedjrān ressemble beaucoup au récit contenu dans la lettre de Siméon de Beit Arsam, d'après A. Scher, qui en a publié le préambule, *Journal asiatique*, sér. X, t. X, 1907, p. 400 sq. Simon Garmqāyā avait traduit en syriaque une chronographie grecque dépendant d'Eusèbe. Barḥadbešabbā ʿArbāyā, évêque de Ḥolwān, écrivit une *Histoire des saints Pères qui ont été persécutés pour la vérité*, en 32 chapitres, dont les 14 derniers ont été publiés, sous le titre *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique...*, par F. Nau, dans *P. O.*, t. IX, p. 493-631. Il avait été *badoqā*, examinateur ou professeur de philosophie (?), à l'école de Nisibe et rédigea un de ces discours pour l'ouverture de la session, dont nous avons parlé col. 268, éd. Scher, dans *P. O.*, t. IV, p. 314-397. Mais A. Baumstark pense qu'il y a deux personnages différents, l'évêque de Ḥolwān, ancien élève de Ḥĕnānā à l'école de Nisibe, qui a écrit la *Cause de la fondation des Écoles*, et un homonyme du Beit ʿArbāyē ou ʿArbāyā, auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, cette dualité étant exigée par les divergences chronologiques entre les deux ouvrages. *Op. cit.*, p. 136.

C'est aussi à l'époque sassanide qu'ont été rédigées plusieurs compositions historiques anonymes, l'histoire de Karkā d'Beit Slok, citée à propos des martyrs du IVe siècle, col. 168, plusieurs passions postérieures au groupe décrit col. 167, comme celles de Grégoire et Yazdpanah, morts en 542, éd. P. Bedjan, ... *Histoire de Mar Jabalaha...*, Paris et Leipzig, 1895, p. 347-415, celle de Kardagh citée col. 168, et d'autres mentionnées par A. Baumstark, *op. cit.*, p. 137. Deux importantes biographies ont été également écrites avant l'Islam, celles d'Abā Ier et de Sabrišoʿ Ier, éd. Bedjan, *op. cit.*, p. 206-287 et 288-331.

Babaï le Grand, (551-628 env.) se présente à la fin de cette période comme un remarquable polygraphe. Né dans le Beit Zabdaï, au village de Beit Aynatā, il entra au Grand-Couvent du mont Izalā, dont il fut le troisième supérieur, succédant à Dadišoʿ. Il joua un rôle prépondérant dans le gouvernement de l'Église nestorienne, surtout dans le nord de la Mésopotamie, de 609 à 628, entre la mort de Grégoire Ier et l'élection d'Išoʿyahb II, luttant contre les messaliens, le

henaniens et les partisans de Joseph Ḥazzayā. Son œuvre aurait compris 83 ouvrages, mais il n'en reste qu'un petit nombre. Le plus important est son *Livre de l'union* des deux natures en Jésus-Christ, qui est une défense de la théologie nestorienne, ci-dessous, col. 289, éd. A. A. Vaschalde, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, sér. II, t. LXI. Il ne reste rien du commentaire sur toute l'Écriture que lui attribue Ébedjésus. Son activité littéraire semble s'être exercée surtout au bénéfice de ses moines, c'est pour eux qu'il composa un recueil inédit de maximes destinées aux débutants de la vie monastique, un commentaire aux *Centuries* d'Évagre le Pontique, éd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, dans *Abhandlungen der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften*, neue Folge, t. XIII, fasc. 2, p. 8-471, et un autre aux traités spirituels de Marc le moine. W. Wright, *op. cit.*, p. 168. Nombreux sont les récits hagiographiques qu'il composa pour fournir aux moines des lectures édifiantes : récits de martyres, dont celui de Georges-Mihramgušnasp, mort en 612, et surtout vies d'ascètes, dont un ouvrage général sur tous les moines morts en odeur de sainteté au couvent du mont Izalā. Liste de ces biographies dans A. Baumstark, *op. cit.*, p. 138. Il écrivit aussi des hymnes, dont une sur les trois docteurs grecs, peut-être identique à l'histoire des partisans de Diodore, citée par Ébedjésus. Il composa un recueil de canons pour les moines, plusieurs traités sur différentes fêtes. W. Wright, *loc. cit.* Il est probablement l'auteur du mémoire adressé au Roi des rois en 612 par les évêques nestoriens, éd. J.-B. Chabot, *Synod. orient.*, p. 562-598.

Les sections consacrées aux auteurs nestoriens de cette période dans A. Baumstark, *op. cit.*, se trouvent aux pages 100-139. Dans les ouvrages de R. Duval et W. Wright, les auteurs nestoriens et monophysites sont mélangés.

3° *La littérature nestorienne sous la domination arabe* (637-1258). — La conquête arabe, qui réunit sous une même autorité politique les deux parties du monde chrétien de langue syriaque, divisées auparavant entre les deux empires, byzantin et sassanide, n'amena aucun rapprochement entre elles. Au contraire, tandis que le type d'écriture avait été commun jusqu'alors aux syriens orientaux et occidentaux, il se modifia rapidement pour aboutir à deux types n'ayant pour ainsi dire plus de ressemblance dans l'expression des consonnes, et qui furent complétés par deux systèmes différents de vocalisation : combinaisons de points chez les nestoriens, usage des voyelles grecques chez les jacobites. Tant était grand l'*odium theologicum !* Cette séparation eut lieu, il faut le noter, malgré l'accentuation du mélange qui se fit alors, des jacobites et des nestoriens, surtout dans les villes importantes de la Mésopotamie, Bagdad, Mossoul, Takrit, Nisibe, etc.

L'activité littéraire des nestoriens pendant cette période est entraînée suivant deux courants bien distincts, sinon indépendants : d'une part, elle produit une abondante littérature ascétique — sentences, récits édifiants, histoire monastique — destinée aux nombreux habitants des monastères; de l'autre, elle donne naissance à des écrits originaux dans les sciences les plus variées, exégèse, théologie, histoire, philosophie, et aussi mathématiques et médecine. La production des monastères est entièrement de langue syriaque, l'autre est en partie de langue arabe. L'arabe, langue religieuse de tous les musulmans, langue officielle du califat, devint très rapidement la langue usuelle des deux provinces à vie sédentaire et culture raffinée qui bordaient à l'Est et à l'Ouest le grand désert, Mésopotamie et Syrie, habituées depuis longtemps déjà au contact des Bédouins de langue arabe. Il était donc naturel d'écrire en arabe tout ce qui pouvait intéresser les non-chrétiens — et les lettrés de Badgad s'intéressaient à de multiples disciplines, — histoire droit, philosophie; les écrits apologétiques furent de même rédigés en arabe; enfin les professeurs des écoles musulmanes provoquèrent les chrétiens à leur fournir des traductions de tout ce qu'ils connaissaient d'ouvrages grecs, surtout en médecine, sciences naturelles et mathématiques. Ayant pour centre ecclésiastique la capitale des califes, les nestoriens furent intimement mêlés, surtout pendant les VIIIe et IXe siècles, au magnifique mouvement intellectuel, dont Bagdad fut le centre.

Le monachisme en Perse a été, dès son origine, profondément influencé par celui d'Égypte et de Syrie; ce n'est pas sans fondement que les traditions signalées plus haut, col. 184, font venir d'Égypte Eugène, l'initiateur du monachisme dans le Tour Abdin. Les visites aux monastères occidentaux avaient été assez fréquentes dès la période sassanide, elles le furent sans doute davantage, une fois que l'unité politique du monde musulman eut rendu les communications plus aisées. Il était tout naturel que l'on rendît en syriaque ces *dicta Patrum*, qui avaient un tel succès dans les couvents où on lisait le grec. Un nestorien fut l'agent de cette traduction. Le *Paradis des Pères* de ʿEnanišoʿ comprend les vies écrites par Palladius dans les deux premières parties de l'*Histoire lausiaque*, et celles de l'*Historia monachorum* mise sous le nom de Jérôme, les apophtegmes (627 numéros), les questions et réponses sur toutes sortes de vertus, et les démonstrations pour les indifférents qui n'ont pas souci de leur salut. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 144. Il faut noter cependant que ʿEnanišoʿ avait eu des devanciers parmi les jacobites, probablement parmi les moines de Sainte-Marie des Syriens, puisque le Musée Britannique contient des fragments de plusieurs traductions. Avant de devenir moine au monastère de Beit ʿAbē, ʿEnanišoʿ avait étudié à l'école de Nisibe et à celle du mont Izalā, puis avait voyagé en Palestine et en Égypte. Il était bon philologue, ayant composé un dictionnaire des mots ayant les mêmes consonnes et des voyelles différentes, ainsi qu'un ouvrage sur les paroles et les expressions obscures dans les ouvrages des Pères. A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 201 sq. Il avait écrit également un traité de définitions et distinctions philosophiques, d'où il ressort qu'il s'était familiarisé avec la pensée grecque

L'œuvre de ʿEnanišoʿ fut commentée par Dadišoʿ du Beit Qaṭarāyē, dans un ouvrage en forme de dialogue entre le maître et ses disciples, dont un abrégé eut la fortune d'être adopté par les jacobites, placé par eux sous le nom de Philoxène, et traduit par eux en arabe et en éthiopien. *Ibid.*, p. 226.

Mais aucune vie monastique ne pouvait être attrayante pour les moines nestoriens comme celles des fondateurs de leurs couvents et des moines qui les avaient illustrés. Au *Paradis* de ʿEnanišoʿ firent pendants deux ouvrages synthétiques sur les moines orientaux, dont aucun n'est parvenu jusqu'à nous : le *Petit paradis* par David, d'abord moine de Beit ʿAbē, puis évêque des Kurdes, et le *Paradis des Orientaux* par Joseph Ḥazzayā. Ces deux ouvrages avaient été précédés et furent suivis d'une quantité de biographies, en grande partie perdues et connues seulement par leur titre ou quelque citation, pour la plupart composées de 650 à 850. On peut citer parmi les auteurs de biographies : Jean le Perse, élève de Bar ʿIdtā, qui écrivit une vie de son maître; Jean du Beit Garmaï, auteur d'une vie et d'un éloge en vers de Kudahwi de Beit Ḥalē; Sargis, du Beit Garmaï également, qui avait écrit sous le titre, *Le destructeur des puissants*, une histoire des moines de sa province; Apnimaran, moine du monastère de Beit ʿAbē, puis fondateur dans le Beit

Nuhadrā, et Sabrišoʿ Rostam, moine d'Izalā, puis de Beit Qoqā, auteurs tous deux de plusieurs biographies; Simon, moine d'un couvent du Kurdistan, qui écrivit la vie de Rabban Hormizd, ami de son maître Rabban Yozadaq; Salomon bar Garaph, dont un travail d'ensemble sur les ascètes célèbres a été utilisé par Thomas de Marga; Atqen, moine du monastère d'Apnimaran qui écrivit l'histoire de Joseph de Beit ʿAbē. Ces auteurs et d'autres, comme Išoʿ zkā, moine de Beit ʿAbē, et Salomon de Ḥédattā, ont été les sources de deux travaux importants d'histoire monastique, le *Livre des supérieurs* par Thomas de Marga, et le *Livre de la chasteté* par Išoʿ denah de Bassorah.

Thomas était entré dès sa jeunesse, en 832, au fameux monastère de Beit ʿAbē « la maison de la forêt »; il le quitta pour devenir secrétaire du catholicos Abraham (837-850), puis fut évêque de Marga et métropolite du Beit Garmaï. Il était très attaché à son couvent : son histoire, très vivante, des moines nestoriens célèbres est surtout celle des moines de Beit ʿAbē. Mais la position qu'il occupait auprès du catholicos, le contact de la cour de Bagdad avaient élargi son horizon : son ouvrage, dépasse de beaucoup la simple histoire monastique, il est rempli de précieux détails sur l'histoire de l'Église nestorienne et à ce titre a été fréquemment cité dans la première partie du présent article.

Le *Livre de la chasteté* est moins intéressant, car ses notices contiennent généralement peu de détails; elles sont plus courtes que celles consacrées aux mêmes personnages par la *Chronique de Séert*. Išoʿdenah cite surtout les fondateurs et les moines auteurs; à ce titre il est important pour l'histoire littéraire. On trouvera un résumé de ses notices dans R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 222-231. Išoʿdenah, écrivant en 849, accepte la légende de Mar Eugène, fondateur du monachisme dans le Tour Abdin, avec tout son cercle de disciples attribués comme fondateurs à plusieurs couvents nestoriens dont plusieurs ont été l'objet de biographies isolées, tandis que Thomas de Marga, écrivant en 840, n'y fait aucune allusion; c'est cette circonstance qui a permis de fixer aux environs de 840 la formation de la légende de Mar Eugène.

Il n'y a plus à signaler pour la période suivante que la biographie par Jean bar Kaldun de Joseph Busnayā, mort en 979 au couvent de Rabban Hormizd, et une vie en vers de Rabban Hormizd par Emmanuel, évêque du Beit Garmaï († 1180).

L'époque de la domination arabe est très riche aussi en ouvrages de théologie ascétique sous des formes variées, sentences, exhortations, traités et lettres. Jean du Beit Garmaï avait composé un recueil de sentences ascétiques et un règlement pour les novices; Apnimaran a laissé aussi des sentences; Simon dĕṭaybutā, moine et médecin, écrivit une *Explication des mystères de la cellule monastique*, un traité sur la conduite spirituelle et sans doute aussi un recueil ascétique en 7 livres de 100 sentences chacun; Jean le Bleu (Azraq ou Zaroqā), évêque de Ḥirāh, est l'auteur d'un *Livre de l'exhortation* et d'un traité de la direction; Ébedjésus connaissait une collection de 280 de ses lettres. Jean bar Penkayē, qui fut moine dans divers monastères, écrivit un ouvrage ascétique en sept volumes, qui demeure inconnu, et un autre de contenu ascétique, ou *Livre du commerçant*, dont le P. Vosté a restitué le titre et retrouvé un fragment. *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VIIe et VIIIe siècle*, dans *Angelicum*, t. VI, p. 143-206. Jean de Ḥédattā, qui emmené par des brigands dans le Daylom, au voisinage de la mer Caspienne, y fonda un couvent, d'où son nom de Daylomayā avait écrit huit ou neuf traités ascétiques, dont il ne nous est resté que la mention; sa vie a été écrite par Abū Nūḥ al-Anbari. Abraham bar Dašandad, qui fut, comme exégète à l'école de Bašoš, le maître de Timothée Ier, d'Išoʿ bar Nun et d'Abū Nūḥ al-Anbari, laissa des lettres dont plusieurs de caractère ascétique, un livre d'exhortations, un traité *De la voie royale*, un autre sur la pénitence et un commentaire sur les discours de Marc le moine.

Joseph Ḥazzayā était fils de mage et avait appartenu lui-même au sacerdoce zoroastrien. Fait prisonnier par les Arabes à la prise de Nemroud et réduit en esclavage, il connut le christianisme chez son second maître, et devint moine au couvent de Rabban Ṣlibā, passant ensuite à celui de Mar Bassimā et à celui de Rabban Boktišoʿ, dont il était le supérieur lorsqu'il mourut à la fin du VIIIe siècle. Il écrivit beaucoup sur des sujets mystiques et ascétiques, une partie de ses ouvrages étant placée, on ne sait pourquoi, sous le nom de son frère ʿAbdišoʿ, moine au monastère de Rabban Boktišoʿ. Ébedjésus prétend qu'il avait composé 1900 traités. Les titres principaux sont, avec le *Paradis des Orientaux* déjà cité : un livre sur la théorie et ses divisions, le *Livre du trésorier* sur les malheurs et les châtiments; un commentaire sur le *Livre du commerçant* (l'ouvrage de Bar Penkayē, qui avait été solitaire dans le voisinage de Mar Bassimā); un commentaire sur la vision d'Ézéchiel; un livre sur les causes des fêtes glorieuses; une explication des *Capita scientiæ;* un commentaire aux œuvres du Pseudo-Aréopagite; des lettres. Išoʿdenah dit que Joseph fut condamné dans le synode tenu par Timothée Ier en 790-791. A. Scher, *Joseph Ḥazzayā écrivain syriaque du VIIIe siècle*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. III, 1910, p. 45-63. Cet auteur a démontré que Joseph fut condamné non pas comme ḥenanien, mais à cause de ses accointances avec l'enseignement des messaliens; il a relevé en effet, dans le manuscrit des *Capita scientiæ*, des propositions montrant que Joseph Ḥazzayā se croyait favorisé des révélations de l'Esprit-Saint, d'où son nom de Ḥazzayā « voyant ». Il recommandait de prendre le Seigneur pour seul maître dans la vie spirituelle : « Entrons dans la demeure intérieure de notre âme, où l'erreur ne pourra jamais régner... Dans cette demeure, mes frères, il n'y a ni maître, ni disciples, ni docteurs, ni étudiants; notre Seigneur seul est le docteur, le maître et le directeur de celui qui mérite d'entrer dans cette demeure; on y voit toujours une lumière sans pareille; des étoiles visibles y brillent toujours d'une lumière éclatante, de sorte que l'esprit est en extase et dans un ravissement ineffable. » Et encore : « Chaque fois que l'homme spirituel se met à prier dans les demeures cachées du cœur, c'est-à-dire à faire l'oraison mentale, les pensées de l'âme ainsi que les mouvements du cœur seront dans une complète inertie. Alors le feu s'allume dans le cœur et s'empare de tout le corps, à tel point que le visage, par l'effet du Saint-Esprit, devient tout rouge et resplendissant. » *Ibid.*, p. 56. Joseph Ḥazzayā avait encore sur d'autres points théologiques des idées particulières, ci-dessous, col. 306. Suspect de tenir les mêmes doctrines que son maître, dont il écrivit la biographie, Nestorius, évêque du Beit Nuhadrā, fut obligé par Timothée Ier de se rétracter avant de recevoir la consécration.

Laissant de côté Isaac de Ninive, qui a été l'objet d'un article spécial, t. VIII, col. 10-12, nous avons à citer encore plusieurs noms importants. Jean de Dalyatā, originaire du Beit Nuhadrā, avait fait profession de la vie monastique dans un couvent de la montagne kurde, et vécut longtemps comme solitaire dans une localité appelée Beit Dalyatā, ne se résignant que dans un âge avancé à se renfermer au monastère d'Argol, dont il devint le rénovateur, donnant à ses disciples des institutions très voisines de celles en usage dans les couvents jacobites. C'est sans doute cette circonstance qui favorisa l'extraordinaire fortune

littéraire de ses écrits chez les jacobites, tandis qu'il fut l'objet d'une condamnation posthume de la part du catholicos Timothée I[er]. La collection de 25 traités et 51 lettres sur des sujets ascétiques, dont l'original syriaque nous est d'ailleurs parvenu dans plusieurs manuscrits, a été traduit en arabe sous le nom de Jean Saba, puis, rendu en ghe'ez, est devenu le manuel ascétique le plus répandu dans les couvents d'Éthiopie, sous le titre d'*Arāgawi manfasāwi* « vieillard spirituel ». Analyse de cette collection dans J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis...*, t. I, p. 435-444.

Dadišoʿ Qaṭarayā, dont nous avons signalé le commentaire au *Paradis* de ʿEnanišoʿ, composa aussi un commentaire aux écrits d'Isaïe de Scété, des exhortations aux solitaires et des lettres. A. Scher, *Notice sur la vie et les œuvres de Dadišoʿ Qaṭraya*, dans *Journal asiatique*, sér. X, t. VII, 1905, p. 103-118. Au Xe siècle, Abdmēšiḥā de Ḥirāh est l'auteur d'un livre d'exhortations aux moines, d'une collection de 55 traités ascétiques et de lettres. Enfin, au XIIIe, Jean de Mossoul, qui mit en vers un traité de Jean de Dalyatā sur la direction des novices et plusieurs des livres sapientiaux de l'Ancien Testament, composa une œuvre poétique en 39 sections sur l'ascèse, intitulée *Les beautés de la vie*.

Plusieurs de ceux de ces auteurs qui appartiennent aux VIIe et VIIIe siècles sont citées dans le recueil ascétique, dont le P. Vosté a donné la notice dans l'article cité ci-dessus; son analyse montre de quelle façon les ouvrages d'ascétique étaient utilisés dans les monastères. Cette collection explique pourquoi beaucoup de citations et de fragments se sont conservés et très peu d'ouvrages complets.

Les autres sciences sacrées intéressaient moins unanimement les moines; il s'en faut cependant de beaucoup qu'elles aient été abandonnées. Lorsque la traduction syriaque du texte hexaplaire, avec leçons marginales, eut été accomplie en territoire jacobite, elle pénétra chez les nestoriens : le savant catholicos Timothée I[er] fit faire trois copies de la syro-hexaplaire, sur papier du format de Nisibe, y employant six copistes pendant six mois; lettre 47 citée par Ignace Éphrem II Rahmani, *L'étude de l'Écriture sainte dans l'Église syrienne d'Antioche*, Šarfeh. 1924, p. 20; O. Braun, *Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts*, dans *Oriens Christianus*, t. I, p. 300 sq.

Le changement de la langue usuelle parmi les populations de Mésopotamie amena alors la traduction en arabe de la Bible. Un manuscrit fragmentaire rapporté d'Orient par Tischendorf, maintenant à Léningrad, contient une partie des épîtres de saint Paul, traduites par quelqu'un qui a fait dans le texte de l'Épître aux Hébreux des retouches de saveur nestorienne. Le manuscrit étant daté de 892 donne un terme *ante quem* pour cette traduction. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit* (*Ende des 11. Jahrhunderts*), dans *Strassburger theologische Studien*, t. VII, fasc. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 22. Plusieurs traductions arabes des évangiles ont été faites sur la *Pešiṭtā*, mais nous n'avons pas d'indications historiques certaines sur leur origine, et rien n'a permis jusqu'ici de discerner avec certitude laquelle a été faite à l'usage des fidèles nestoriens de Mésopotamie. Celle que l'on trouve communément dans les manuscrits mésopotamiens récents, est une vulgate remaniée d'après la tradition égyptienne, qui est lue également par les maronites, les melkites et les jacobites. Rochaïd Dahdah (cité par I. Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in arabo ed in etiopico*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, ser. IV, classe di scienze morali, storiche e filologiche, t. IV, 1888, Memorie, p. 26), mentionne comme étant de l'un des Boktišoʿ la traduction arabe en prose rimée, qui se lit dans plusieurs manuscrits, dont les *Vaticans arabes 17* et *18*, ce dernier copié au Caire en 993. L'accomplissement d'une entreprise de ce genre, avec les noms propres écrits suivant l'orthographe musulmane, s'expliquerait au mieux à la cour des califes des VIIIe et IXe siècles, où lettrés chrétiens et musulmans se rencontraient constamment; toutefois, à défaut d'un témoignage positif, il vaut mieux avouer notre ignorance.

Mais il faut retenir à l'honneur de l'Église nestorienne la traduction arabe du *Diatessaron* par Abū'l-Faradj ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭayyib; la donnée du manuscrit *Borgia arabe 250* a été confirmée par les recherches de S. Euringer, relativement à la transmission de cette traduction, *Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessarons*, dans *Biblische Studien*, t. XVII, fasc. 2, p. 59 sq.

L'exégèse des Livres saints était en grand honneur dans les écoles, mais elle semble comme à l'époque précédente avoir été plutôt orale qu'écrite. Élie, métropolite de Merv au VIIe siècle, écrivit un commentaire aux quatre évangiles en forme de chaîne, et composa des travaux exégétiques sur la Genèse, les psaumes et les livres sapientiaux. Denḥā, dans la première moitié du VIIIe siècle, commenta le psautier d'après Théodore. Išoʿdad de Merv, évêque de Ḥĕdattā, est le grand commentateur de cette époque pour l'Ancien et le Nouveau Testament. Ses commentaires sont basés sur une abondante documentation, y compris la syro-hexaplaire et quelque chose de la recension lucianique. D'autre part, tout en tenant le plus grand compte des doctrines exégétiques courantes dans l'Église nestorienne, et en particulier du système d'interprétation littérale de Théodore de Mopsueste, il y apporte un élément nouveau, qui le rattache à l'exégèse plus allégorique de Ḥĕnānā l'Adiabénien. G. Diettrich, *Išô dahd's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharia 9-14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, fasc. VI, 1902; recension de A. Baumstark dans *Oriens Christianus*, t. II, 1902, p. 451-458; A. Baumstark, *Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išoʿdâds von Merw*, dans *Oriens christianus*, sér. II, t. I, p. 1-19. Les commentaires d'Išoʿdad, comme les compilations des caténistes grecs, ont fait tort aux commentaires originaux, en se substituant à eux et en causant leur perte. Il est remarquable par ailleurs qu'Išoʿdad n'a pas seulement dominé l'exégèse postérieure des nestoriens, mais encore a largement influé sur celle des jacobites, en particulier celle de Barhébræus. On a cru que les commentaires d'Išoʿdad permettraient de restituer une partie notable des ouvrages perdus ou cachés de Théodore de Mopsueste. J. Vosté, après d'autres, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe concile de Constantinople*, dans *Revue biblique*, 1929, p. 382-395 et 542-554; mais ce n'est pas démontré.

Abū'l-Faradj ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭayyib, dont la mort eut lieu en 1043 d'après Barhébræus et qui ne peut donc avoir été le secrétaire de Timothée I[er], composa sous le titre de *Paradis des chrétiens* un commentaire aux deux Testaments, où sont insérés des chapitres sur la mort des prophètes et celle des apôtres (manuscrits *Vaticans arabes 36* et *37*); cf. G. Graf, *Christlich-arabisches*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. XCV, 1913, p. 184. Il écrivit en outre un commentaire à l'évangile selon saint Matthieu, précédé d'une introduction où il réfute l'objection faite au christianisme, sur ce que son fondateur n'avait pas reçu d'instruction; un commentaire aux quatre évangiles, dont la seconde partie aurait été écrite en syriaque avant

d'être rendue en arabe par son auteur, une introduction aux Psaumes et le commentaire de certains psaumes et cantiques de l'Ancien Testament.

A la fin de la période arabe, à ce qu'il semble, après Sabrišoʿ bar Paulos qu'il cite, mais assez longtemps avant Ébedjésus qui ne le connaît plus que sous son pseudonyme, vécut l'auteur du *Gannat Bussamē*, dit « l'Interprète des Turcs ». Son ouvrage est un commentaire aux leçons évangéliques du cycle liturgique, intéressant surtout pour les fragments de commentaires perdus, qui y sont cités. Analyse et étude par J. M. Vosté, *Étude sur le Gannat Bussamē*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 221-232, 386-419.

La théologie sous les Arabes ne se cantonna pas dans les discussions d'écoles : beaucoup de traités ont un caractère apologétique ou polémique, et plusieurs, afin d'atteindre un public plus nombreux, sont écrits en arabe. Surin qui était exégète à l'école de Nisibe, écrivit en vers un éloge de Narsaï et de ses neveux, Abraham et Jean d'Beit-Rabban, composa un ouvrage contre les hérétiques où il s'appuyait sur la méthode de la philosophie aristotélicienne; Sylvain, du Beit Qardu, écrivit contre les astrologues et contre les superstitions qui avaient cours parmi les chrétiens; Gabriel, du Beit Qaṭarayē, professeur à l'école de Séleucie, composa un livre sur l'union des natures en Jésus-Christ et des réponses à diverses questions d'ordre théologique, dont nous ne possédons que la mention par Ébedjésus. Apnimaran était connu comme l'auteur d'une lettre sur Dieu et les créatures; Sabrišoʿ Rostam polémiqua contre les hérétiques, qui erraient en matière de spéculation mystique et produisit un ouvrage en huit livres sur la vie de Notre-Seigneur et l'activité missionnaire des apôtres, dont nous ignorons le caractère, peut-être simple lecture édifiante à l'usage des moines. Simon bar Tabbahē, trésorier chrétien d'Al-Manṣur écrivit, au dire d'Ébedjésus, sur ceux qui se rassemblèrent à Chalcédoine, ou plutôt contre les chalcédoniens. De même, l'ouvrage de Šahdost de Tirhan sur les raisons de la séparation entre les Occidentaux et les Orientaux, dont quelques fragments étaient conservés dans un manuscrit de Séert, devait être de caractère polémique plutôt qu'historique. Abū Nūḥ, secrétaire du catholicos Timothée Iᵉʳ, polémiqua contre les jacobites, ainsi que Gabriel « la Vache » ou Tauretā, de Zirzor, qui écrivit spécialement contre les moines de Qartamin et contre Sahdonā. Éphrem, métropolite de Beit Lapaṭ, composa un ouvrage en deux parties sur l'ordre des préceptes et l'objet de la foi, dont nous ne connaissons que le titre; une lettre à Gabriel bar Boktišoʿ contre la réception de l'eucharistie distribuée par les Grecs et les jacobites s'est conservée.

Au xᵉ siècle, alors que s'affirme définitivement dans la production littéraire la prédominance de la langue arabe, nous trouvons cependant encore quelques auteurs écrivant sur la théologie en syriaque. Élie d'Anbar, après avoir professé que le Christ n'aurait point participé à l'eucharistie pendant la dernière Cène et avoir abjuré son erreur en 922-923 devant le catholicos Abraham III, publia une rétractation en forme littéraire. Il avait composé comme diacre une Somme théologique en 40.000 vers rimés de sept syllabes, dont il reste de nombreux manuscrits. Emmanuel as-Sahhar écrivit lui aussi, sous couleur d'hexaméron, une Somme en 28 traités, dont neuf concernent l'économie du salut et trois les fins dernières.

Dès la deuxième moitié du viiᵉ siècle, apparaît un traité de polémique contre l'Islam, sous la forme qui sera fréquente dans la suite, d'une discussion entre un chrétien et un musulman : chose curieuse, cet écrit du moine Abraham de Beit-Halē a été rédigé en syriaque, sans doute parce qu'il s'agissait moins de convertir que d'empêcher des défections; de même, le traité contre le Coran par Abū Nūḥ, qui avait écrit aussi contre les hérétiques. Mais Ibrahim ibn Nūḥ al-Anbari, qui obtint la faveur du calife Al-Mutawakkil, écrivit en arabe son apologie du christianisme intitulée *Le livre de la résolution des doutes*, conduite sous forme de discussion entre un chrétien et un juif. G. Graf, *op. cit.*, p. 37 sq. C'est aussi en arabe qu'Élie, métropolite nestorien de Damas, après avoir été jusqu'en 893 évêque de Jérusalem, écrivit son traité *De la concorde de la foi entre les Syriens*, où il s'efforça de démontrer que nestoriens, jacobites et melkites avaient une même foi et ne différaient que dans l'expression de cette foi. *Ibid.*, p. 38 sq. Le catholicos Jean V écrivit en 903 une lettre en arabe sur le jeûne de Ninive, réponse à un Abū'l-ʿAbbās al-Faḍl ibn Sulaymān, qui devait être un musulman. Son homonyme, Jean VI, écrivit lui aussi en arabe, un siècle plus tard, un traité par demandes et réponses sur les devoirs du clergé; ces deux ouvrages sont exceptionnels dans la production des catholicos, habituellement fidèles à l'usage de la langue syriaque; cf. G. Graf, *Christlich-arabisches*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. xcv, 1913, p. 175. Israël Iᵉʳ, qui fut catholicos pendant quelques mois de l'année 960 ou 961, avait écrit lorsqu'il était évêque de Kaškar un traité sur les fondements de la foi, comme aussi sur la dualité des natures dans le Christ contre le melkite Kosta ibn Luqā. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur*, p. 38.

Un contemporain de Yaḥyā ibn ʿAdi (893-974), nommé Cyriaque, écrivit en arabe une brève réfutation de son traité sur l'incarnation, qui existe dans le manuscrit *Vatican arabe 115*. Abū' l-Faradj ʿAbdallāh ibn aṭ-Tayyib, dont nous avons vu les travaux exégétiques, ne fut pas moins actif dans le domaine de la théologie, car il nous reste de lui un traité sur l'unité et la trinité en Dieu, un autre sur la personne et la substance, et sur ce que l'action appartient à la substance, un traité sur la pénitence et un autre contre ceux qui appellent Marie mère de Dieu, enfin une discussion feinte entre un moine chrétien et deux interlocuteurs musulmans sur les vérités de la foi chrétienne. *Ibid.*, p. 67-69. Ibn ʿAtradī, son disciple, probablement le même que Abū'l-Ḥasan Saʿid ibn Hibatallāh, est l'auteur d'un traité sur la théologie dogmatique et morale, conservé dans le manuscrit de Paris, *arabe 82*, fol. 102-137, *ibid.*, p. 59.

La nécessité d'être compris par ceux qui ne connaissaient plus le syriaque, amena les nestoriens à composer en arabe jusqu'à des collections canoniques, tel le recueil d'Élie Djauharī, peut-être différent du métropolite de Damas (J. Graf, *op. cit.*, p. 39, n. 1, atténué par *Christlich-arabisches*, p. 174 sq.) et celui d'Abū' l-Faradj ʿAbdallāh ibn aṭ-Tayyib, ce dernier étant composé surtout de traductions et remaniements d'originaux syriaques, mais aussi de compléments. G. Graf, *Die christ. arab. Liter...*, p. 57. En principe cependant, la langue du droit est le syriaque, si l'on excepte deux ouvrages écrits en persan, le recueil de 22 réponses sur des questions de droit familial et successoral par Simon de Rewardašir, qui nous est parvenu dans la traduction d'un moine inconnu du Beit Qaṭarayē, et les six livres de décisions juridiques par Išoʿbokt de Rewardašir sur le mariage, les successions et les contrats, qui furent traduits en syriaque par les soins de Timothée Iᵉʳ. Le monument juridique le plus important de cette époque est le recueil des actes synodaux, formé selon toute probabilité par les soins de Ḥĕnanišoʿ II, puisque les synodes de Timothée n'y figurent pas; c'est le *Synodicon orientale*, dont il a été parlé au début de cet article, col. 158. Un autre recueil fut composé par Gabriel, métropolite de Bassorah

(fin du IXe siècle). Jean V, qui écrivit en arabe dans d'autres circonstances, prit la précaution de faire accompagner d'une traduction arabe les canons syriaques de son synode.

Le droit successoral étant réglé par le Coran pour les musulmans, devait être fixé pour les chrétiens par les chefs des communautés, patriarches, catholicos, ou mafriens; d'où la nécessité pour les chrétiens d'avoir des manuels de droit successoral. Les décisions de Jean V en cette matière furent acceptées aussi par les jacobites. Un résumé de Georges d'Arbèles est connu uniquement par des manuscrits nestoriens; enfin, le traité d'Abdišoʿ bar Bahriz sur le même sujet n'est connu que par la mention d'Ébedjésus.

L'activité liturgique à l'époque arabe fut considérable; c'est alors surtout que la liturgie fut codifiée, principalement grâce aux efforts des catholicos instruits que furent Išoʿyahb III et Timothée Ier. La liste serait longue des auteurs à qui l'on doit soit une hymne (*lešbohtā*), soit un répons (*ʿonitā*); les manuscrits ne portent pas toujours des indications d'auteurs, et il n'est pas certain que toutes leurs attributions soient exactes. Le livre de l'office divin pour les dimanches, les fêtes et les féries du jeûne de Ninive (*ḥudrā* ou *pendiktā*) fut mis en ordre par les soins d'Išoʿyahb III. Le *gazzā*, qui contient les offices des saints et des fêtes du Seigneur, qui ne sont pas assimilées à des dimanches, fut mis en ordre seulement sous Yahballāhā Ier; l'euchologe — anaphores et rites des sacrements — entre ces deux points extrêmes, à une date qui n'a pas encore été précisée. Le catholicos Georges Ier, dans la deuxième moitié du VIIe siècle, et Sabrišoʿ bar Paulos vers 1200, sont connus comme ayant écrit des formulaires de proclamations diaconales. Cyprien, métropolite de Nisibe, écrivit certaines parties du rite de l'ordination, auquel avait déjà contribué Išoʿyahb III. Yazzirā est l'auteur de prières pour le dimanche de la consécration des églises et choisit des homélies de saint Éphrem et de Narsaï pour les longs offices du jeûne de Ninive.

Les commentateurs des textes liturgiques méritent davantage de retenir l'attention, car il y a souvent à prendre, du point de vue théologique, dans leurs commentaires. Le plus ancien pour cette période est l'ouvrage en cinq livres de Gabriel Qaṭarayā sur l'office des féries et des dimanches, qui est peut-être le début d'un ouvrage en neuf livres sur toute la liturgie. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 200 et n. 14. Abdišoʿ bar Bahriz et Jean de Mossoul sont connus aussi comme auteurs de commentaires sur la liturgie; l'œuvre de ce dernier en vers de sept syllabes nous a été transmise aussi par des manuscrits jacobites, qui le placent sous le nom de Georges de Kudadā. Le commentaire le plus important est l'explication anonyme de l'office divin, transmise quelquefois sous le nom de Georges d'Arbèles. Bien que sa date ne puisse être exactement déterminée, cet ouvrage marque un point de repère très important pour la connaissace du développement de la liturgie nestorienne.

Avec l'histoire, nous quittons le domaine des sciences sacrées, bien que dans la plupart des chroniques les faits de l'histoire ecclésiastique tiennent une place prépondérante. Au commencement du VIIe siècle, Jean du Beit Garmaï passe pour avoir composé une chronique, laquelle cependant doit être plutôt un ouvrage sur la chronologie et les divers calendriers; nous n'en avons que la mention dans le catalogue d'Ébedjésus. Daniel bar Maryam, qui avait écrit un ouvrage du même genre, est en outre l'auteur d'une histoire ecclésiastique en quatre livres, qui semble avoir été la source principale de la *Chronique de Séert*. Allāhā-zkā est cité par Élie bar Šinayā pour les événements des années 593-606. Mikā du Beit Garmaï pour les années 594-605, Išoʿdenah de Bassorah pour les années 624-715 (il avait écrit une histoire ecclésiastique en trois parties), un abbé du Grand-Monastère pour les années 740-743, un Péthion, inconnu par ailleurs, pour les années 765-769, Élie d'Anbar pour les années 899 et 900. Les œuvres de ces auteurs sont perdues, mais nous possédons encore un ouvrage de Jean bar Penkayē, rempli de considérations philosophiques jetées à travers le récit des événements de l'origine du monde jusqu'à l'année 686 : analyse des quinze livres par A. Baumstark, *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhundertes*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XV, 1901, p. 273-280. L'autre chronique importante pour cette époque, la *Chronique de Séert*, qui a été composée en arabe peu après 1036, a été indiquée au début de cet article, col. 158. La *Chronique* de Simon de Šanqēlabad n'est pas un livre d'histoire, mais un manuel de chronologie et d'héortologie. F. Müller, *Die Chronologie des Simeon Šankelâwâjâ*, Leipzig, 1899.

La *Tour*, de Mari ibn Sulaymān, dont nous avons cité la liste patriarcale, n'est pas un livre d'histoire, mais une Somme, de contenu assez complexe, où l'histoire de l'Église nestorienne n'occupe qu'une section. Voici l'analyse de cet ouvrage, encore presque totalement inédit, d'après les manuscrits *Vaticans arabes 108* et *109*, cf. J.S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 580-586, et A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, Rome, 1831, part. II, p. 221-223. Chapitre Ier. L'édifice, préface. Ch. II. La démonstration. 1) Somme : sur l'unité de Dieu et ses attributs. 2) Fondement : sur l'incarnation, la généalogie du Christ, les prophéties messianiques. 3) Construction : sur la Trinité et l'incarnation. Ch. III. Les bases. 1) Le baptême. 2) Sur l'excellence du sacrifice liturgique. 3) Preuves tirées de l'évangile sur la divinité et l'humanité du Christ. 4) Sur la crucifixion. Ch. IV, Les sept candélabres. 1) Sur la piété, les vertus et les vices. 2) Sur la charité. 3) Sur la prière. 4) Sur le jeûne. 5) Sur la miséricorde. 6) Sur l'humilité. 7) Sur la pureté, la virginité et la continence. Ch. V. Les colonnes. 1) Sur la création du monde. 2) Sur la vérité de la résurrection, du jugement et des châtiments. 3) Sur la vérité des prophéties depuis Isaac jusqu'à la venue de Notre-Seigneur. 4) Démonstration de la venue de Notre-Seigneur. 5) Sur les constitutions, lois, décrets et canons portés par les apôtres et leurs successeurs (c'est dans cette section que se trouve l'histoire des catholicos nestoriens). 6) Sur l'action des rois et des prélats pour confirmer la foi et s'opposer aux nouveautés en matière de religion. 7) Sur le sentiment unanime des chrétiens au sujet des livres de l'Ancien et du nouveau Testament. Ch. VI. Les fossés. 1) Sur la prière dite en se tournant vers l'Orient. 2) Sur la sanctification du dimanche. 3) Sur le port de la ceinture, l'allumage des lampes pendant l'office et l'usage de l'encens. 4) Sur la satisfaction par la pénitence. Ch. VII. Les jardins. 1) Sur l'abandon de la pratique de la circoncision. 2) Sur la suppression du sabbat dans le Nouveau Testament. 3) Sur l'autorisation de manger les viandes, qui étaient interdites dans l'Ancien Testament. 4) Sur les erreurs blâmables des Juifs. Cette analyse est donnée par Abū'l-Barakāt ibn Kabar dans sa *Lampe des Ténèbres*, sous le nom d'Amr ibn Mattaï. Cf. W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l Barakāt*, dans *Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, philologisch-historische Klasse, 1902, p. 680-682.

La *Somme* de Mari nous amène à un groupe de polygraphes qui ont occupé des situations importantes dans la hiérarchie nestorienne, et ont presque tous terminé leur vie comme catholicos. Plusieurs ont joint à la

connaissance des sciences sacrées une culture profane assez complète pour leur avoir attiré la considération des musulmans.

Išoʿyahb II, qui s'était rangé comme étudiant parmi les opposants de Ḥĕnānā, enseigna ensuite à l'école de Balad, puis fut consacré évêque, bien que marié. Envoyé auprès d'Héraclius en qualité d'ambassadeur au commencement de son épiscopat, la profession de foi qu'il fit alors le rendit suspect au clergé nestorien. Il écrivit un commentaire aux Psaumes, des compositions d'histoire monastique et d'hagiographie, des homélies en prose et en vers, des lettres. Une lettre dogmatique au rabban Abraham le Mède s'est conservée en syriaque, tandis que le symbole souscrit pour être présenté à Héraclius existe seulement en arabe. M. Labourt a noté, *Le christianisme...*, p. 243, n. 3, que la doctrine professée dans la lettre citée correspond à l'enseignement courant parmi les nestoriens : les chalcédoniens y sont formellement condamnés.

Išoʿyahb III, formé à BeitʿAbē, puis à Ninive, évêque de Ninive, puis métropolite d'Arbèles, fut un homme d'action, dont les lettres montrent au mieux l'activité multiforme. Nous avons dit qu'il réalisa pour une bonne part l'organisation de l'office divin; il composa lui-même les prières du baptême et du rite de la réconciliation, et probablement une bonne partie des leçons ou *madrašē*, qui se lisent dans les sessions ou *mautabē* de l'office nocturne. Il avait écrit un récit du martyre d'Išoʿsabran, mis à mort en 620, des sentences pour les novices, un traité contre les hérétiques, des sermons et des oraisons funèbres.

Ḥĕnanišoʿ Ier, qui mourut après avoir été renversé par le métropolite Jean de Nisibe, écrivit, au témoignage d'Ébedjésus et d'Amr, des homélies, des oraisons funèbres, des lettres et divers traités en réponse à des questions qui lui avaient été soumises, une biographie de son contemporain Sargis Dudā, un commentaire aux *Analytiques* d'Aristote et un livre sur les causes de ce qui existe. Une collection de 24 décisions juridiques nous est parvenue, ainsi que des extraits d'un commentaire aux évangiles du cycle liturgique, et un éloge en vers de son ancien maître, Išoʿyahb III.

Abā II, formé à l'école de Séleucie, écrivit de nombreux ouvrages que Mari ibn Sulaymān prétend avoir été interpolé par ses disciples. On cite de lui un *Livre des stratèges*, un commentaire aux discours de saint Grégoire de Nazianze, des homélies, un commentaire à plusieurs livres de l'*Organon* d'Aristote, et un éloge poétique du martyr Zakē. Nous possédons seulement un écrit aux étudiants de l'école de Séleucie, à propos d'un différend que le catholicos eut avec le clergé de la ville.

Timothée Ier et Théodore bar Koni seront l'objet d'articles spéciaux.

Išoʿ bar Nun, qui avait été condisciple de Timothée Ier à l'école de Séleucie, fut son adversaire avant de lui succéder. Nous avons de lui des questions sur le texte biblique, un recueil de canons et lois en 133 paragraphes, des oraisons funèbres, des lettres sur des questions liturgiques, un traité sur les mots ayant même consonnes et des voyelles différentes. Des passages contre les païens et les hérétiques appartiennent peut-être à une *Théologie*, dont Ébedjésus cite le titre. Des homélies d'Išoʿ bar Nun furent jointes à celles de deux auteurs, dont nous ignorons le nom, pour former un recueil de prédications correspondant à l'année liturgique, dont l'étude était imposée aux prêtres à l'époque d'Ébedjésus.

Élie Ier écrivit, comme évêque de Tirhan, une grammaire syriaque en 22 questions et réponses d'après la méthode des grammairiens arabes, puis, comme catholicos, composa plusieurs pièces liturgiques et régla plusieurs offices. Il décida en synode des questions relatives au droit successoral et aux empêchements de mariage; il semble en outre qu'il ait été le compilateur du grand recueil canonique du manuscrit *Borgia syriaque 82*, dont M. J.-B. Chabot a donné l'analyse dans le *Synodicon orientale*, p. 4-10. Son œuvre la plus importante était un traité en 22 chapitres, intitulé *Fondements de la foi*, dont les quatre premiers chapitres, sur la Trinité, sur le Christ comme Dieu, sur le Christ comme homme, sur le Christ comme Homme-Dieu, sont contenus dans la *Tour* d'Amr ibn Mattaï. Cet ouvrage contenait aussi les témoignages des prophètes sur la venue du Messie, sa naissance, sa vie, sa passion, sa mort, sa glorification; puis traitait de la descente du Saint-Esprit, de l'invention de la croix, du second avènement, de la vérité de la religion chrétienne, des ablutions et de la prière, des jeûnes, des aumônes, du feu dont souffrent les damnés, de la résurrection, etc. On ne sait si ce traité fut écrit directement en arabe ou traduit du syriaque par Amr. Voir G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur...*, p. 67.

Élie bar Šināyā, métropolite de Nisibe (975- après 1049), écrivit plus en arabe qu'en syriaque. Il écrivit en syriaque plusieurs pièces liturgiques et une partie de ses lettres, dont une au clergé et au peuple de Bagdad au sujet de l'élection d'Išoʿyahb IV, qui est remarquable par la connaissance du droit ecclésiastique; Ébedjésus a utilisé dans son nomocanon une collection de décisions juridiques en quatre livres, qui doit avoir été écrite en syriaque. Élie bar Šināyā composa encore en syriaque une grammaire de la langue syriaque qui est devenue le manuel des écoles nestoriennes, et compila un dictionnaire arabe-syriaque, ordonné par sujets en trente chapitres. Sa chronique, disposée comme celle d'Eusèbe, qui nous est parvenue dans un unique manuscrit bilingue, fut écrite en arabe, puisque la colonne arabe de la première partie est autographe, mais elle avait été destinée dès l'origine à être lue dans les deux langues. Les autres ouvrages d'Élie sont en arabe : un commentaire du symbole de Nicée, où le texte syriaque est traduit en arabe, puis expliqué, manuscrit *Vatican arabe 143*, fol. 127-147 v°; un traité sur les avantages du célibat et de la continence, en forme de lettres; un traité sur la création du monde, l'unité du Créateur et la Trinité des personnes, qui a été partiellement inséré dans la *Tour* d'Amr ibn Mattaï, un traité sur les joies de la vie future contre la conception matérialiste du paradis musulman; un livre de la démonstration de la vérité de la foi, qui est une apologie du nestorianisme contre les Juifs, les musulmans et les chrétiens orientaux de croyance différente.

Le plus célèbre des ouvrages d'Élie est le compte rendu des sept conférences qu'il eut en 1026 (certains manuscrits ont 1029) avec le vizir Abū'l-Qasim Ḥusayn ibn ʿAli al-Magribi sur les vérités de la foi chrétienne. Voici le sujet de ces conférences : 1) sur l'unité et la Trinité; 2) sur l'habitation de Dieu dans le fils de Marie et l'union des deux natures; 3) preuves du monothéisme des chrétiens tirées du Coran; 4) démonstration de la vérité de la foi chrétienne par les preuves de raison et les miracles; 5) sur ce que la doctrine chrétienne est exempte d'erreur; 6) sur la supériorité des chrétiens en matière de grammaire, lexicographie et rhétorique; 7) sur l'opinion des chrétiens relativement à l'astrologie, aux musulmans et à l'âme. Il n'est pas certain que le livre sur les moyens de chasser la tristesse ait été écrit par Élie de Nisibe, les raisons de l'attribuer à Barhébræus l'emportent. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur...*, p. 59-67; *Christlich-arabisches*, p. 185 sq.; cf. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache...*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. VI, fasc. 3, Leipzig, 1877, p. 51-55.

Salomon, métropolite de Bassorah, qui vécut dans la première moitié du XIIIe siècle, appartient encore à la série de ces savants prélats, qui gouvernèrent l'Église nestorienne sous les califes. Son *Livre de l'Abeille*, divisé en 60 chapitres, contient dans les 32 premiers chapitres une histoire abrégée de l'Ancien Testament, où abondent les détails légendaires; dans la seconde partie, après 14 chapitres sur la vie, la passion et la glorification de Notre-Seigneur, quatre chapitres (XLVII-L) sont consacrés aux apôtres et un (LI) aux catholicos nestoriens, avec mention du lieu de leur sépulture (liste complétée par les copistes au delà de Sabrišoʿ V). Le c. LII est une histoire schématique des dynasties, suivie de considérations générales sur les successions (c. LIII). Le c. LXIV traite de Gog et Magog. Le c. LV de l'Antéchrist, les c. LVI-LX des fins dernières. Salomon avait écrit aussi un livre sur l'état du ciel et de la terre, de caractère cosmographique, un traité sur le calendrier, des prières, de brefs traités sur divers sujets.

Élie de Nisibe, parlant aux musulmans, tirait argument en faveur du christianisme de ce que les chrétiens s'étaient occupés avec fruit de grammaire, de lexicographie et de rhétorique. Les nestoriens s'acquirent en effet une grande réputation auprès des califes et de leur entourage, comme traducteurs des ouvrages grecs et comme savants dans les sciences profanes. Les plus célèbres sont Gabriel bar Boktišoʿ, médecin de Haroun ar-Rašid, qui composa le premier dictionnaire syriaque-arabe en plus de nombreux ouvrages médicaux: Hunayn ibn Isḥāq, diacre et médecin, attaché à la personne d'Al-Mutawakkil, qui est le Johannicius des traductions latines : son œuvre comme traducteur et comme auteur d'écrits originaux sur la médecine est considérable; il composa aussi des sentences ascétiques à la manière d'Évagre, une grammaire et un lexique. Plus important du point de vue théologique est un court traité sur la manière de démontrer la vérité du christianisme, où il développe des considérations très habiles sur les Sommes de la connaissance de la vérité et des intérêts pouvant servir à déterminer la vérité ou la fausseté d'une religion. G. Graf, *Christliche Polemik gegen den Islam*, dans *Gelbe Helfte*, t. II, p. 829. Élie d'Anbar montra son talent de philologue dans une explication des termes difficiles du *Paradis* de ʿEnanišoʿ. Išoʿ bar ʿAli et Abu'l-Ḥasan bar Bahlūl ont compilé des dictionnaires qui sont les meilleures sources que nous possédions, pour une connaissance historique de la langue syriaque. Išoʿyahb bar Malkon écrivit une exposition en prose de la grammaire syriaque que l'on trouve écrite sur deux colonnes, en syriaque, et arabe. Deux de ses compositions métriques traitent de grammaire, tandis que plusieurs autres sont de caractère liturgique. Jean bar Zoʿbi poussa plus loin encore l'art du grammairien : dans sa grammaire en prose, il marque l'apogée des études grammaticales chez les nestoriens.

Il n'y a guère de poésie en dehors des hymnes religieuses et des *memrē* ou traités en vers sur les sujets les plus variés; on peut citer cependant les compositions d'Išoʿdenah de Bassorah (éloge de Yaunan en 22 parties), Georges Wardā, Mariā bar Mešihayē. Le catholicos Yahballāhā II écrivit en syriaque des *maqāmāt* ou séances dans le genre de celles de Hariri.

4° *La littérature nestorienne après la prise de Bagdad par les Mongols.* — Jean bar Zoʿbi a été dénoncé par A. Baumstark, p. 310 sq., comme le type des écrivains, qui employèrent la forme poétique pour traiter des matières les plus diverses; il s'en servit en effet pour un exposé de la théologie dans le mètre heptasyllabique, pour une explication de la liturgie eucharistique en vers de douze syllabes, pour un traité sur l'eucharistie, le *fermentum* et l'eau baptismale, pour une grammaire, pour un traité de ponctuation, pour un exposé sur quatre problèmes fondamentaux de la philosophie. Ce genre faux est presque le seul qui ait subsisté, dans la débâcle de l'Église nestorienne après l'invasion mongole.

Le grand polygraphe, que fut Ébedjésus (Abdišoʿ métropolite de Nisibe, pour lequel nous avons réservé la forme latinisée du nom, afin de le distinguer des autres Abdišoʿ) est à peu près isolé au début de la période post-arabe; cf. les articles ABDIÉSU ou ÉBEDJÉSU par J. Parisot, t. I, col. 24-27, ÉBEDJÉSUS BAR BERIKA, par F. Nau, t. IV, col. 1985 sq. Nous ne pouvons en rapprocher qu'Amr (*ʿAmr*) ibn Mattaï, évêque de Tirhan, dont l'œuvre, comme nous l'avons dit, col. 158, fut retouchée dès 1332 par Ṣlibā ibn Yuḥannā, prêtre de Mossoul. La *Tour* d'Amr a été conservée dans un manuscrit mutilé, *Vatican arabe 110*, qui semble autographe; la recension de Ṣlibā, dont la bibliothèque Vaticane possède un exemplaire, *Neofiti 54* (*olim 41*), est également incomplète. Le *Vatican arabe 110* est analysé dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, part. 2, p. 224-227; voici le contenu des sections les plus intéressantes : Partie II, préface 2 : sur l'appellation de nestoriens donnée aux chrétiens orientaux; préface 5 : sur la signification de l'union et de la filiation. Partie III: épilogue sur les empereurs chrétiens de Constantin à Héraclius, d'après Eutychius et Sévère ibn al-Moqaffaʿ. Partie IV: sur les nations, les sectes et les conciles, sur les Juifs, sur les Samaritains, sur les Grecs et les Romains; sur les hérésies, de Simon le magicien aux monothélites, d'après Eutychius, sur les conciles occidentaux et les canons rendus en synode par les catholicos nestoriens. Partie V : sur le Christ et ses apôtres (19 chapitres); sur les catholicos nestoriens jusqu'à Yahballāhā III (partie éditée par H. Gismondi, *supra*, col. 158); sur la foi orthodoxe, avec extraits d'Élie Ier sur les fondements de la foi, d'Élie de Nisibe sur la vérité de la foi, de Georges de Mossoul, de Makikā II; profession de foi composée par Michel, métropolite de Diarbékir, mise en arabe par Ṣlibā (qui était donc le contemporain, peut-être le collaborateur d'Amr); extraits du livre d'Ébedjésus sur les fondements de la foi; profession de foi d'Išoʿyahb bar Malkon; traité envoyé par Makikā II, lorsqu'il n'était encore que métropolite de Ninive, à un chrétien d'Ispahan; discussion de Sabrišoʿ bar Paulos avec un Juif sur la divinité du Christ; discussion sur la maternité divine de Marie, d'après Išoʿyahb bar Malkon: arguments divers contre les jacobites et les melkites.

Kamis bar Qardaḥē composa un grand nombre de poésies liturgiques, dont certaines en strophes alternées, en syriaque et en mongol; dans le recueil très considérable du manuscrit *Vatican syriaque 186*, se trouve une série de 454 pièces de 4 ou 8 strophes, de nature très variée, contenant jusqu'à des formules de lettres d'amitié et des odes amoureuses. Il eut plusieurs imitateurs dans la poésie profane. A. Baumstark, p. 322 sq. Gabriel Qamšāyā écrivit un long éloge en vers du fondateur de son couvent Sabrišoʿ d'Beit Qoqā; Brikišoʿ versifia un éloge de son maître Samli; Išoʿyahb bar Mĕqaddam, qui laissa 50 lettres et bon nombre de répons liturgiques, composa une grammaire en vers heptasyllabiques et se fit remarquer par ses distiques; l'œuvre capitale d'Isaac Qardaḥē est une longue composition en 29 parties sur l'économie du salut, de la création à la fin du monde; Sargis bar Waḥlē mit en vers une histoire des catholicos nestoriens jusqu'à Timothée II; nous avons encore une composition de Ṣlihā bar David sur Nestorius, qui a été souvent copiée, et plusieurs autres morceaux. Mais tous ces auteurs ne sont que de médiocres versificateurs ainsi que Simon, métropolite de Diarbékir, Attāyē,

Abraham d'Beit Slok, les poètes d'Alkoche, etc. A. Baumstark, p. 329-335.

5° *Les auteurs chaldéens catholiques.* — Dans l'immense pénurie de littérature syriaque mésopotamienne après le XVIe siècle, c'est à peine si la question de l'union à Rome a provoqué quelques écrits. Abdišo' bar Yoḥannan, successeur de Sulaqâ, mit en vers le récit du voyage que celui-ci fit à Rome, de son retour et de sa mort. Un recueil de ses poésies sur des sujets variés a été conservé, ainsi que plusieurs pièces pour l'usage liturgique, une composition en vers sur les mots à consonnes identiques et voyelles différentes, un traité sur l'âme. *Bibliotheca orientalis*..., t. I, p. 536-543; art. ÉBEDJÉSUS, par F. Nau, t. IV, col. 1984 sq.

Joseph II, patriarche de Diarbékir, composa un traité d'apologétique, intitulé *Le miroir pur*, dont les cinq chapitres traitent des points suivants : 1) l'Église romaine est la tête de toutes les Églises; le pape est le père de tous les chrétiens; l'Église romaine ne peut errer en matière de foi; 2) Vérité des formules dogmatiques de l'Église catholique démontrée contre les nestoriens; 3) Sur l'incarnation contre tous les hérétiques en général, mais surtout contre les jacobites et les arméniens; 4) Foi de l'Église romaine sur d'autres points : procession du Saint-Esprit *ab utroque*, feu du purgatoire, fixation immédiate des âmes dans l'éternité heureuse ou malheureuse, sans attendre le jugement dernier; réponse à certaines objections formulées surtout au sujet de pratiques liturgiques. *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 602-608.

Parmi les écrivains plus récents, d'ailleurs peu nombreux, nous nous contenterons de citer, par ce qu'elles sont imprimées, les *Lectiones dogmaticæ de divini Verbi Incarnatione quas in Perside habebat Iosephus Guriel persa-chaldæus*, Rome, 1858.

Nous n'avons presque jamais renvoyé dans les pages qui précèdent aux histoires littéraires de W. Wright, R. Duval, A. Baumstark, citées col. 159 et 168, parce qu'il est très facile de chercher dans ces ouvrages munis d'excellentes tables onomastiques. On peut citer en outre pour l'histoire littéraire : A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, dans *Sammlung Göschen*, n. 527-538: considérations générales, t. I, p. 7-34, littérature syriaque, p. 34-106; littérature arabe-chrétienne, t. II, p. 7-36; *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, dans *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, t. VII, part. 2, Leipzig, 1907 : *Die syrische und christlich-arabische Literatur*, par C. Brockelmann, p. 1-74; A. Scher, *Étude supplémentaire sur les écrivains orientaux*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XI, 1906, p. 1-33. Plusieurs polémistes nestoriens sont traités dans M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. VI, fasc. 3, Leipzig, 1877. Les nestoriens, traducteurs d'ouvrages grecs en arabe sont mentionnés dans la plupart des manuels de littérature arabe et surtout dans M. Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1897, mémoire couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont le texte français est demeuré inédit, mais dont la traduction allemande a été imprimée dans une série d'articles, dont un petit nombre de collections complètes a été mis dans le commerce.

Beaucoup de textes ont été publiés dans des chrestomathies, qui n'apparaissent pas ailleurs; voici ceux qui appartiennent à la littérature nestorienne : G. Mösinger, *Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta*, Inspruck, t. I, 1869, Isaac de Ninive, deux sermons, p. 95-101, Jean de Dalyata (ou Saba), un chapitre et une lettre, p. 102-4; t. II, 1878, histoire de Karka d'Beit Slok, p. 63-75, deux pièces de Kamis bar Qardahe, p. 168-174. La chrestomathie intitulée *Le petit livre des miettes* (*Ktabona dpartuta*), Ourmiah, 1898, est particulièrement riche en passages d'auteurs nestoriens; voici ceux mentionnés dans la table des auteurs, p. 377-379 : Abdišo' bar Yohannan (le patriarche catholique) 'Abdišo d'Élam, 'Abdišo de Nisibe (Ébedjésus)), Babaï, Denha, Élie de Pirozšabur, Emmanuel as-Sahhar, Georges d'Arbèles, Georges Warda, Isaac de Ninive, Isaac Ešbedņâyâ, Išo'denah, Jean bar Penkaye, Jean bar Zo' bi, Jean de Mossoul, Kamis bar Qardahe, Narsaï, Salomon de Bassorah Simon de Sanqelabad, Théodore bar Koni, Thomas de Marga. Dans J. E. Manna, *Morceaux choisis de littérature araméenne*, Mossoul, 1901, t. I : Aphraate, p. 20-33, Marouta de Maypherqat, p. 120-149, morceaux liturgiques, p. 171-207, Narsaï, 208-274, Išo'yahb III, p. 320-353; t. II : Isaac de Ninive, p. 1-8, Timothée Ier, p. 31-35, Thomas de Marga, p. 54-68, Hunayn ibn Ishaq p. 69-93, Élie d'Anbar, p. 123-142, Emmanuel as-Sahhar, p. 143-207, Élie III, p. 272-281, Georges Warda, p. 295-322, Kamis bar Qardahe, p. 323-330, Ébedjésus de Nisibe, p. 396-450.

A ceci nous ajouterons seulement les éditions de textes, qui n'ont pas été citées au cours de l'article :

1° *Exégèse.* — B. Vandenhoff, *Exegesis psalmorum, imprimis messianicorum apud Syros nestorianos*, Rheine, 1899, contient l'édition de l'introduction aux Psaumes par Ahob Qâṭaraya, et celle de Nathanaël, évêque de Sirzor; J. Schliebitz, *Išo'dads' Kommentar zum Buche Hiob*, part. I, texte et trad. allemande, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, t. XI, Giessen, 1907; M.D. Gibson, *The commentaries of Ishô dâd of Merv*... texte et trad. anglaise, évangiles, dans *Horæ semiticæ*, t. V-VII, Cambridge, 1911; épîtres de saint Paul, *ibid*, t. X-XI, Cambridge, 1913-16.

2° *Théologie, apologétique et polémique.* — Traduction arabe de la conférence de Timothée Ier avec Al-Mahdi, éd. par L. Cheikho dans *al-Mašriq*, t. XIX, 1921, p. 359-374 et 408-418; extrait du traité de Hunayn sur la manière de saisir la vérité religieuse, texte et trad. française par L. Cheikho, *Un traité inédit de Honein*, dans *Orientalische Studien Theodor Nöldeke... gewidmet*..., Giessen, 1906, p. 283-291; Élie de Nisibe : L. Horst, *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweise der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1888; texte arabe des conférences avec le vizir Abu'l-Qasim dans L. Cheikho, *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beyrouth, 1923, p. 1-26; sur la création du monde éd. Malouf, dans *al-Mašriq*, t. VI, 1903, p. 112-116.

3° *Liturgie.* — Les livres liturgiques proprement dits seront recensés plus loin; d'autre part, les éditions de textes isolés sont trop nombreuses, nous nous bornerons donc à citer : A. Baumstark, *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung*..., dans *Oriens christianus*, t. X-XI, 1923, p. 1-32; *Die nestorianische Schriften « de causis festorum »*, dans *Oriens christianus*, t. I, 1901, p. 320-342; A. Rücker, *Zwei nestorianische Hymnen über die Magier*, *ibid.*, p. 35-55; S. J. Carr, *Thomæ Edesseni tractatus de Nativitate D.N. J.-C.*, Rome, 1898; Abraham bar Lipeh, commentaire sur l'office divin, éd. R. H. Connolly, *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiæ Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, dans *Corpus script. christ. orient.*, Scriptores syri, ser. II, t. XCII, p. 161-180, trad., t. XCI, p. 147-166.

4° *Ascétique et histoire monastique.* — Le *Paradis* de 'Enanišo' a été publié d'abord par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VIII, Paris et Leipzig, 1897, avec en appendice l'éloge des saints Pères égyptiens par Abraham de Nethpar, p. 1001-1010; E. A. W. Budge a donné ensuite une édition avec traduction anglaise, *The book of Paradise*..., dans *Lady Meux manuscript n° 6*, Londres, 1904, 2 vol.; W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, dans *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, philologisch-historische Klasse, ser. II, t. XIII, fasc. 2, contient, outre les *Centuries*, l'*Antirrheticus*, le *Gnosticus* et les lettres. L'histoire de Sergius l'anachorète et d'Abraham a été éditée et traduite par F. Nau, *Résumé de monographies syriaques*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XX, 1915-1917, p. 24-32; Id., *Histoires d'Abraham de Kaškar et de Babaï de Nisibe* dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXI, 1918-1919, p. 161-172; E.A. W. Budge, *The life of Rabban Hormizd*, dans *Semitische Studien, Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie*, fasc. 2-3, Berlin, 1894; V. Scheil, *La vie de Mar Benjamin*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*..., t. XII, 1897, p. 62-96; Id., *La vie de Mar Benjamin* (titre : *Binjamin*), *traduite en syriaque*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. II, 1897, p. 245-270; Sabrišo' Rostam, histoire de Sabrišo' d'Beit Qoqa, éd. A. Mingana, dans *Sources syriaques*, p. 171-220, trad., p. 221-267; Jean de Mossoul, éd. E. I. Millos, *Directorium spirituale ex libris sapientialibus desumptum a presbytero doctore Ioanne monacho compositum anno Domini MCCXLV*..., Rome, 1868, p. 21-162; traité sur la crainte de Dieu par Jean bar Penkaye, *ibid.*, p. 162-171.

5° *Hagiographie.* — La plupart des textes relatifs aux saints de l'Église de Perse; ont été édités ou réédités par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. I-VII, Paris et Leipzig, 1890-1897. I. Guidi en a donné une table onomastique

Indice agiografico degli Acta martyrum et sanctorum del P. Bedjan, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, t. XXVIII, 1919, p. 207-229; nous indiquerons ici les vies et passions se rapportant à l'Église de Perse : t. I, Mari, p. 45-94; Jean bar Malke, p. 344-365, Zia, p. 398-423; Salitâ, p. 424-465; Jonas d'Anbar, p. 466-525; t. II, Sultan Mahduk, Adorparwâ et Mihrnarsaï, p. 1-39; Zbinâ, Lazare, etc., p. 39-51; Sapor, év. de Beit Niqator, Isaac, év. de Karkâ d'Beit Slok, etc., p. 51-56; nouvelle édition, améliorée, des actes publiés par Assémani, p. 57-396; Behnam, p. 497-441 Qardagh, p. 441-506; histoire de Karkâ d'Beit Slok, p. 507-535; Mihršabur, p. 535-539; Jacques l'intercis, p. 539-559; Péthion, Adorhormizd. Anahid, p. 559-631; Baboï, p. 631-634; Saba l'ascète, p. 635-680; t. IV, Jean, év. d'Arbèles et Jacques prêtre, p. 128-130; Abraham, év. d'Arbèles, p. 130 sq.; Ananie, p. 131 sq.; Aytallâhâ et Hafsaï, p. 133-137; Jacques prêtre et Azad, diacre, p. 137-141; Gubarlâhâ et Qazo, sa sœur, p. 141-163; Badaš, prêtre, p. 163-165; Gelâyâ le Perse, p. 166-170; les 20 martyrs de Beit Garmaï, p. 184-188; Jacques le notaire, p. 189-200; Christine et Yazdaï, p. 201-207; Phinées, p. 208-218; Dadou, p. 218-221; Pirgoušnap, p. 222-249; Abdâ, p. 250-253; Piruz, p. 253-262; Bassus et Suzanne, p. 471-505; t. VI, Julien Saba, p. 380-404; Abraham Qidunâyâ, p. 465-499. Dans la deuxième édition de l'*Histoire de Mar Jabalaha...*, Paris et Leipzig, 1895, on trouve aussi, en plus des vies de Abâ Ier, Sabrišo' V et Denhâ, les actes de Grégoire Pirangušnap, p. 347-394, de Yazdpanah, p. 394-415, de Georges, martyr en 615, p. 416-571.

6° *Histoire* — Les éditions des ouvrages historiques ont été citées dans les premières parties de cet article. L'histoire des principaux événements de l'histoire du monde de Jean bar Penkaye a été éditée par A. Mingana, *Sources syriaques*, p. 1-171, trad., p. 172-197. M. Scott-Moncrieff, *The book of consolations or the pastoral epistles of Mâr Isho'yahb of Kûphlânâ in Adiabene*, dans *Luzac's semitic text and translation series*, t. XVI, Londres, 1904; J.-B. Chabot, *La lettre du catholicos Mar-Aba II aux membres de l'école patriarcale de Séleucie*, dans *Actes du onzième congrès international des orientalistes, Paris 1897, quatrième section*, Paris, 1898, p. 296-335; Id., *La légende de Mar Bassus, martyr persan, suivie de la fondation de son couvent à Apamée*, Paris, 1893; B. Vandenhoff, *Ein Brief des Elias bar Šinâjâ über die Wahl des Katholikos Išo'jahb IV*, dans *Oriens christianus*, sér. II, t. III, p. 59-81, 236-262; E. A. W. Budge, *The book of the Bee* (Salomon de Bassorah), dans *Anecdota Oxoniensia, semitic series*, t. I, fasc. 2, Oxford, 1886.

7° *Droit*. — Le *Synodicon orientale* contient les synodes suivants : Isaac (an. 410), Yahballâhâ Ier (an. 420), Dadišo' (an. 424), Acace (an. 486), Babaï (an. 497), Abâ Ier (an. 544), Joseph (an. 554), Ézéchiel (an. 576), Išoy'ahb Ier (an. 585), Sabrišo' Ier (an. 596), Grégoire Ier (an. 605), Georges Ier (an. 676), Henanišo' II (an. 775). Le synode de Timothée Ier (an. 790) est publié en appendice ainsi que divers documents ou lettres ayant rapport aux synodes cités. Traduction allemande des synodes par O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900. E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, t. I-III, Berlin, 1907-1914, contient les écrits suivants : t. I, *Leges Constantini, Theodosii, Leonis*; t. II, *Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô*, p. 2-51; *Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos*, p. 54-117; *Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun*, p. 120-177; t. III, *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht*, p. 1-201; *Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon*, p. 203-253; *Erbrecht des Patriarchen Abhâ*, p. 235-285.

8° *Philologie*. — Les glosses de Bar 'Ali ont été éditées, d'*aleph* à *mim* par G. Hoffmann, *Syrisch-arabische Glossen*, Kiel, 1874, celles de *nun* à *tau* par R. Gottheil, *Bar 'Ali (Isho') The syriac-arabic glosses*, dans *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali storiche e filologiche*, sér. V, t. XIII, part. 2, Rome, 1910-1928; R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Bar Bahlul*, Paris, 1886-1903, 3 vol.; F. Baethgen, *Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan*, Leipzig, 1880; Élie de Nisibe, dictionnaire dans Thomas de Novare, *Thesaurus arabico-syro-latinus*, Rome, 1636, et dans P. de Lagarde, *Prætermissorum libri duo*, Gœttingue, 1879, p. 1-89; R. J. H. Gottheil, *A treatise on syriac grammar by Mar(j) Elia of Sôbhâ*, Berlin, 1887; P. Martin, *Traité sur l'accentuation chez les Syriens orientaux*, Paris, 1877; G. Hoffmann, *Opuscula nestoriana*, Kiel et Paris, 1880, contient : *'Nanîsôuis Hdhaijabheni et Hunaini Hêrheni liber canonum de æquilitteris, 'Abdhiso'nis Gâzarlenitcarmen heptasyllabum de æquilitteris, Anonymi interpretatio vocum difficilium biblicarum, Anonymi scholia biblica.*

9° *Poésie*. — G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica Syrorum necnon de eorum poetarum vitis et carminibus*, Rome, 1875; H. Hilgenfeld, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*, Leipzig, 1904; Slibâ sur Nestorius, éd. F. Nau dans *Patrologia orientalis*, t. XIII, p. 287-316; poésie d'Abdišo' bar Yohannan sur le pape dans P. Bedjan, *Manuel de piété*, 2e éd., Paris et Leipzig, 1886, p. 481 sq.

E. TISSERANT.

XI. LA THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE NESTORIENNE. — L'Église dont les chapitres précédents ont décrit l'activité extérieure n'a pas été moins remarquable dans son activité théologique. On voudrait montrer ici, très brièvement, ce que fut celle-ci, tout particulièrement aux belles époques. Comme de juste, c'est la christologie de l'Église nestorienne qui retiendra l'attention; les autres questions théologiques seront seulement indiquées quand les solutions, données par les docteurs orientaux, s'écartent de celles de l'Église romaine. Ces points sont d'ailleurs peu nombreux. Quelques observations préliminaires s'imposent auparavant sur les sources de nos renseignements et sur les caractères généraux de la théologie nestorienne.

I. OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES. — 1° *Sources de nos renseignements.* — Elles sont constituées par deux ordres de documents : d'une part, les textes officiels de l'Église nestorienne, d'autre part, les commentaires qu'en donnent les théologiens.

1. *Textes officiels : symboles et livres liturgiques.* — Comme toutes les Églises, celle-ci a été amenée, en diverses circonstances, à exposer sa foi soit pour couper court à certaines innovations qui en menaçaient la pureté, soit pour préciser sa position par rapport à d'autres groupements.

A ce point de vue, le *Synodicon orientale*, ou *Recueil des synodes nestoriens*, publié par J.-B. Chabot en 1902, dans la collection *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXVII, constitue un recueil infiniment précieux. Compilé vers la fin du VIIIe siècle, sous le pontificat de Henanišo' II voir col. 278, il contient en une rédaction plus ou moins détaillée les actes d'une douzaine de conciles, voir col. 287, où l'épiscopat nestorien, groupé autour du catholicos prend, pour la défense de la foi, des mœurs et de la discipline, les mesures qui lui paraissent indispensables. — Nous ne possédons aucun document de cette valeur pour les périodes qui suivent. Quelques lettres, émanant de divers catholicos se sont conservées, dont les plus importantes sont celles de Timothée Ier. Enfin, depuis le moment où des relations se sont nouées avec Rome, c'est-à-dire depuis le XIIIe siècle, les autorités de l'Église nestorienne ont été amenées à expliciter leur enseignement pour le comparer à celui de l'Église catholique; elles ont été amenées aussi à souscrire des professions de foi imposées par Rome. Tous ces textes jettent un jour plus ou moins vif sur les doctrines propres des nestoriens. On en trouvera un certain nombre dans S. Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902.

Les livres liturgiques d'une Église expriment aussi, à leur manière, les croyances officielles; le recensement des textes liturgiques nestoriens sera fait plus loin. Au tome II de son ouvrage déjà cité, *The nestorians and their rituals*, Londres, 1852, G. P. Badger a fait, avec beaucoup de soin, le dépouillement de ces livres, des prières et surtout des homélies qu'ils contiennent, en vue d'en tirer un exposé complet des doctrines nestoriennes. Il faut regretter que cet ecclésiastique anglican ait cru devoir choisir comme cadre de son exposé les *Trente-neuf articles* de son Église, auxquels il compare successivement les données extraites par lui des livres liturgiques. Cela donne aux chapitres qui traitent des points doctrinaux contestés à l'époque de la Réforme

un air de plaidoyer en faveur des dogmes de l'Église établie. Ainsi des chapitres sur l'usage de l'Écriture sainte et son interprétation, sur le libre arbitre, la justification, les œuvres, l'Église, les conciles, le purgatoire, les sacrements et particulièrement l'eucharistie, le sacrifice de la messe, le mariage des prêtres, etc. Cela nuit un peu à la sérénité d'un exposé qui devrait être plus objectif. Cette remarque faite, il n'est que juste de signaler les services que ce livre peut rendre au théologien, surtout dans les chapitres relatifs aux doctrines sur lesquelles il y a accord entre théologie anglicane et théologie catholique.

2. *Théologiens.* — Sur la place considérable qu'occupe la théologie dans la littérature nestorienne, voir ce qui a été dit plus haut. Il s'en faut d'ailleurs que l'ensemble des œuvres théologiques nestoriennes se soit conservé. Bien des livres dont le catalogue d'Ébedjésus nous donne le titre ont disparu sans laisser de traces. Puis des ouvrages importants, actuellement connus en manuscrit, ne sont pas encore publiés; plusieurs de ceux qui sont publiés ne sont pas encore traduits. Tout ceci explique que l'on ne puisse donner à l'heure présente qu'une esquisse sommaire, forcément incomplète et qui peut être inexacte en plusieurs points, de la théologie nestorienne.

Sous le bénéfice de ces remarques, voici les théologiens auxquels nous avons demandé nos renseignements : Narsaï le Lépreux, voir ci-dessus, col. 26 sq.— Babaï le Grand, fin du VIe siècle, auteur d'un *Traité sur l'union* (*des natures en Jésus-Christ*), publié et traduit en latin par A. Vaschalde, dans le *Corp. script. christ. or.*, *Script. syr.*, ser. II, t. LXI. Sur ce remarquable théologien, voir les articles de V. Grumel, *Un théologien nestorien, Babaï le Grand*, dans *Échos d'Orient*, 1923, t. XXII, p. 153-181, 257-280; 1924, t. XXIII, p. 9-33, 162-177, 257-274, 395-399. — Le catholicos Išoʿyahb III, milieu du VIIe siècle, dont le recueil de lettres est extrêmement précieux, publiées et traduites par Rubens Duval, *ibid.*, t. LXIV. — Contemporain de ce catholicos, l'évêque Sahdonā (appelé aussi Martyrios) représente, dans l'Église perse, la tendance chalcédonienne, qui lui valut d'ailleurs de multiples désagréments. Quelques textes provenant de lui sont publiés et traduits en allemand dans H. Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werk*, Leipzig, 1897.— Du catholicos Timothée Ier, VIIIe-IXe siècle, il s'est conservé un recueil de lettres, dont plusieurs ont la dimension d'un véritable traité; texte et traduction latine d'une partie par O. Braun, dans le *Corpus* déjà cité, sér. II, t. LXVII.— Son contemporain Théodore bar Koni a laissé un livre de *Scolies*, où il y aurait à glaner. Édit. Addaï Scher, *ibid.*, t. LXV et LXVI. — Dans la seconde moitié du Xe siècle, Georges d'Arbèles fait plutôt figure de canoniste et de liturgiste. Il y a à prendre néammoins dans l'*Exposition des offices ecclésiastiques* qui lui est attribuée, sans beaucoup de certitude : texte et trad. lat. par R. H. Connolly, *ibid.*, t. XCI, XCII. — De peu postérieur, Élie bar Šinăyā, métropolite de Nisibe à partir de 1008, a laissé un *Livre de la preuve de la vérité de la foi*, en arabe, qui expose à un melkite le bien-fondé de la théologie et de la terminologie nestoriennes, ouvrage systématique et intéressant ; trad. allemande dans L. Horst, *Des Metropolitan Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886. — Moins théologique, le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bassorah, XIIIe siècle, donne un aperçu des croyances populaires et de leur expression; texte syriaque et trad. anglaise par E. A. Wallis Budge, dans *Anecdota Oxoniensa, semitic series*, t. I *b*, Oxford, 1886. —A la fin du XIIIe siècle, toute la science ecclésiastique de l'Église nestorienne se retrouve chez Ébedjésus, le métropolite de Nisibe. Le *Livre de la perle sur la vérité de la foi* est un bon abrégé de l'ensemble de la théologie; texte syriaque et trad. latine dans A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X *b*, p. 317-341, 342-366. — Sur le livre de la *Tour* de Mari Ibn Sulayman, voir les indications données ci-dessus, col. 280; sur le livre de même nom d'Amr ibn Mattaï, voir col. 284.

2° *Caractères généraux de la théologie nestorienne.* — Ce qui frappe d'abord quand l'on parcourt d'affilée les divers documents, officiels ou privés, que nous venons d'énumérer, c'est la persistance, pendant des siècles, des mêmes formules stéréotypées, des mêmes arguments, des mêmes pensées. On a l'impression d'une doctrine fixée dans le cours du Ve siècle et qui n'a plus guère subi de développements sensibles. Dans le domaine de la littérature latine, un théologien tant soit peu exercé n'a pas de peine à distinguer de prime abord un texte du Ve siècle d'une production du XIIe siècle, celle-ci d'une œuvre théologique du XVIe. Ici, au contraire, la discrimination est à peu près impossible entre des textes d'âge fort différent.

Ce caractère essentiellement conservateur tient d'une part à la forte organisation qu'ont eue les écoles théologiques aux plus beaux temps de la théologie nestorienne (voir col. 268 sq.), et d'autre part, au soin qu'a pris, à ces moments, l'autorité ecclésiastique d'imposer l'adhésion de tous à un seul docteur, qui est vraiment le « docteur propre » de l'Église nestorienne. Que l'on imagine la théologie catholique se développant exclusivement sous le contrôle des thomistes, sans le contrepoids des écoles rivales, et l'on aura quelque idée de ce que put être la théologie nestorienne.

Or le « docteur » de l'Église nestorienne, c'est Théodore de Mopsueste; si l'on ajoute parfois à son nom ceux de Diodore de Tarse et de Nestorius, c'est pour autant que le premier fut l'inspirateur de sa pensée, le second l'interprète fidèle de son enseignement. Cette adoption de Théodore remonte aux temps de l'École d'Édesse, (ci-dessus, col. 267); et, quand l'*École des Perses* est transférée à Nisibe, elle transporte en territoire sassanide la vénération, poussée jusqu'à l'idolâtrie, à l'endroit de l' « Interprète ». Rares furent les tentatives de secouer le joug. Une seule a sérieusement compté, celle de Ḥĕnānā d'Adiabène, directeur de l'école de Nisibe, de 572 à 610. Voir ci-dessus, col. 268. Pour s'être écarté de Théodore, Ḥĕnānā s'est vu imputer les pires erreurs, et, pendant plus d'un siècle, il sera représenté par les nestoriens orthodoxes comme fauteur des doctrines origénistes (telles qu'on les entendait au VIe siècle), comme fataliste, presque comme manichéen. Les livres composés par lui contre « l'Interprète » furent anéantis sans laisser de traces. Cette petite insurrection donna, d'ailleurs, aux autorités officielles l'occasion de canoniser définitivement la doctrine et les écrits de Théodore. Le synode d'Abā Ier en 544 avait déjà déclaré que « le sentiment des évêques d'Orient, au sujet de la foi de Nicée, était celui qui avait été proposé par le saint ami de Dieu, le bienheureux Mar Théodore, évêque et interprète des Livres saints ». *Synod. orient.*, p. 550, trad., p. 561. Le synode d'Išoʿyahb Ier en 585 va beaucoup plus loin : « Nous définissons qu'il n'est permis à aucun homme, à quelque ordre ecclésiastique qu'il appartienne, de diffamer ce docteur de l'Église, en secret ou en public, ni de rejeter ses saints écrits, ni d'accepter cet autre commentaire (celui de Ḥĕnānā) qui est étranger à la vérité... Quiconque osera agir, en secret ou en public, contrairement à ce que nous avons dit et écrit ci-dessus sera excommunié, jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence et devienne le disciple sincère des maîtres contre qui il a déblatéré. » *Synod. orient.*, p. 138, trad., p. 400, Et, en tête de son exposé de la foi, le synode de Sabrišoʿ Ier, en 596, déclare : «Nous recevons (cette foi)

exactement dans le même sens que nos saints Pères, exposé par l'illustre entre les orthodoxes, le bienheureux Théodore d'Antioche, évêque de la ville de Mopsueste, l'interprète des divines Écritures. » *Synod. orient.*, p. 197, trad., p. 457-458; cf. synode de Grégoire Ier, en 605, *ibid.*, p. 210-211, trad., p. 475-476. Les trois docteurs « œcuméniques », Diodore, Théodore et Nestorius, « illustre entre les martyrs », apparaissent liés, en un *funiculus triplex* dans les discussions du martyr Georges contre les « théopaschites. » Même recueil p. 628-629.

Même autorité prépondérante de Théodore dans la question du canon des Livres saints, de l'autorité différente qu'il faut attribuer aux diverses catégories d'écrits sacrés, de l'interprétation qu'il convient d'en donner. Sur ces divers points on ne comprend, complètement l'attitude de l'Église nestorienne, au moins durant les premiers siècles, qu'en se reportant aux idées de l'Interprète. Pour nous en tenir à la seule question du canon, rappelons que Théodore, outre l'exclusive qu'il avait portée contre la plupart des deutérocanoniques de l'Ancien Testament (il reconnaissait pourtant Baruch et l'Ecclésiastique) avait rangé en une catégorie particulière, sinon exclu du canon, les Chroniques, Esdras, Job et le Cantique. Quant au Nouveau Testament, il rejetait les épîtres de Jacques et de Jude, la *IIa Petri*, la *IIa* et la *IIIa Johannis*, enfin l'Apocalypse. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, c. IV, p. 121-156. Il faut reconnaître d'ailleurs avec ce critique que, ce faisant, Théodore se conformait aux habitudes de l'Église syrienne des IIIe et IVe siècles qui ont grandement influé sur lui. Rien d'étonnant donc que l'Église nestorienne se soit cramponnée longtemps aux décisions de Théodore. Le synode de 585, dont il vient d'être question, maintient l'appréciation assez défavorable portée par l'Interprète sur le livre de Job, p. 138, trad., p. 399. Et Timothée Ier, au début de IXe siècle, mettait encore une différence entre les Chroniques et Esdras d'une part et d'autre part le reste de l'Ancien Testament. Voir Pirot, *ibid*, p. 125-126. Au XIIIe siècle cependant, le canon scripturaire s'est bien rapproché de celui de l'Église universelle. La catalogue d'Ébedjésus s'ouvre par une description des livres de la Bible; or le catalogue de l'Ancien Testament, outre qu'il contient tous les protocanoniques sur lesquels Théodore avait élevé des doutes (Paral., Esdr. I et II, Job, Cant.) signale aussi tous les deutérocanoniques, avec cette particularité toutefois que le « Livre des Machabées » se trouve relégué au milieu des compositions nettement apocryphes, qui terminent la liste. Quant au catalogue du Nouveau Testament, il se montre beaucoup plus aberrant, puisque, en fait de deutérocanoniques, il ne connaît que les trois épîtres catholiques de Jacques, de Pierre et de Jean, laissant dès lors de côté Jude, la *IIa Petri*, les deux petites épîtres de Jean et l'Apocalypse. Texte dans Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 5-12; voir aussi les remarques de celui-ci, t. III *b*, p. CCXXXVII. Sur cette question assez compliquée du canon des Syriens voir : Th. Zahn, *Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1900, t. XI, p. 788-806; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, Giessen, 1903; L. Dennefeld, *Der A. Tliche Kanon der antiochenischen Schule*, Fribourg-en-B., 1909 = *Bibl. Studien*, t. XIV, fasc. 4.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'Église nestorienne n'ait pas connu d'autres docteurs que Théodore. A un moment donné, devant les attaques des jacobites et même des chalcédoniens (il semble bien, que Sahdōnā ait été rallié au chalcédonisme strict) elle a éprouvé le besoin de montrer que sa doctrine, celle de l'Interprète, était en conformité avec celle des Pères antérieurs aux controverses christologiques. Des dossiers de textes patristiques se sont ainsi constitués, où l'on voit figurer les Pères cappadociens, Athanase, Jean Chrysostome, Amphiloque d'Iconium, et même des latins, comme Ambroise ou Damase, sans compter des extraits de l'*Expositio rectæ fidei* de Pseudo-Justin. Voir, par exemple, la conférence contradictoire de 612, dans le *Synod. orient.*, p. 575 sq., trad., p. 592 sq. Comparer des extraits analogues dans une lettre dogmatique fort importante de Georges Ier, *ibid.*, p. 242 sq., trad., p. 510 sq. Mais ces textes ne doivent pas faire illusion sur l'étendue des connaissances patristiques des nestoriens. Selon toute vraisemblance, ils utilisaient surtout des florilèges, peut-être des provenance occidentale, et non les ouvrages au complet des auteurs cités par eux. On remarquera enfin que saint Éphrem, le grand docteur des Syriens, est assez rarement mentionné dans les œuvres proprement théologiques. Voir pourtant *Synod. orient.*, p. 196, trad., p. 455.

Pour ce qui est des anciens textes conciliaires, les théologiens nestoriens s'en tiennent aux deux symboles de Nicée et de Constantinople. Il va sans dire qu'ils rejettent le concile d'Éphèse dont ils semblent assez bien connaître l'histoire. Voir Badger, *op. cit.*, t. II, p. 127. Pour Chalcédoine, leur attitude est ambiguë. Sans doute ce concile a accepté le tome de Léon qui a mis en déroute tous les monophysites, *perierunt per eum qui sedem Petri tenebat Leonem mirabilem*, écrit Babaï, trad., p. 61; le concile a canonisé la doctrine dyophysite, mais il a reconnu aussi l'autorité doctrinale de saint Cyrille, il a anathématisé Nestorius et enseigné l'unique hypostase du Verbe incarné. Le Ve concile œcuménique de 553 a excité de la part des nestoriens les plus vives répulsions. Ce « concile de Justinien » a été systématiquement réfuté par Babaï le Grand. Je n'ai pas vu que l'on ait beaucoup parlé, dans les milieux nestoriens, du VIe concile, de 680. A ce moment les communications étaient plus que difficiles entre la Mésopotamie et Constantinople; la querelle monothélite n'est certes pas passée inaperçue, mais sa définitive conclusion par l'assemblée de 680 n'a pas été remarquée. Quant à la querelle des images, la dernière crise un peu sérieuse de la théologie « occidentale », elle ne sembla pas avoir effleuré l'Église des catholicos.

En définitive, la théologie nestorienne se présente sous la forme d'un commentaire, indéfiniment repris, de la doctrine de Théodore, à peine interrompu par quelques ripostes à certaines tentatives d'indépendance (Ḥēnānā, Sahdonā). Nous sommes aux antipodes de la fermentation de la Syrie jacobite et de l'Égypte copte, du pullulement de sectes qui se remarque en ces dernières contrées. Quand les représentants tardifs de la théologie nestorienne, un Élie de Nisibe, un Ébedjésus vantent la fidélité de leur Église aux traditions dogmatiques d'un passé qu'ils feraient volontiers remonter jusqu'au temps des apôtres, ce n'est, dans leur bouche, ni une exagération, ni une manière de parler. C'est à ce conservatisme, qui a ses avantages et ses inconvénients, qu'il faut attribuer le caractère archaïque qui se remarque en nombre de points de cette théologie.

II. LA CHRISTOLOGIE DE L'ÉGLISE NESTORIENNE. — 1°. *Enseignement trinitaire.* — Toute christologie a pour point de départ un enseignement trinitaire. Celui des nestoriens est parfaitement correct. La profession des trois hypostases (ils ne disent jamais les trois personnes) dans l'unité de la substance divine leur apparaît comme le dogme fondamental du christianisme, et ils sont heureux de constater leur accord sur

ce point avec les melkites et les jacobites. C'est la raison pour laquelle Timothée I[er] reconnaît très explicitement la valeur du baptême, conféré par les autres confessions religieuses qui acceptent le symbole de Nicée-Constantinople. *Epist.*, I, trad., p. 9 sq. On remarquera les considérants très iréniques de son opinion : « les divisions entre cyrilliens, chalcédoniens, nestoriens, dit-il, laissent intactes les bases mêmes de la foi, c'est à savoir la confession de la divinité parfaite et de la parfaite humanité du Christ. Pour les trois Églises rivales, les fondements de la maison sont bons, c'est la toiture seulement qui est ruinée chez les chalcédoniens et les jacobites, tandis qu'elle est en bon état chez nous »; cf. *Epist.*, XXVI. On remarquera chez les théologiens nestoriens, comme d'ailleurs chez Théodore, l'attention particulière qu'ils apportent à la doctrine de la *périchorèse*, à laquelle les Grecs ne penseront qu'un peu plus tard. Voir par exemple la deuxième lettre dogmatique d'Abā I[er], *Synod. orient.*, p. 542, trad., p. 553 : « Cette Trinité existe de toute éternité, elle a créé toutes les choses visibles et invisibles : elle est sans commencement, sans changement, sans séparation, en trois hypostases, qui sont le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Aussi, Notre-Seigneur a-t-il dit qu'*en lui on connaissait la Trinité éternelle*. En effet, il a dit de lui-même : « Détruisez ce temple, » c'est-à-dire l'humanité qu'il avait revêtue. Il a dit encore : « Mon Père, qui habite en moi, fait lui-même ces œuvres, » et il proclame aussi que le Saint-Esprit était en lui, en disant : « L'Esprit du Seigneur repose sur moi, et pour cela il m'a oint. » — Si la théologie nestorienne spécule rarement sur les « relations » divines, elle n'a pas laissé d'ébaucher une théorie de ces relations qui prend pour point de départ l'âme humaine et ses diverses facultés. Voir l'essentiel dans Ébedjésus, trad., p. 345. Mais cette théorie ne l'a pas empêchée de s'en tenir, pour le Saint-Esprit, à l'unique procession. L'expression même « procédant du Père par le Fils » qui est l'équivalent grec de la procession *ab utroque*, ne m'a pas paru se rencontrer chez eux. Voir Badger, *op. cit.*, t. II, p. 79.

2° *Les deux natures.* — Pour ce qui est de la christologie proprement dite, la théologie nestorienne est strictement dyophysite. « Nous gardons, dit le Synode de Joseph, en 554, la confession orthodoxe des *deux natures*, dans le Christ, c'est-à-dire de sa divinité et de son humanité; nous gardons les propriétés des natures et nous répudions en elles toute espèce de confusion, de trouble, de mutation et de changement. » *Synod. orient.*, p. 98, trad., p. 355. Inutile de multiplier les citations soit de documents officiels, soit de théologiens énonçant que le Christ est Dieu parfait, Verbe de Dieu consubstantiel au Père, et homme parfait consubstantiel à nous autres hommes, ayant chair et sang de la race d'Adam et de la souche d'Abraham, ayant une âme raisonnable, semblable à la nôtre, étant en somme semblable à nous en toutes choses, hormis le péché. Il va sans dire que la théologie nestorienne réprouve avec la même énergie que nous tout ce qui pourrait rappeler l'adoptianisme soit de Théodote (je n'ai pas vu que celui-ci lui fût connu), soit de Paul de Samosate, qui est expressément anathamatisé. Cf. *Synod. orient.*, p. 194, trad., p. 453, et aussi p. 198, trad., p. 458 (synode de Sabrišoʿ, 596) : « Anathème à qui considère comme un homme simple (ψίλος ἄνθρωπος) le temple véritable de Dieu le Verbe. » Pour l'élément humain en Jésus, il est désigné indifféremment soit par le terme abstrait « l'humanité », soit par le terme concret : « l'homme. » Babaï use tout spécialement de l'expression : « l'homme de Notre-Seigneur Jésus-Christ; » mais l'on ne doit pas oublier que ce mot, qui nous étonne quelque peu, a été d'un usage courant dans la théologie latine avant le V[e] siècle; à l'occasion, le même Babaï emploie tout aussi bien le terme abstrait d'humanité. Quant à l'existence en cet « homme » des facultés et des opérations humaines, la question, en bonne logique, ne devrait pas se poser. Mais, puisque les nestoriens, tout comme Nestorius, ont été accusés de « monothélisme », nous reviendrons, un peu plus loin, sur la question de la double opération et de la double volonté. Voir col. 299.

3° *Le mode d'union.* — Comme le dit très justement Timothée I[er] dans la lettre déjà citée, les discussions entre les confessions chrétiennes ne portent pas tant « sur les substances et les natures », que « sur la qualité et l'espèce de l'union ». *Epist.*, I, trad., p. 5. L'Église nestorienne entend bien confesser l'union parfaite, étroite, des deux natures. « Dans une seule unité vraie et ineffable, dit encore le synode de Joseph, nous confessons *un seul Fils* véritable d'un seul Dieu, Père de vérité. Quiconque pense ou dit qu'il y a deux Christs, ou deux Fils, et, pour quelque raison ou en quelque manière, introduit une quaternité (c'est-à-dire, introduit dans la Trinité une quatrième personne, celle d'un Fils adoptif), nous l'avons anathématisé et l'anathématisons, et nous le considérons comme un membre rejeté de tout le corps de la chrétienté. » *Synod. orient.*, p. 98, trad., p. 355. Et plus explicitement encore le symbole d'Išoʿyahb I[er], en 585 :

Accepte la vérité de la foi et demeure dans le bercail de l'Église rachetée par le sang du pasteur suprême du troupeau, de Jésus-Christ le Fils de Dieu, Dieu au-dessus de tout (cf. Rom., IX, 5), engendré éternellement dans sa divinité par le Père, sans mère, et engendré, *le même mais non de même*, dans son humanité, d'une mère, sans père, dans les derniers temps... Le Christ, Fils de Dieu, le même a souffert dans la chair, mais, dans la nature de sa divinité, le Christ Fils de Dieu était au-dessus des passions : impassible et passible, Jésus-Christ, créateur des mondes et subissant des souffrances; celui qui, à cause de nous, s'est fait pauvre alors qu'il était riche. Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de son corps, économiquement, par l'*union suprême et indissoluble*, bien qu'il n'ait pas souffert dans la nature de sa divinité, comme l'a dit lui-même notre vivificateur : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le rétablirai. » *Ibid.*, p. 195, trad., p. 454-455.

On multiplierait indéfiniment ces citations. Les docteurs nestoriens ont repoussé avec la même énergie que le pape Damase l'hérésie « des deux Fils ». Voir Babaï, trad., p. 74. La formule officielle citée montre qu'ils admettent, tout comme l'orthodoxie chalcédonienne, l'idée de la double génération du Verbe, génération éternelle et génération temporelle, sur laquelle il y avait eu quelque hésitation parmi les maîtres antiochiens. Voir aussi Babaï, trad., p. 67. Mais ils se retrouvent parfaitement d'accord avec ceux-ci pour *rejeter la formule de l'union hypostatique*. Cela tient évidemment à l'idée qu'ils se font tant de l'hypostase que de l'union hypostatique; et cette idée n'est pas du tout celle que, depuis Léonce de Byzance, la théologie orthodoxe a mise sous ces mots. Pour les nestoriens, et Babaï sur ce point est particulièrement clair, le type le plus net d'union hypostatique, c'est l'union de l'âme et du corps. Babaï a tout un traité contre ceux qui disent : « De même que l'âme et le corps sont une seule hypostase, de même Dieu le Verbe et l'homme (assumé) sont une seule hypostase. » Trad., p. 235-248. Par où l'on voit clairement que, pour lui et pour tous ses compatriotes, le mot hypostase doit se traduire par *nature concrète*. Parler, dès lors, de l'union du Verbe et de l'humanité en une seule hypostase, c'est aboutir à la fusion des natures en une seule nature composite, c'est arriver au monophysisme abhorré. Voir du même auteur, p. 54 : « L'union (de l'âme et du corps) est hypostatique, naturelle, passible, finie, nécessaire; ici au contraire l'union est personnelle et volontaire. » Ce qui ne l'empêchera pas

de prendre à l'occasion l'exemple de l'union de l'âme et du corps comme exemple de l'union des deux natures dans le Christ, mais toujours avec cette restriction importante : « Attention ! ces deux unions ne sont pas du même genre. »

Si on ne la nomme point « hypostatique », comment dès lors qualifier cette union « unique et adorable »? En théologien digne de ce nom, Babaï reconnaît qu'elle est ineffable, indéfinissable. C'est la décrire de manière très imparfaite que de l'appeler une « inhabitation unitive », bien que nos auteurs tiennent beaucoup à cette image, chère depuis les origines à l'école antiochienne: les expressions « le temple et celui qui l'habite » et autres similaires reviennent souvent dans les profession de foi aussi bien que dans les traités proprement théologiques. Voir aussi Badger, *op. cit.*, t. II, p. 34-35. On a dit ailleurs, ci-dessus, col. 145, comment elles n'ont, en soi, rien d'hétérodoxe. Tout aussi correcte (et tout aussi insuffisante d'ailleurs) est le terme « d'assomption unitive », qui traduit l'ἀνάληψις des Grecs. Quant à « l'adhésion indissoluble », réplique de la συνάφεια grecque, elle n'a en soi, non plus, rien de rédhibitoire, ni de spécifiquement nestorien.

Mais l'expression caractéristique de la théologie nestorienne, c'est à coup sûr le terme d'*union personnelle*, qui a évidemment ici un sens assez différent de celui de Chalcédoine. Les mots « personne de filiation », « personne d'union », « personne d'économie » reviennent à tout instant, sinon dans les professions de foi qui nous paraissent avoir évité d'ordinaire ce terme technique, du moins dans les théologiens en veine d'explications. On la trouve même dans les textes liturgiques. Badger, *op. cit.*, t. II, p. 34-35. Tout bien considéré, il ne nous semble pas que le mot ait un sens différent de celui que nous avons trouvé dans les œuvres de Nestorius, ci-dessus, col. 151. Encore faudrait-il remarquer que les théologiens évitent d'ordinaire de parler du *prosôpon* de l'humanité, comme Nestorius a pu le faire. Voir pourtant Babaï, trad., p. 136. Que l'on note du moins cette définition que donne Babaï de l'union personnelle : *Deus Verbum humanitatem nostram ad personam* (parsopā) *suam unitive sumpsit, et fecit illum hominem ex nobis secum unum Filium Dominum qui est Jesus Christus heri et hodie.* Texte, p. 50, l. 7-8; trad., p. 41. Où l'on remarquera, d'ailleurs, que ce n'est pas le mot hypostase (*qĕnomā*) qui est employé, mais bien le mot « personne » au sens nestorien, ce qui interdit de rendre cette définition entièrement superposable à la définition chalcédonienne. Tout au moins reste-t-il clair que l'union de la nature humaine au Verbe aboutit à une « personne unique de filiation », qui est proprement la personne du Verbe incarné. Voir aussi Babaï, trad., p. 39. Sur les conséquences de cette unité de personne et spécialement sur la communication des idiomes, nous nous expliquerons un peu plus loin.

Quant à l'expression d'*union volontaire* dont la théologie « occidentale » s'est si fort scandalisée, et qui a donné lieu à de si singulières méprises, elle est courante chez les théologiens, sinon dans les professions officielles. Ici encore, Babaï en a donné une explication qui ne laisse place à aucune équivoque. La volonté dont il est ici question, ce n'est pas d'abord et en premier lieu la volonté humaine de Jésus qui aurait mérité, par sa soumission aux influences d'en haut, de s'unir de plus en plus *à* la personne du Verbe. Bien que cette volonté humaine doive entrer en ligne de compte, c'est avant tout à la volonté divine qu'il faut penser quand l'on parle d'union volontaire. Cette union est ainsi nommée, parce qu'un acte de *condescendance parfaitement libre* a conduit le Verbe divin à élever jusqu'à lui la nature humaine, disons « l'homme » qu'il a « assumé ». Mais cette union, pour se réaliser indissolublement, n'a pas besoin d'attendre que la volonté de « l'homme » soit déjà en état d'agir librement et de se porter consciemment vers le Verbe de Dieu. La preuve péremptoire la voici : En anthropologie, Babaï professe que l'animation du fœtus ne se fait qu'au quarantième jour après la conception. Il ne voit pas de raison de soustraire l'humanité du Christ à cette loi générale de développement. Or il affirme avec toute la clarté possible que l'union du Verbe avec l'humanité, *sous la forme où elle existait alors*, a eu lieu dès le premier instant de la conception, dès le moment où Marie a prononcé le *Fiat mihi secundum verbum tuum*, l'âme n'ayant d'ailleurs été créée qu'à l'époque normale où le sont d'ordinaire les âmes humaines : *Ecce igitur exinde cognitum est cum omni evidentia et absque dubio quod, una cum annuntiatione angeli, fuit unio et inhabitatio, quamvis* HOMO DOMINI NOSTRI *in sua substantialitate animata nondum completus esset quia, sicut et dixi secundum traditionem omnium Patrum orthodoxorum, præter concubitum, attamen quoad ceteras omnes naturæ proprietates ordinem sicut ceteri omnes pueri servavit, nam formandus et animandus « in omnibus assimilatus est nobis præter peccatum ».* Trad., p. 86. Et la question de l'union durant le *triduum passionis*, qui pose un problème analogue à celui de l'union du Verbe avec le fœtus encore inanimé, est résolue par notre théologien, et par beaucoup d'autres, exactement de la même manière : le Verbe est resté uni au corps inanimé aussi bien qu'à l'âme. Voir du même auteur les c. XVIII et XIX, trad., p. 140-160, et déjà p. 93, qui roulent expressément sur la mort du Christ et la résurrection. Nous sommes aux antipodes de ce que l'on a mis sous le nom d'*union volontaire*, et tout proche des concepts de la théologie la plus orthodoxe. Voir des expressions tout aussi nettes dans Timothée Ier, *Epist.*, XXXIV, trad., p. 106-140, tout spécialement p. 107-108.

4° *Conséquences.* — 1. *Les formules à employer.* — Posé ce mode d'union, des conséquences s'en déduisent et tout d'abord relativement à la terminologie à employer. Pendant deux siècles la théologie nestorienne s'en tient, le plus ordinairement, à la formule : *deux natures, une personne*, qui lui donne un faux air de chalcédonisme. Ainsi le synode d'Ézéchiel, 576 : « Le Christ incarné doit être reconnu et confessé en deux natures : Dieu et l'homme, Fils unique. » *Synod. orient.*, p. 113, trad., p. 372. Et, plus explicitement, le synode de Išoʿyahb Ier, 585 : « Telle est la foi incorruptible, on y proclame parfaitement la personne (*parsopā*) du Christ et ses natures divine et humaine, contre ceux qui contestent sa divinité et nient son humanité, et contre ceux qui confessent son humanité et nient sa divinité et contre ceux qui nient sa divinité en confessant qu'il est un homme ordinaire ou qui l'assimilent à l'un des justes. » *Ibid.*, p. 136, trad., p. 397.

Mais, vers la fin du VIe siècle, la tendance se manifeste qui prétend compléter la formule de la manière suivante : *Deux natures, deux hypostases, une personne.* Déjà Babaï a une longue dissertation « sur la différence entre l'hypostase et la personne, et comment la personne est prise tandis que l'hypostase n'est pas prise », c. XVII, trad., p. 129. La conclusion en est très claire : « La personne de l'humanité a été prise unitivement par Dieu, mais son hypostase n'a pas été prise » (p. 136). En d'autres termes, et d'après les explications données au cours du chapitre, les caractères individuels qui distinguent cette nature concrète qui est l'humanité du Christ, s'annexent à la personne même du Verbe, et, si l'on peut dire, s'incorporent avec celle-ci, mais cette nature concrète elle-même (hypostase) ne se fusionne pas avec l'hypostase du Verbe. Cf. ci-dessus dans la théologie de Nestorius, col. 152. Pourtant

Babaï n'appuie pas sur la nécessité d'expliciter cette doctrine dans la formule des deux hypostases.

C'est en réaction contre les tentatives de Sahdonā (Martyrios) que la théologie nestorienne va insister sur cette terminologie. Sahdonā avait mis en circulation des idées nettement chalcédoniennes : « La nature de notre humanité, disait-il, le Dieu Verbe, d'une manière toute surnaturelle et dès le début de la formation de celle-ci l'a unie à lui pour toute l'éternité *en une seule hypostase* (*qĕnomā*) et une seule personne (*parsopā*). » Cf. H. Goussen, *Martyrius*, p. 18. C'est contre cette tentative, partiellement inspirée du souvenir de Ḥĕnānā, que va s'élever le nestorianisme de stricte observance. Les polémiques du martyr Georges (cf. *Synod. orient.*, p. 628) amènent la fixation par la réunion épiscopale de 612 de l'orthodoxie nestorienne qui s'établit définitivement sur les lignes tracées par Babaï. Voici le passage capital de cette déclaration : « Quand nous disons le Christ «Dieu parfait», nous ne désignons pas la Trinité, mais une des hypostases de la Trinité, Dieu le Verbe. Quand nous appelons le Christ « l'homme parfait », nous ne désignons pas tous les hommes, mais cette seule hypostase qui a été spécialement prise pour être unie au Verbe en vue de notre salut. » *Ibid.*, p. 566, trad., p. 583. Et, dans leurs ripostes aux sévériens, les évêques de dire : « Le Christ, Fils de Dieu, est-il Dieu en nature et en hypostase, et homme en nature et en hypostase ? Si oui, voici sans hésitation, deux natures et deux hypostases. Si non : lequel des deux est sans nature et sans hypostase? » *Ibid.*, p. 569, trad., p. 587. Où l'on voit clairement ce qui est compris ici sous le nom d'hypostase, c'est à savoir la nature concrète, douée de ses propriétés individuelles, sans que l'attention d'ailleurs se porte sur cette propriété métaphysique qui est la « subsistence. » Quand l'on dit du Christ qu'il a pris la nature humaine, ce n'est pas la nature humaine en général qu'il a assumée : « il n'a pas pris tous les hommes », il a pris une nature concrète, individuelle, une hypostase.

Chose intéressante à signaler, cette argumentation du synode de 612 revient presque textuellement dans une profession de foi, envoyée au pape Grégoire XIII par le catholicos Élie VII, à la fin du XVI[e] siècle. Voir Giamil, *op. cit.*, p. 496 sq.: le texte est p. 502 en haut : *Deum perfectum dum Christum vocamus*, etc.

La profession de foi aux deux natures, aux deux hypostases, à l'unique personne devient ainsi tout à fait caractéristique de l'orthodoxie nestorienne. Quand le synode tenu à Diarbékir en 1616 (voir ci-dessus, col. 236), voudra exposer au pape Paul V la croyance de l'Église nestorienne, il croira entrer pleinement dans les vues de Rome en écrivant : *Assentimur sententiæ Ecclesiæ Romæ ut fateamur unam personam Verbi in Christo; tanquam arbor quæ inseritur in arbore extranea a natura sua, et manifestum est, quod subsistentia illius prædictæ arboris determinat ambas naturas. Ibid.*, p. 144. Dans sa concision l'image manque de clarté. Il faut comprendre sans doute que la nature humaine est le greffon inséré sur le « sujet » qui est le Verbe, greffon qui vit en somme de l'influx même de ce « sujet ». Paul V répondit que cette comparaison lui paraissait suspecte : *Ex comparatione hac facile inferri possel reperiri in Christo duas subsistentias cum duabus naturis; cum utraque arbor, et quæ inseritur et altera in qua illa insita est, habeant quodammodo propriam subsistentiam, et hoc pacto in pessimum damnatissimumque dogma Nestorii et Theodori recideretur, qui perverse subdoleque unitatem personæ cum duabus subsistentiis in Christo Domino nostro ponebant. Ibid.*, p. 161.

2. *La communication des idiomes.* — Quoi qu'il en soit, il reste que l'Église nestorienne, écartant le problème métaphysique de la subsistence, s'est cramponnée à la formule des deux hypostases et de l'unique personne. De même s'est-elle obstinée dans la primitive aversion de Théodore et de Nestorius à l'endroit du mot *Théotokos*. Jamais elle n'a pu se décider à reconnaître bonnement, simplement Marie comme Mère de Dieu, et toujours elle a cru devoir entourer le mot de restrictions, fort légitimes, à coup sûr, mais qui ne laissent pas de paraître puériles. La chose ne peut tenir qu'à un mystérieux atavisme, car ses meilleurs théologiens ont élaboré toute une théorie de la « communication des idiomes » qui paraît absolument correcte, et ses professions de foi utilisent des formules qui pratiquement font état de cette théorie.

Le synode de 585, par exemple, écrit : « Les hérétiques osent attribuer, à la nature et à la substance de la divinité et de l'essence du Verbe, les propriétés et les passions de la nature humaine du Christ, qui, parfois, à cause de l'union parfaite entre l'humanité du Christ et sa divinité, *sont attribuées à Dieu économiquement*, mais non naturellement. » *Synod. orient.*, p. 136, trad., p. 398. Et un peu plus loin reprenant l'exemple même donné par le *tome* de Léon, le synode ne craint pas de dire : « Notre Seigneur lui-même fait connaître l'existence de l'unité personnelle dans une union sans confusion, quand il dit : « Personne n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel : le *Fils de l'homme* qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans les cieux. » *Ibid.*, p. 195, trad., p. 455. Ou encore et d'une manière plus explicite : « Ceux qui disent *simplement* que Dieu fut engendré par Marie, ou que Dieu a grandi, ou que Dieu a mangé, ou que Dieu a bu, ou que Dieu a dormi, ou que Dieu a eu faim et soif, ou que Dieu a souffert, ou que Dieu a été crucifié et qu'il est mort, sont éloignés de l'orthodoxie, de la vérité de la foi et de la confession qui convient à Dieu! ils sont réellement privés de l'intelligence même de la raison; ils osent ce que les démons eux-mêmes n'osent pas dire. Mais toutes ces choses que l'économie de Dieu le Verbe a accomplies dans son humanisation *peuvent être attribuées au Christ et au Fils.* » Synode de Georges I[er], en 680, *Synod. orient.*, p. 241, trad., p. 508-509.— On sait les luttes auxquelles a donné lieu en « Occident », vers la fin du VI[e] siècle, la question de la formule : *Unus de Trinitate passus.* Or, nous avons relevé, dans une formule synodale nestorienne déjà citée, un texte qui devrait se traduire en somme : *Unus de Trinitate baptizatus :* « La Trinité fut dévoilée comme dans un tableau, au baptême de Notre-Seigneur : par le *Fils qu'on devait reconnaître en celui qui était baptisé*, par le Père qui lui rendait témoignage, et par le Saint-Esprit qui reposa sur lui comme une colombe. » Synode d'Abā I[er], 544, *ibid.*, p. 542, trad., p. 552. Voir une expression identique dans Salomon de Bassorah, *Livre de l'abeille*, trad., p. 41.

Quant à Babaï, il a légitimé, du point de vue théorique, ces manières de parler avec une précision que lui envieraient bien des théologiens « occidentaux ».

Hic naturæ mutuam personam sumunt, in una unione, in una adhæsione, in *uno nomine communi*, quod sibi mutuo communicant in ipsa unione : « Filius hominis qui est in cælo » (Joa., III, 13); nomen quidem « Filius hominis » ad naturam ejus humanam pertinet, ob unionem tamen pertinet etiam ad Deum Verbum assumptive. Simili modo et nomen « Jesus » et nomen « Christus ». Ita etiam nomen « Filius » et nomen « Dominus gloriæ », etsi ad divinitatem Christi proprie pertinent, ob unionem tamen personalem pertinent ad humanitatem ejus assumptive : « Si enim illam cognovissent, Dominum gloriæ non crucifixissent » (I Cor., II, 8); et « Si Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum » (Rom., VIII, 32). At crucifixus et mortuus est in humanitate sua, non in divinitate sua, et est Dominus gloriæ et Filius Dei propter unionem et adhæsionem quæ ipsi fuerunt cum Filio æterno, et Domino gloriæ qui est Deus Verbum. Quod proprie ad Verbum pertinet, pertinet *ad*

hominem Verbi assumptive, propter unionem. Trad., p. 53-54; cf. p. 125-126; et aussi tout le c. xx, p. 161-184, sur les différents noms du Christ, Fils de Dieu.

Des expressions non moins nettes se retrouveraient dans les lettres de Timothée Ier, *Epist.*, xxxvi, trad., p. 171; dans Georges d'Arbèles (ou dans l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Exposition des offices divins*), trad., t. xcii, p. 62, et ailleurs. Il n'en reste pas moins qu'à partir du viie siècle, le nestorianisme, sans doute pour s'opposer plus nettement au monophysisme et au chalcédonisme, affecte une hostilité de plus en plus vive à l'endroit du *Théotokos*, aussi bien qu'à l'endroit du *Deus passus*. Élie de Nisibe au début de xie siècle est particulièrement représentatif. A l'en croire, le *Théotokos* serait proprement une formule jacobite, et il polémique contre l'expression avec une fougue qui rappelle les premières incartades de Nestorius. Voir trad. Horst, p. 46-56. S'il est loin d'unir dans la même réprobation jacobites et melkites, s'il concède que ces derniers ont des points communs avec l'orthodoxie nestorienne, il ne laisse pas de leur faire remarquer que sur deux points capitaux ils s'en séparent : d'abord en ce qu'ils reconnaissent *simplement* Marie comme Mère de Dieu, « ce qui est la racine de tout le mal et de toute l'impiété cyrillienne », ensuite, parce qu'ils n'admettent dans le Christ qu'une seule hypostase. Cf. p. 56 sq. Et Élie d'instituer en de longues pages une interminable polémique contre le *Théotokos*. Cette polémique d'ailleurs n'a jamais porté préjudice au respect dont l'Église nestorienne témoigne à l'endroit de la sainte Vierge. Voir dans Badger, *op. cit.*, t. ii, p. 51-57, un fort beau texte liturgique sur les grandeurs de Marie. Il semble donc clair que l'on a perdu, à un moment donné, dans l'Église nestorienne, le sens de la doctrine de la communication des idiomes que les théologiens classiques avaient si correctement exprimée, et qui n'avait pas échappée à Nestorius lui-même. Ci-dessus col. 153.

On remarquera que les professions de foi envoyées à Rome par les nestoriens, désireux de s'unir aux Latins, témoignent toujours d'une certaine gêne au sujet du *Théotokos*. Voici une expression correcte, mais dont on sent bien qu'elle est quelque peu alambiquée : *Maria peperit Christum, intelligitur quod ipsa peperit Deum Filium, unam trium personarum unitam homini uni, de quo dicitur in evangelio quod ipse est filius David..., et in hoc quod dicimus Maria peperit Christum intelligitur quod ipsa peperit Deum : tali tamen conditione quod ipse est Deus Filius unitus humanitati.* Profession d'Išoʿyahb de Nisibe adressée à Innocent IV en 1247. Giamil, *loc. cit.*, p. 4. Et Élie VIII dans la profession adressée à Paul V : *Et vocamus Mariam* Genitricem Dei qui est ex Deo, *sine confusione naturarum et sine mutatione proprietatum perfectarum naturarum. Ibid.*, p. 143. L'addition *qui est ex Deo* semble nécessaire au catholicos pour écarter l'idée que Marie serait la mère « de la Trinité ». Aussi bien Élie de Nisibe avait-il longuement disserté à ce sujet !

3. *La dualité des opérations.* — Une des conséquences de l'*union personnelle*, et surtout dans le sens où l'entendent les nestoriens, ce doit être la dualité des opérations, ou, comme disent les Grecs, des énergies. Tout dyophysite conscient de ce qu'il enseigne est obligatoirement dyénergiste, dithélite. Or, on l'a fait remarquer plus haut, col. 145, il n'est pas jusqu'à Nestorius lui-même que l'on n'ait accusé de monothélisme, et il est curieux que les diverses professions de foi imposées aux nestoriens revenant à l'unité insistent toutes, avec beaucoup d'énergie, sur la condamnation du monothélisme, comme si cette erreur faisait obligatoirement partie de leur doctrine. Des textes de saveur monothélite provenant, dit-on, de Nestorius ou de ses adeptes, ont été versés au concile du Latran de 649. En fait, on trouve chez les écrivains nestoriens, et qui ne sont pas les premiers venus, des affirmations qui, à première lecture, surprennent.

C'est le cas par exemple d'un petit traité du catholicos Timothée Ier, *Epist.*, xxxvi, trad., p. 164-183; voir en particulier p. 176-177. Voulant montrer que le triomphe final du Christ en son humanité ne lui vient pas précisément de la manière dont il s'est comporté au point de vue moral, mais du fait même de l'union, le catholicos écrit : « C'est de l'union que lui viennent la domination, la filiation, l'empire sur toutes choses; dès le début, la chair (c'est-à-dire l'humanité) possède en effet la domination, la filiation, l'empire : *neque dicimus duas voluntates, neque duas proprietates aut operationes. Unio enim ineffabilis unam voluntatem et virtutem et unam operationem et unam proprietatem perficit. Præter nomina enim hypostatica et naturalia nullibi in Christo duplicitas apparet.* » Je ne crois pas qu'on ait jamais exprimé plus clairement le monénergisme, et toute l'argumentation qui suit semble encore renforcer cette impression, et tout spécialement la discussion des textes devenus classiques en la matière : « Je ne suis pas descendu du ciel pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé », et « Père, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la vôtre. » Sans compter que l'on voit encore intervenir, p. 180, une considération sur la « science » du Christ que Timothée semble à première vue identifier avec la science divine. Tout cela est vrai. Mais une étude approfondie de ce passage montrerait, pensons-nous, que l'unité de volonté dont il s'agit est essentiellement une unité morale : il n'y a pas eu de lutte réelle entre la volonté humaine du Christ et la divine volonté; et, par ailleurs, la science humaine du Christ est en définitive une irradiation de la suprême intelligence. C'est ce que semble bien indiquer la conclusion de ce texte vraiment difficile : *Ergo una est voluntas et una operatio Verbi et carnis ejus, sicut unus est motus et una modulatio musici et instrumenti ejus. Ibid.*, p. 181. Cette dernière comparaison doit, en effet, procurer quelque apaisement. Il faut donc, pensons-nous, ne pas se hâter de crier au monothélisme, parce qu'on lit sur les tombes des catholicos enterrés à Mossoul la profession de foi suivante : *Credidi in Filium Dei, Dominum nostrum Jesum Christum per unionem Deum perfectum et hominem perfectum : duas naturas, duasque hypostases in uno prosopo et una dominatione et una voluntate.* Dans Assémani, *Bibl. orient.*, t. iii *b*, p. cmxlviii.

D'ailleurs la théologie nestorienne (et Timothée lui-même) fournirait sans difficulté des textes qui montreraient, dans l'unique personne du Christ, les deux activités divine et humaine. Les plus intéressants sont bien ceux qui affirment un *progrès* dans cette humanité assumée par le Verbe. On sait le redoutable problème que posent, quand il s'agit de défendre Théodore de Mopsueste, les nombreux passages où l'Interprète parle du progrès moral ou intellectuel qui se serait manifesté en l'âme de Jésus, du rôle considérable que joua le baptême dans l'orientation de sa vie, de la confirmation enfin, qu'apporta à son humanité le fait de la résurrection. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ces textes, fournis pour la plupart par le Ve concile. On a fait remarquer ci-dessus, col. 150, que Nestorius avait évité les développements sur ce sujet scabreux. Babaï, lui, s'est attaqué au problème avec résolution, et tout le traité IV de son beau livre, *De divinitate et de humanitate et de persona unionis*, est consacré, à résoudre ces difficiles problèmes. Trad., p. 106-128.

Il ne saurait être question de relever ici, même sommairement, les analyses extrêmement subtiles de ce vigoureux penseur, Notons au moins le souci qu'il

apporte à tenir compte de tous les textes scripturaires qui peuvent dirimer la question : *Quod « descendit Spiritus et mansit super eum », testatur Scriptura* (Matth., III, 16), *et quod « proficiebat et confortabatur a Spiritu »* (Luc., II, 40), *etiam affirmat; et ex illo : « crescebat statura sua »* (Luc., II, 40), *etiam illud « proficiebat in sapientia sua et gratia »* (Luc., II, 52) *verum invenitur et non falsum. Quod si hæc falsa sunt, mentitæ sunt Scripturæ, quia Scripturæ id dicunt.* Est-ce à dire pourtant que « l'union » aurait été, au cours de la vie humaine du Christ, se resserrant, se perfectionnant, pour ne devenir indissoluble qu'après la résurrection? Babaï repousse avec indignation ces concepts blasphématoires. Nous avons dit ci-dessus la précision avec laquelle il affirme que l'union a eu lieu dès le premier instant de la conception. Mais cette union n'exclut pas l'existence dans l'humanité du Sauveur des « passions », au sens philosophique du mot. Les scolastiques latins ont essayé de faire une discrimination entre les « passions » qu'il est convenable de laisser dans le Sauveur, et celles qu'il y aurait injure à lui attribuer. Cette distinction Babaï ne la fait pas explicitement, quoique les énumérations faites par lui soient, à coup sûr, révélatrices de sa pensée. Mais il affirme que ces « passions » ne subsistent plus dans le Christ glorieux et ressuscité, et que le baptême (c'est le point curieux de sa théorie) attribue au Christ les *arrhes* de cette « impassibilité » et de cette « immutabilité ».

Quamvis unio facta sit ab utero et per Spiritum Sanctum formatum sit principium vitæ nostrae, id est, homo Domini nostri qui est Adam novus, tamen non in initio formationis suæ perfectus est in *sapientia* et *immortalitate* propter unionem sibi factam cum Deo Verbo, qui eum ad personam suam assumpsit ut esset habitaculum divinitatis. Ita enim non dicimus quod *homo Domini nostri* ab initio formationis suæ omnino perfectus est et fuit non indigens sicut *post resurrectionem*. Quomodo enim ? Ecce esurivit, et sitivit, et fatigatus est, et dormivit, et turbatus est, et timuit, et confortatus est, et fuit in dolore animi et corporis, et dixit se tristem esse, et passus est, et mortuus est, et sepultus est, et resurrexit, et pertulit omnia, et tandem perfectus est, ut supra ostensum est. Trad., p. 119.

Et après un développement où notre théologien montre la part de manifestation extérieure, destinée à notre instruction, qu'il faut reconnaître dans la scène du baptême, Babaï d'ajouter :

Verumtamen hæ actiones œconomiæ apud *hominem* Domini nostri in baptismo factæ sunt, ut *agnosceretur* quod ipse baptismum accepit, tanquam in primitiis gratiam Spiritus in arrham immortalitatis et immutabilitatis. *Ibid.*, p. 210.

Et Timothée, dont nous avons cité plus haut des textes si étrangement monénergistes, est aussi affirmatif que Babaï quand il s'agit des « passions » du Christ, avec une nuance pourtant, qui n'est pas sans intérêt.

Omnes passiones naturales et irreprehensibiles, præter peccatum, tulit... Sicut enim *mortem voluntarie tulit* cum omnino non mori posset (renvoi à Joa., x, 18), ita etiam omnes passiones naturales et irreprehensibiles *voluntarie* pro nobis tulit salvator noster, ut passiones nostras in sua passione et mortem nostram in sua morte solveret et destrueret.

En définitive, la christologie nestorienne nous apparaît, à plus ample examen, beaucoup moins aberrante de la christologie chalcédonienne qu'elle n'en a la réputation. Fondée sur des définitions de la nature, de l'hypostase, de la personne, passablement différente de celles qui ont finalement prévalu dans la théologie « occidentale », elle propose du « mode de l'union » un concept qui, sans doute, n'est pas immédiatement superposable à celui de Chalcédoine; mais peut-être des traductions opportunes pourraient-elles ramener ce concept à celui de l'orthodoxie catholique. Les divers problèmes que soulèvent les conséquences de l'union sont résolus en théologie nestorienne, comme en théologie chalcédonienne, sensiblement de la même manière, sauf sur des points de détail. Jusqu'à quel point cette théologie a-t-elle éliminé, pour se constituer en l'état où on la trouve à sa plus belle période, certaines audaces ou certaines maladresses d'expressions des docteurs antiochiens, c'est ce qu'il est bien difficile de dire, dans l'état si imparfait de nos connaissances sur l'œuvre d'un Diodore, d'un Théodore ou même d'un Nestorius.

III. AUTRES QUESTIONS THÉOLOGIQUES. — 1° *Rédemption, péché originel, grâce.* — Que l'incarnation ait eu pour fin (principale ou exclusive) la rédemption de l'humanité, c'est ce que les professions de foi affirment, sans d'ailleurs y insister autrement. « En lui (dans le Fils unique, Dieu et homme), dit le synode d'Ézéchiel, 576, fut renouvelée la vieillesse de notre nature; dans l'enveloppe de son humanité, il a payé la dette de notre race par l'acceptation de la passion et de la mort de la croix. » *Synod. orient.*, p. 113, trad., p. 372. Et le synode de Georges I[er], 680 : « Comment notre dette pourrait-elle être acquittée, si le Christ n'était pas consubstantiel à nous dans son humanité ? lui qui, par la promptitude de sa volonté, par la distinction de ses œuvres, par l'opération de Dieu qui était en lui, était pur de tout péché... Par sa sainteté, nous avons été libérés de notre dette, par sa justice nous avons été justifiés du péché ! » *Ibid.*, p. 237, trad., p. 503. C'est, comme on le voit, très clairement exprimée, l'idée de la *satisfactio vicaria*, et presque dans les termes scripturaires.

Mais par quoi est constituée cette dette collective de l'humanité? Les expressions synodales ne le précisent pas. Il peut s'agir simplement des fautes accumulées par les diverses volontés personnelles des hommes, bien que les phrases très générales des professions de foi n'excluent pas un état morbide et coupable, commun à tous les fils d'Adam, même à ceux « qui n'ont pas péché (personnellement) à la manière dont Adam a péché lui-même. » Mais ici encore sur la théologie nestorienne a pesé la tradition antiochienne. Celle-ci n'est pas favorable, même en ses représentants les plus orthodoxes, à la doctrine du péché originel, telle du moins que l'ont précisée dans l'Occident latin les querelles du début du v[e] siècle. Théodore de Mopsueste semble bien l'avoir délibérément combattue; il a été suivi, à peu d'exception près, par les théologiens de l'Église nestorienne. Si Ḥĕnānā d'Adiabène a soulevé tant de réprobation parmi eux, c'est tout autant à cause de sa doctrine sur le péché originel qu'à cause de ses « étrangetés » christologiques. Et il nous paraît bien que l'accusation de « fatalisme » que l'on a lancée contre lui, vise, en définitive, une doctrine de la concupiscence mal comprise par ses contradicteurs.

En tout cas, les déclarations officielles entendirent mettre bon ordre à ces « aberrations ». Le synode de Sabrišoʿ I[er], 596, vise probablement les partisans de Ḥĕnānā, quand il s'exprime ainsi : « Certains hommes, revêtus de l'habit religieux, doutent dans leur esprit au sujet de la foi vraie et orthodoxe, s'élèvent contre les docteurs véritables de l'Église, répandent des doctrines hérétiques et pervertissent l'esprit des simples. Parfois ils disent que le *péché est placé dans la nature;* quelques-uns disent que la nature d'Adam avait été créée immortelle dès l'origine, etc. » *Synod. orient.*, p. 196, trad., p. 456. Contre eux, le synode déclare solennellement : « Nous repoussons et éloignons de toute participation avec nous quiconque admet et dit que le péché est placé dans la nature, et que l'homme pèche involontairement, et quiconque dit que la nature d'Adam a été créée immortelle dès l'origine. » *Ibid.*, p. 198-919, trad., p. 459. Et, pour citer encore Babaï,

il dit, parlant du baptême : *Ecce pueri ab infantia sua baptizantur, non quidem in remissionem peccatorum — quomodo enim? ecce non peccaverunt — sed in adoptionem filiorum, ut accipiant primitias spiritus ad mysterium resurrectionis et redemptionem corporum suorum. Op. cit.*, trad., p. 116.

Le synode de Georges Ier, en 680, exprime de manière positive la doctrine qui est désormais la seule reconnue. Après avoir parlé de la création de l'homme et de l'admiration que la beauté de cette nouvelle créature suscita parmi les « natures spirituelles », c'est-à-dire parmi les anges, il continue :

Mais il y en eut parmi ceux-ci qui furent au contraire excités par la jalousie et la méchanceté, et se laissèrent entraîner dans l'abîme de l'orgueil et au mépris de l'homme. Quand notre Dieu bon vit cela, il les priva de leur honneur et les déposséda de leur puissance, c'est-à-dire le Calomniateur, qui avait été préposé à la puissance de l'air, et ceux de sa troupe qui restent depuis lors chassés de sa présence et privés de leur honneur. Au lieu du service de Dieu, du nom et de l'honneur angélique, ils ont hérité de la rébellion et du nom satanique de diables et de démons. Ils se sont efforcés et s'efforcent de séduire les hommes pour les faire tomber dans l'abîme de leur méchanceté et de leur désobéissance à Dieu, comme ils ont fait à l'égard des premiers hommes, Adam et Ève, les ancêtres du genre humain, qui, par l'astuce de leur malice, se sont rendus coupables d'avoir transgressé le précepte de Dieu. *Synod. orient.*, p. 230-231, trad., p. 495.

Ainsi l'humanité pèche *à l'exemple* d'Adam et d'Ève beaucoup plutôt qu'elle n'est pécheresse en vertu de la faute des premiers parents. Et, pour l'aider à vaincre les tentations diaboliques, les théologiens nestoriens semblent compter davantage sur les secours extérieurs : lois, bons exemples, attrait des récompenses, etc., que sur des grâces intérieures. C'est bien le sens du canon 3 du synode d'Išoʿyahb Ier, en 585, intitulé : *Des avantages qui résultèrent de l'établissement des lois et des canons, dans toutes les générations, sous l'Ancien et le Nouveau Testament.* On notera que ce développement fait suite à l'apologie de Théodore de Mopsueste que nous avons précédemment citée, col. 290. Tout le passage est d'un « pélagianisme » qu'il est impossible de méconnaître.

Après avoir façonné l'homme et l'avoir marqué à l'image de sa divinité, et avoir fixé en lui une intelligence judicieuse sachant s'avancer utilement ou s'éloigner avec circonspection, il l'assagit par l'imposition de lois qui secourent la raison et conservent la familiarité (avec Dieu). Ces lois contiennent les promesses des biens pour l'encourager et la menace des châtiments pour l'effrayer; les unes ont été incrustées, les autres commandées, les autres écrites. *Synod., orient.*, p. 129, trad., p. 400.

Suit un très long développement sur les diverses « législations » qui se sont succédé, jusques et y compris les lois données par les Apôtres et les Pères « en leurs générations », car ceux-ci ont placé autour de nous, « comme un mur et un avant-mur, la garde des lois et des canons divins, sages et justes. » *Ibid.*, p. 130, trad., p. 401.

Que l'on compare encore cette tirade du synode de Georges Ier, en 680, qui fait suite au passage reproduit ci-dessus.

De génération en génération, Dieu a donné au monde des lois utiles, grâce auxquelles nous pouvons faire paraître convenablement la preuve de notre volonté, notre qualité et notre diligence; de sorte que, par la soumission à notre créateur et bienfaiteur, nous montrions notre volonté dans nos propres desseins, et qu'il devienne évident que nous sommes les maîtres de notre arbitre, par le choix de ce qui nous plaît... Or, notre Dieu bon ajouta à ses lois de bonnes récompenses pour ceux qui lui obéissent, et il réprima d'une manière terrifiante, selon l'exigence de la justice, ceux qui lui désobéissent.

Par suite de la versatilité et de la liberté qu'il nous a données, comme aux natures intellectuelles et angéliques, de nombreuses erreurs se sont propagées parmi nous, ainsi qu'une quantité de fautes et de péchés innombrables, des impiétés et des souillures fréquentes, l'éloignement de Dieu, la soumission aux démons, le culte des idoles et une foule d'iniquités et de perversités de toute espèce. *Synod. orient.*, p. 231, trad., p. 495-496.

Et après avoir insisté sur les promesses qui vinrent éclairer les sombres époques de l'humanité, le même document salue de la manière suivante l'apparition du Rédempteur :

La race humaine avait grand besoin de lui pour nous libérer de la dette du péché, nous racheter de la servitude et de l'esclavage des démons... et, *ce qui vaut mieux que tout cela*, pour donner, dans sa bonté, à notre race humaine et aux phalanges angéliques, la vie incorruptible, *l'intelligence* et la stabilité éternelle, avec la *perfection de la connaissance de sa divinité. Ibid.*, p. 234, trad., p. 499.

Ce « pélagianisme » à peine atténué par la confession de l'humaine misère, cf. Badger, *op. cit.*, t. II, p. 94-95, restera toujours une des caractéristiques essentielles de la théologie nestorienne. En voir l'expression populaire dans le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bassorah, trad., p. 20-24; et l'expression théologique abrégée dans le *Livre de la perle* d'Ébedjésus, trad., p. 347. On comprend dès lors que les professions de foi, imposées aux nestoriens revenant à l'unité catholique, fassent mention très explicite du dogme du péché originel. La profession de Sulāqā en 1551, exprime que le Verbe s'est incarné « pour nous purifier du péché d'Adam et de nos autres souillures. » Giamil, *op. cit.*, p. 20; cf. p. 35, 156.

2° *L'homme, son origine, ses fins dernières.* — L'anthropologie nestorienne, à laquelle se rapporteraient déjà les développements ci-dessus, a gardé sur divers points, un archaïsme qui ne manque pas d'intérêt.

La question de l'origine de l'âme humaine a reçu, de bonne heure, une solution qui s'accorde pleinement avec les tendances signalées plus haut. La doctrine de la préexistence des âmes a toujours été considérée comme une hérésie origéniste, et si Ḥĕnānā l'a professée (ce qui n'est pas certain), ç'a été un grief de plus contre lui. Le génératianisme a dû la vogue, dont il a joui quelque temps dans l'Occident latin, au fait qu'il semblait fournir une explication facile de la transmission du péché originel. Ce problème ne se posait pas chez les nestoriens, et dès lors on ne relève pas chez eux d'allusion à cette hypothèse. Le créatianisme, au contraire, semble avoir toujours été en légitime possession. Les développements de Babaï sur le moment où l'âme humaine est infusée au corps, quarante jours après la conception (ci-dessus, col. 296) tablent sur le fait de la création immédiate de chaque âme par Dieu, comme sur un fait absolument certain et reconnu par tous. Voir aussi Timothée Ier, *Epist.*, II, c. VII, trad., p. 36 sq., qui réfute les objections que l'on pourrait faire du point de vue moral à cette doctrine. Sur ce point donc, et mise à part la question de la date de l'animation, les nestoriens se rencontrent avec l'orthodoxie catholique. Voir un texte intéressant de Joseph Ḥazzāyā, cité par A. Scher dans l'article déjà mentionné de la *Rivista degli studi orientali*, t. III, 1910, p. 57.

Il n'en est pas de même, tant s'en faut, de leur doctrine des fins dernières. Sur l'état des âmes séparées, ils en sont restés à la très vieille doctrine eschatologique qui, avec bien des hésitations et des reprises, renvoyait récompenses et châtiments après la résurrection générale et le jugement. Ils lui ont donné, en fait, une précision qu'elle n'avait pas sous la forme de la théorie du « sommeil des âmes ». Bien qu'elle ne leur soit point particulière — presque tous les Orientaux l'ont acceptée — cette théorie prend, chez un de leurs meilleurs théologiens, le catholicos Timothée Ier,

des arêtes extrêmement vives. Sa lettre II, citée ci-dessus, est un petit traité de l'âme où sont soulevés les divers problèmes qui se posent à son sujet. Les c. IV, V, VI, répondent aux questions suivantes : Quelles connaissances demeurent dans les âmes séparées ? Savent-elles quelque chose du bien ou du mal qu'elles ont fait durant qu'elles habitaient le corps ? Peuvent-elles éprouver quelque soulagement du *memento* que l'on fait d'elles à l'autel du Seigneur ? Trad., p. 32-36.

Et voici, en résumé, les réponses qu'à ces questions un peu indiscrètes fait notre théologien : Dans l'âme séparée il subsiste « actuellement » la vitalité et le mouvement; la liberté et la raison n'y demeurent plus que virtuellement, mais non actuellement. Les choses se passent un peu comme durant la vie intra-utérine ou bien encore durant le sommeil, où nous sommes vraiment sur terre sans y être. Car la mort frappe toute notre nature, âme et corps; dans le corps, elle amène la dissolution, dans l'âme, le silence des actes et des facultés. Dès lors l'âme ne sait plus ce qu'elle a fait dans le corps : « Si elle savait tout ce qu'elle a fait dans le corps, elle saurait aussi la rétribution qui est due à ces actions-là : le sachant, s'il s'agit d'une âme juste, elle habiterait déjà dans la félicité du royaume des cieux, s'il s'agit d'une âme impie, la connaissance des tourments qui l'attendent la mettrait déjà dans les tourments. » Mais alors il y aurait injustice, car le corps, associé jadis à l'âme pour la justice ou pour l'iniquité, ne peut rien sentir; des deux compagnons, ou des deux complices le sort serait totalement différent (!). Sans compter que, si l'on met dans l'âme séparée connaissance et liberté, elle sera capable de mérite ou de démérite, et pourra se procurer un sort différent de celui que s'est acquis son compagnon d'ici-bas. « Pour éviter toutes ces absurdités, que nul donc ne dise ou ne croie que l'âme séparée du corps a une connaissance actuelle, soit de ce qu'elle a fait durant son union au corps, soit de ce qui lui arrivera au jour du jugement, soit de ce que devient présentement son corps. »

Que signifie dès lors la pratique traditionnelle de l'Église (voir Badger, *op. cit.*, t. II, p. 130-131) d'offrir pour le « soulagement » des morts le sacrifice eucharistique ? L'efficacité de cette pratique, Timothée Ier ne songe pas à la contester, et il rappelle, à ce sujet, l'exemple si connu de Judas Machabée, faisant offrir une oblation solennelle pour ses soldats tombés dans la bataille. Combien plus ne doit pas profiter aux âmes chrétiennes le « sacrifice du Fils de Dieu ». « Mais, continue-t-il, le fruit de ce sacrifice ne vient point actuellement à la connaissance de l'âme; il ne lui sera connu qu'après la résurrection générale. Alors seulement, quand la mesure de ses fautes lui sera pleinement dévoilée, elle connaîtra aussi la mesure de la miséricorde divine qui lui est accordée à cause du sacrifice du Fils de Dieu. Bien que les péchés n'en soient point totalement expiés — puisque, dans l'hypothèse, l'âme n'a pas eu recours aux larmes et à la pénitence à l'époque où elle avait la jouissance de sa libre volonté — du moins une grande miséricorde lui en vient-elle, en sorte que sur elle aussi se manifeste la multiforme miséricorde de Dieu.... Ainsi il est souverainement utile que soit sans cesse immolé pour nous l'Agneau de Dieu. » Trad., p. 36. Par ces citations, on voit qu'il n'est pas facile de concilier la doctrine nestorienne avec le dogme catholique du purgatoire.

On verra dans le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bassorah un exposé très populaire du sort des âmes séparées. L'auteur y atténue sensiblement ce qu'avait d'un peu rigide la conception de Timothée : « Sans doute, dit-il, les âmes ne reçoivent ni châtiment ni récompense avant la résurrection; mais elles connaissent ce qu'elles ont fait de bien ou de mal. » Et il énumère les diverses opinions qui ont été émises sur les séjours possibles de ces âmes et leur état. La théorie du « sommeil des âmes » n'est comptée par lui que comme une hypothèse, et il ne s'y rallie pas entièrement. D'autant qu'il se rend fort bien compte qu'elle porterait un coup fatal à la pratique traditionnelle de l'invocation des saints. *Op. cit.*, c. LVI, trad., p. 131-133.

Sur la résurrection générale et ses suites, l'enseignement de l'Église nestorienne est à peu près l'enseignement commun. Babaï polémique, non sans injustice, contre les tendances origénistes de certains docteurs (des partisans de Ḥĕnānā, sans doute) qui refusent d'attribuer aux ressuscités un corps analogue à celui que nous avons sur cette terre. Trad., p. 151 sq. Ces protestations reviennent de temps à autre chez divers théologiens. Mais il est une autre infiltration origéniste contre laquelle il ne semble pas que l'on se soit toujours mis en garde : une tendance à représenter comme métaphoriques les peines de l'enfer, et à en enseigner la mitigation graduelle. Cette tendance se manifeste clairement dans Joseph Ḥazzāyā, voir l'art. cité d'A. Scher, p. 58, dans Salomon de Bassorah, c. LIX et LX, trad., p. 137-142. Pour être moins populaires les expressions d'Ébedjésus n'en sont que plus révélatrices : « Les bons, écrit-il, monteront au royaume céleste, avec leur Seigneur, ils entreront dans les demeures de la région supérieure; illuminés par les contemplations, les révélations de la lumière divine, ils jouiront d'une vie bienheureuse, d'une souveraine et ineffable joie. C'est la vraie béatitude. Quant aux méchants, ils demeureront sur la terre, plongés en d'épaisses ténèbres, brûlés par le feu de la douleur et de la pénitence, au souvenir de leurs œuvres passées, songeant à la façon dont ils ont échangé, étrange marché, l'éternel bonheur pour une joie imaginaire et momentanée. Voilà le véritable enfer dont le feu ne s'éteint pas dont le ver ne meurt pas. » *Livre de la perle*, tract. V, c. VII, trad., p. 365. — Sur ces divers points de l'eschatologie, les confessions de foi proposées aux nestoriens venant à l'unité ont précisé l'enseignement catholique.

3° *Les moyens de salut.* — 1. *L'Église.* — Il va de soi que la théologie nestorienne considère l'institution ecclésiastique comme le moyen divinement établi pour conduire les hommes à leur fin dernière, tant par son enseignement, que par sa législation et ses sacrements. Tout cela est implicitement supposé, quelquefois clairement exprimé, dans les décisions synodales que nous avons signalées.

Quant à la constitution même de l'Église, il ne semble pas que les théologiens aient beaucoup spéculé sur elle, et les démonstrations que l'on a voulu donner de leur croyance à la primauté de Pierre et de ses successeurs, les pontifes romains, ne sont pas également solides dans toute leurs parties. C'est le cas de la dissertation de Mgr Khayyatt, *Syri orientales seu Chaldæi nestoriani et romanorum pontificum primatus* Rome, 1870, et aussi de la préface de Giamil, *Relationes*, p. XX sq.; cf. aussi dom Emmanuel, O. S. B., *Doctrine de l'Église chaldéenne sur la primauté de saint Pierre*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, t. I, p. 137-148. En face des textes plus ou moins poétiques que l'on trouvera rassemblés dans ces recueils, et qui, bien entendu, ne sont pas sans valeur, il faut mettre, pour les ramener à leur juste valeur, les textes officiels de l'Église nestorienne. Voici comme s'exprime, en 585, le synode d'Išoʿyahb Ier dans son canon 29, intitulé : « Des ordres et des degrés du ministère ecclésiastique », où il s'agit de régler la situation du catholicos dans l'Église orientale. Après avoir rappelé comment Notre-Seigneur a pour ainsi dire ordonné patriarches les Douze, « pour tenir d'une manière générale le

rang supérieur », après avoir assimilé les évêques et métropolitains aux soixante-dix (*sic*) disciples, il rappelle comment après la mort de ces « premiers » et de ces « seconds », l'Esprit constitua des sièges et des trônes en divers lieux :

Il établit quatre patriarches dans la région « occidentale », pour diriger par eux toutes les principautés de cette région et tous les ordres qui en dépendent. Il choisit aussi un cinquième patriarche pour la région orientale (c'est-à-dire le catholicos de l'Église perse), et, de même que les quatre principautés des pays où le soleil se couche règlent et gouvernent les assemblées des prêtres et des fidèles qui s'y trouvent, de même la principauté des pays où le soleil se lève a reçu mission de diriger la contrée, première de toutes, où les peuples embrassèrent la vérité. Cette principauté, resplendissant par la vraie foi, tient le sceptre noble et apostolique de la mère des principautés, à l'instar de Pierre, le chef des Douze, et de Paul, l'architecte des Églises. *Synod. orient.*, p. 160, trad., p. 419-420, reproduit plus ou moins textuellement dans la *Collectio canonum* d'Ébedjésus, tract. IX, c. II, dans A. Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. X *a*, trad., p. 157.

Ou nous nous trompons fort, ou les derniers mots cités veulent dire que la même situation qui est reconnue par les « Occidentaux » à la ville de Pierre et Paul doit être reconnue à la ville de l'Orient où siège le catholicos. Or, c'est la même idée qui avait été exprimée dès le synode de Dadišo' en 424 : on y fait nettement défense d'en appeler aux « patriarches occidentaux » : « Nous définissons, dit le synode, que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche. Que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ ...Le patriarche doit être le juge de tous ceux qui sont au-dessous de lui et son propre jugement est réservé au Christ qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Église. » *Synod. orient.*, p. 51, trad., p. 296; cf. Ébedjésus, *loc. cit.*, tract. IX, c. V, trad., p. 163 et 164. N'avons-nous pas ici l'équivalent de la célèbre formule romaine : *Prima sedes a nemine judicatur ?* Sans doute la définition du synode de 424 vise avant tout les interventions possibles du patriarche d'Antioche dans les affaires de l'Église perse, mais sa généralité n'en est pas moins à remarquer.

Et c'est pourquoi, nous semble-t-il, il convient d'être prudent dans l'interprétation d'un texte d'Ébedjésus qui a été assez souvent allégué en faveur de la reconnaissance par les nestoriens de la primauté romaine. Au traité IX, c. I, de sa collection canonique, *loc. cit.*, trad., p. 154, il énumère les divers patriarcats. Il commence par citer les villes où ils sont établis, d'après l'ordre d'ancienneté de celles-ci : Babylone, Alexandrie, Antioche, Rome, Constantinople. Mais, continue-t-il, ce n'est pas seulement à cause de leur antiquité profane que ces villes ont mérité leur dignité et leurs prérogatives. C'est à cause de l'apôtre qui y a enseigné et du roi qui y a régné que cette dignité a été conférée à Rome, à cause des deux colonnes qui y sont placées, Pierre, le prince des apôtres et Paul, le docteur des nations. Rome est donc le premier siège et le chef des patriarches. Le second est Alexandrie, le troisième est Éphèse (siège transféré à Byzance, comme il est marqué un peu plus loin), le quatrième est Antioche. Ces sièges, en effet, ont eu respectivement comme fondateurs : Pierre, Marc, Luc et Jean. Le cinquième siège est Babylone, à cause des trois apôtres de cette région : Thomas, Barthélemy et Addaï. On voit que ce texte ne se ramène pas à une reconnaissance pure et simple de la primauté de juridiction de l'Église romaine. — Plus explicite semblerait, de prime abord, un texte rapporté par le même Ébedjésus, tract. IX, c. V, trad., p. 165, sous cette rubrique : *œcumenicorum :* « De même que le patriarche a l'autorité légitime sur ceux qui lui sont soumis, de même que le patriarche de Rome ait pouvoir sur tous les patriarches comme le bienheureux Pierre avait pouvoir sur toute la communauté, puisque celui qui est à Rome tient sur toute l'Église la place de Pierre. » Mais il n'est pas facile de voir où le métropolite de Nisibe a pris ce texte, ni la signification exacte qu'il peut avoir dans l'ensemble de son système. Il convient donc de rester sur une certaine réserve. Il n'en est pas moins vrai que la présence dans un recueil canonique quasi-officiel de textes de ce genre, a pu être d'une grande influence sur les nestoriens qui, aux diverses époques, ont désiré revenir à l'unité romaine.

2. *Les sacrements.* — Comme toutes les Églises, l'Église nestorienne a commencé par vivre des sacrements avant de spéculer sur leur nombre, leur nature, leurs éléments constitutifs, leur mode d'efficacité. Chose intéressante à signaler, c'est à peu près au même moment où l'Église latine constitue définitivement sa théologie sacramentaire, que l'on entend Ébedjésus résumer en quelques chapitres les enseignements de l'Église nestorienne sur la matière. Le quatrième traité du *Livre de la perle* est consacré aux « sacrements de l'Église », et le chapitre I constitue un traité en raccourci « des sacrements en général. »

Il y a sept sacrements, dit-il. Mais sa liste ne se superpose pas à la nôtre; la voici : Le sacerdoce, le baptême, le chrême, l'oblation du corps et du sang du Christ, la rémission des péchés, le *fermentum*, le signe de la croix. Comme on le voit, il manque à la liste le mariage et l'extrême-onction; pour trouver son compte, notre auteur dédouble l'eucharistie en sacrifice et en *fermentum* et ajoute le « signe de la croix ». Il sait d'ailleurs que d'autres considèrent comme sacrement le mariage, auquel il consacre lui-même le dernier chapitre de son traité. Somme toute, seule l'extrême-onction n'est pas représentée. — Quant aux éléments constitutifs des sacrements, ils sont ainsi énumérés : Pour qu'il y ait sacrement efficace, c'est-à-dire produisant la sainteté, il faut un prêtre ayant vraiment reçu le sacerdoce, les paroles déterminées par le Seigneur pour chaque sacrement, enfin la foi sans hésitation de ceux qui le reçoivent, et qui doivent être persuadés que les choses signifiées par les sacrements sont accomplies par une vertu céleste. Comme on le voit, ce n'est pas tout à fait notre doctrine de l'*opus operatum*, mais il suffirait de quelques précisions pour faire cadrer les deux théologies.

Sur le baptême, Ébedjésus donne un enseignement relatif à la « matière » et à la « forme » qui est le nôtre, la forme, bien entendu, étant exprimée sous forme indicative : « Un tel est baptisé », comme en tous les rites orientaux. Les liturgistes romains du XVII[e] siècle, moins au courant de l'antiquité, ont pu se troubler de telle ou telle des formules employées, voir Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *b*, p. CCXLVII-CCLV; leurs scrupules nous surprennent un peu aujourd'hui. La question de la circoncision qui a joué aussi un certain rôle lors des négociations relatives à l'union (voir diverses professions de foi dans Giamil, *loc. cit.*, p. 20, 381), doit être jugée d'après les mêmes principes qui ont été signalés ici pour la circoncision des coptes, t. X, col. 2294. Cette coutume d'ailleurs, assez courante au XVI[e] siècle, semble être d'importation arabe. Assémani, *ibid.*, p. CCLVIII. On trouvera également dans Assémani les discussions relatives à divers points de détail : baptême par le prêtre seul, nécessité absolue de prendre de l'eau bénite solennellement et mélangée d'huile sainte, etc. Tous traits archaïques, auxquels il ne serait pas difficile de trouver des correspondants en d'autres Églises. Voir col. 315.

Sous le nom de « *chrisma* » c'est bien de la confirmation que traite Ébedjésus; on est donc un peu

étonné de voir Sulâqâ, dans sa profession de foi, s'exprimer ainsi : « Les anciens ont-ils usé de la confirmation, je l'ignore; je suis un simple moine; qui aurait pu m'apprendre cela ? » Giamil, *loc. cit.*, p. 478. Mais, comme dans toutes les Églises orientales, la confirmation est tellement unie au baptême que l'on comprend assez les hésitations de certains à l'en distinguer. Il n'est pas impossible d'ailleurs que la signification de certains rites, et même leur usage, ait disparu aux époques de décadence. Voir Assémani, *loc. cit.*, p. CCLXXVII-CCLXXXV.

La foi de l'Église nestorienne relativement à l'eucharistie est, dans ses lignes essentielles, la foi de l'Église universelle. Pour l'exposer, Ébedjésus commence par rapporter la doctrine du sacrifice eucharistique; rien n'est plus juste, ni plus traditionnel. Aux sacrifices anciens s'est substitué le sacrifice de la croix « où le Fils unique de Dieu s'est offert à son Père en victime vivante et raisonnable, réconciliant ainsi le monde avec la majesté souveraine, procurant le salut aux *anges* et aux hommes. Mais comme il n'était pas possible que l'immolation de la croix fût renouvelée pour le salut de tous en tout temps et en tout lieu, le Fils, dans sa miséricorde, sa clémence et sa sagesse, a trouvé un moyen admirable. » Suit un bref récit de la dernière cène. Puis l'auteur continue : « Par ce commandement du Seigneur le pain est changé en son corps sacré et le vin en son sang précieux, et ils sont (le pain et le vin ainsi changés) pour la rémission des péchés, pour la purification, l'illumination, la propitiation, pour l'espoir de la résurrection et de l'héritage céleste, pour une vie nouvelle dans ceux qui les reçoivent en toute foi et sans hésitation. » L'affirmation de la présence réelle est absolument explicite : « Chaque fois que nous approchons de ces mystères, c'est le Christ que nous rencontrons, lui que nous portons dans nos mains, que nous baisons; par leur réception nous nous unissons à lui. Son corps sacré se mêle à notre corps, son sang précieux se mélange à notre sang. Par la foi, en effet, nous savons que ce n'est qu'un seul corps, celui qui est au ciel et celui qui est dans l'Église. » *Loc. cit.*, p. 358.

Ce sont là, il est facile de le voir, affirmations toutes pratiques. Ébedjésus ne spécule nullement sur la manière dont le sacrement réalise la présence mystique du Christ sur l'autel. D'autres théologiens avant lui avaient essayé de le faire, et il est assez curieux de retrouver dans, leurs théories, des tendances analogues à celles que l'on remarque, dans l'Occident latin, lors des controverses eucharistiques du IXe et du XIe siècles. Babaï, ici encore, est un de ceux qui a essayé de serrer le problème de plus près, mais il faut bien reconnaître que ses essais ne sont pas toujours heureux. Passe encore pour la comparaison qu'il fait entre les résultats de l'union des deux « hypostases » du Christ en un seul « prosopon de filiation » avec le résultat du changement eucharistique : *Una est* (*in incarnatione*) *persona filiationis, non duæ, sicut una est persona corporis Christi et panis sanctificati*. Trad. p. 124. (Pour le dire en passant, cette comparaison légitime tout à fait ce que nous avons dit antérieurement, col. 152, de la définition du *prosopon*.) Mais il y a, p. 181, tout un développement sur le pain eucharistique, qui ne laisse pas d'inquiéter quelque peu. Il s'agit d'expliquer, comment, entre autre noms, celui de « pain » convient au Christ. C'est d'abord, répond l'auteur, parce que le Christ vivifie, c'est aussi parce que *in pane tradidit mysteria sancta quæ sunt* TYPUS *corporis et sanguinis ejus et memoriale mortis ejus*. Et, après avoir rappelé les textes de l'institution, Babaï de continuer :

Et Dominus noster dixit : « Ego sum panis qui de cælo descendi » (Joa., VI, 51) — non autem de cælo descendit panis qui est in typum et virtutem—; et sicut dixit : « Panis, quem ego dabo, corpus meum est quod pro vita mundi frangetur » (Joa., VI, 52). Ecce compertum est amatoribus veritatis corpus Domini nostri, quod ipse panem denominat, non de cælo descendisse, sed sumptum esse de beata Maria... sicut dixit Scriptura. Etenim, (il faut traduire, je pense, *semblablement*) secundum naturam, panis qui super altare ponitur et frangitur ex tritico est; per orationem autem et supplicationem sacerdotis et illapsum Spiritus Sancti accipit virtutem, et fit corpus Domini nostri secundum virtutem et propitiationem et remissionem peccatorum, et est unum corpus cum corpore Domini, quod in cælo est per unionem, non per naturam; sed panis, in natura sua servatus, est *corpus per unionem*, et corpus, in natura sua manens, est panis per unionem. Trad. p. 181.

Il ne serait pas difficile de trouver dans ces développements une doctrine de l'impanation. A la « nature » du pain s'unit la « nature » du corps du Christ. Mais, pour cela, il faudrait traduire nature par « substance » et cette traduction ne serait pas adéquate. Accusons plutôt l'incapacité où est notre théologien d'approfondir les concepts de substance et d'accidents, aussi bien que ceux de nature et de subsistence. De même qu'il est incapable de concevoir une nature concrète dépourvue de sa subsistence *propre*, de même il ne peut imaginer des accidents séparés de leur substance. Il reste que sa comparaison entre le mystère eucharistique et le mystère de l'incarnation est fâcheuse. Voir, *ibid*, p. 229-233, un développement plus inquiétant encore sur la relation entre le *corpus typicum*, c'est-à-dire l'eucharistie, et le *corpus dominicum quod est in cælo*. On y retrouverait quelque chose de l'argumentation de Ratramne contre Paschase Radbert. Georges d'Arbèles (ou l'auteur de l'*Interpretatio officiorum*) présente des théories étroitement apparentées à celles de Babaï. Qu'on en juge par cette position de question : *Quidam theophori viri dixerunt hæc mysteria esse proprio sensu corpus et sanguinem Christi, non corporis et sanguinis ejus mysterium*. C'est tout à fait la question soulevée par Ratramne, et il serait du plus vif intérêt de voir comment notre théologien cherche la réponse, non dans la distinction de la substance et des accidents, mais dans celle des caractères naturels (hypostatiques) et des caractères personnels. Quoi qu'il en soit, il est impossible de faire même des plus aventureux de ces docteurs des précurseurs des « sacramentaires » du XVIe siècle. Pour mystérieux que soit le rapport entre le corps eucharistique et le corps réel du Christ, par l'eucharistie nous entrons vraiment en communion avec le Sauveur.

Sur le rôle respectif que jouent dans la consécration les paroles de l'institution et l'appel adressé au Saint-Esprit (épiclèse), la théologie nestorienne ne semble rien présenter de particulier. La position semble bien être celle de tous les Orientaux. Ébedjésus écrit : *Formam impertitur* (*Christus*) *vivo verbo suo et per illapsum Spiritus Sancti*, p. 359. Mais, chose à signaler, l'une des anaphores encore en usage chez les nestoriens, si elle contient une allusion à la dernière cène, n'exprime pas les paroles mêmes de l'institution. Voir l'art. ORIENTALE (*Messe*). Renaudot et d'autres liturgistes ont pensé qu'il s'agissait ici plutôt d'un accident qui aurait fait tomber ces paroles, que d'une suppression intentionnelle et tendancieuse. Mais peut-être s'agit-il aussi d'un état primitif du texte. Il y a là un problème assez complexe et qui ne nous paraît pas résolu.

Que la consécration du pain se fasse *in fermento* et non *in azymo*, ceci n'est pas non plus une particularité des nestoriens. Mais, à partir d'une certaine date, on les voit attribuer une grande importance à la confection de ce *fermentum*; il est préparé par le prêtre lui-même avec diverses cérémonies; on y met de l'huile et une parcelle de *malkâ*, ci-dessous, col. 316. Voir Martène, *De ant. Eccl. rit.*, éd. de 1788, t. I, p. 118; Assémani, *loc.*

cit., p. CCIC. Toute une légende s'est développée autour de ce *fermentum* qui continuerait sans interruption le pain employé par le Christ à la Cène. Voir Ébedjésus, *loc. cit.*, p. 359, et surtout Salomon de Bassorah, c. XLVII, trad., p. 102-103. Tout cela ressortit davantage au folklore qu'à la théologie.

Telle qu'elle est présentée par Ébedjésus, la doctrine de la pénitence est classique. Après avoir rappelé les textes les plus consolants de l'Évangile sur l'accueil réservé au pécheur repentant, notre théologien ajoute : « Que les fidèles donc, chaque fois qu'ils sont secoués par les vices de l'humaine fragilité, se rendent à l'endroit du remède, qu'ils exposent leurs infirmités aux médecins spirituels, afin que par l'expiation et les canons pénitentiels ils retrouvent la santé de l'âme, et puissent ensuite s'approcher en toute pureté de la cène du Seigneur. » *Loc. cit.*, p. 360; cf. *Synod. orient.*, p. 174-175, trad., p. 433-435. Il réserve expressément aux prêtres le droit d'appliquer ces remèdes. Jusqu'à quel point la pratique correspondait-elle, du temps d'Ébedjésus, aux indications fournies par celui-ci? il est impossible de le dire. Mais il est certain qu'au XVIe siècle, au moins dans les contrées sous la dépendance de Sulāqā, la confession auriculaire n'était point pratiquée. C'est ce qui ressort de la profession de foi émise à Rome par ce dernier en 1553 : *Erat quidem olim apud nos consuetudo ut revelaremus peccata nostra inter nos, sed surrexit violentus tyrannus et abolivit eam; orta est cædes ac contentio et cessare fecit illam. Sed nunc, o Pater noster, habemus spem in te quod scribes per litteras et excommunicabis eos qui id non observabunt.*

L'usage de la confession auriculaire semble toutefois s'être conservé sporadiquement. Il existait au début du XVIIIe siècle à Mossoul et dans les villages nestoriens de la plaine voisine; nous en avons pour garant la copie faite en 1702 à Tell Usquf, par un nestorien, d'un manuel pénitentiel, où il faut reconnaître un ouvrage légèrement accommodé du jacobite Denys bar Ṣalibi († 1171). J. M. Vosté, *La confession chez les nestoriens* (*note sur le ms. Vat. syr. 505*), dans *Angelicum*, t. VII, 1930, p. 17-26. Ce témoignage est confirmé par la déclaration du patriarche chaldéen catholique Joseph II, écrivant en 1703 dans son livre intitulé *Le miroir pur* : « Voici que la confession n'est plus pratiquée parmi les nestoriens, si ce n'est dans la ville de Mossoul et à Tell Kef... » *Ibid.*, p. 25.

L'extrême-onction n'est pas citée, nous l'avons dit, par Ébedjésus parmi les sept sacrements, et l'on ne voit même rien qui y corresponde dans sa liste, car le *signum vivificæ crucis* qu'il signale comme le septième sacrement, n'est certainement pas un rite réservé aux malades : *Signum crucis vivificæ perpetua est christianorum custodia et omnium sacramentorum perfectio et perficiens. Loc. cit.*, p. 356. Assémani, *loc. cit.*, p. CCLXXVI, a bien prétendu trouver dans Georges d'Arbèles un indice que l'onction des malades avait existé autrefois; mais la réserve d'huile sainte, *cornu gratiæ sanctæ*, gardée dans l'église, dont parle celui-ci, n'est mentionnée qu'à propos du baptême, voir t. XCII, trad., p. 92-99. Il est d'ailleurs remarquable que dans cette longue explication des offices ecclésiastiques où sont amplement décrites les diverses cérémonies, y compris les funérailles, il ne se rencontre aucune mention de l'onction des malades. Cela ne veut pas dire qu'on ne trouverait nulle part chez les nestoriens d'application sur les malades d'huile (quelquefois mélangée de diverses substances : poussière d'un autel, reliques de saints). Mais nous sommes assez loin du sacrement d'extrême-onction. Voir la note de Chabot dans le *Synod. orient.*, p. 364, n. 1.

L'ordre (*sacerdotium*) est considéré par Ébedjésus comme un sacrement, qu'il met en tête comme celui dont les autres dépendent; il n'entre d'ailleurs dans aucun détail sur les divers degrés, et se contente de dire que, suivant une tradition apostolique, il est donné par l'imposition des mains. *Loc. cit.*, p. 356. Assémani, *loc. cit.*, p. CCCXXXI, fait la remarque très juste que, pour la substance des ordres sacrés, les nestoriens sont d'accord avec l'Église catholique et qu'on ne saurait mettre en doute la validité de ces ordres, sans s'exposer à rejeter toutes les ordinations des Grecs. Les théologiens latins du XVIIe siècle avaient été moins fermes dans ce sens; on sait combien a dû être énergique en son temps l'intervention de Morin pour empêcher un jugement défavorable à la validité. Quant aux abus qui ont pu se produire dans la collation des ordres, leur relevé rentre plutôt dans l'étude de l'histoire de la discipline que dans celle de la théologie. Pour ce qui est des divers degrés de la hiérarchie, on trouve dans la *Collectio canonum* d'Ébedjésus un essai de classification, tract. VI, c. I, p. 105 sq.; trois grandes divisions : le diaconat, le presbytérat, l'épiscopat, divisé chacun en trois; le diaconat comportant les trois degrés de lecteur, de sous-diacre et de diacre; le presbytérat, ceux de prêtre, de périodeute (ou visiteur), d'archidiacre; l'épiscopat enfin, ceux d'évêque, de métropolite et de catholicos. Le texte d'Ébedjésus fait expressément remarquer que le périodeute remplace le chorévêque qui a été supprimé; on le trouve encore dans certaines listes, comme aussi l'archiprêtre. On trouvera dans Assémani, *loc. cit.*, p. DCCXCIII-DCCCLVI, la description des rites par lesquels se confèrent ces divers ordres ou degrés, y compris celui des diaconesses.

Le mariage, dit Ébedjésus, *Livre de la perle*, p. 356, est compté comme le septième sacrement par ceux des chrétiens qui n'ont pas le *fermentum*. Il traite du mariage en tant qu'institution au chap. VIII du traité des sacrements, mais ne parle, et encore très sommairement, que de son caractère indissoluble. Comme chez tous les Orientaux, Grecs compris, cette indissolubilité est relative, puisque le mariage peut être dissous pour diverses raisons : « la fornication (c'est-à-dire l'adultère) d'un des conjoints, la raison de conscience qui se divise en trois : le changement de religion, la tentativement d'empoisonnement, la tentative de meurtre; enfin pour certaines raisons corporelles. » Comparer avec ce qui est dit à l'art. MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. IX, col. 2323 sq. Comme toute les Églises, les nestoriens ont des rites ecclésiastiques pour la célébration du mariage. Le synode de Georges Ier, en 676, déclare que l'observation de ces rites est obligatoire. *Synod. orient.*, p. 223, trad., p. 487-488. Voir une description sommaire dans la *Collectio canonum* d'Ébedjésus, tract. II, c. II sq., p. 43 sq., et remarquer ce qui est dit au c. III, du mariage de ceux qui se trouvent dans une région où il n'y a pas de prêtre. Les synodes nestoriens se sont également préoccupés de déterminer les empêchements de mariage, en particulier ceux qui proviennent de la parenté et de l'affinité, précaution indispensable dans la région persane où le magisme autorisait les mariages entre consanguins et même entre frères et sœurs. Pour ne pas se laisser ramener tout à fait à nos catégories occidentales, les empêchements de mariage établis par le droit nestorien sont réglés sensiblement par les mêmes principes. Voir un tableau des empêchements dans Ébedjésus, *Collect. can.*, tract. II, c. I, p. 40 sq. Ici encore des abus ont pu se produire; en particulier, les catholicos ont pu se montrer beaucoup trop larges dans l'octroi de certaines dispenses. Il n'en reste pas moins que sur ce chapitre, comme sur tant d'autres, l'Église nestorienne se trouve d'accord, dans les grandes lignes, avec l'ensemble des Églises chrétiennes.

C'est la conclusion, semble-t-il, qui doit se dégager d'une étude même sommaire de la théologie nestorienne. Pour s'être développée en vase clos, pour avoir été moins mêlée, que d'autres à la vie commune de la catholicité, cette Église n'en a pas moins gardé, dans l'ensemble, les grandes vérités qui forment l'armature du christianisme. Aux belles époques de sa floraison, elle a présenté un ensemble de docteurs, dont elle peut être fière et qui, à un âge où d'autres régions chrétienne étaient dans la barbarie, ont fait œuvre solide. Les malheurs qui ont ensuite accablé cette chrétienté, l'ignorance qui en a été la suite, les abus qui dans la pratique se sont multipliés, ne doivent pas faire oublier qu'elle fut, à un moment donné, dans une grande partie de l'Asie, le porte-drapeau du christianisme authentique.

Les *sources* ont été indiquées au fur et à mesure. Pour les références, le lecteur est prié de se reporter à la col. 289, où il trouvera le nom des divers théologiens nestoriens cités avec les éditions d'après lesquelles ils sont cités.

Parmi les *travaux*, il faut toujours tenir le plus grand compte de J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, pars 2, en particulier : c. VI, *Nestorianorum schismata ;* c. VII, *Nestorianorum veterum et recentiorum errores; De patriarcha Nestorianorum;* nous avons dit col. 288, l'utilité du travail de G. P. Badger. *The nestorians and their rituals*, 2 vol., Londres, 1852.

É. AMANN.

XII. DROIT CANONIQUE DE L'ÉGLISE NESTORIENNE. — L'histoire du droit canonique nestorien et l'analyse de ses dispositions spéciales recevront les développements convenables, dans le *Dictionnaire de droit canonique*. Nous nous bornerons ici à donner quelques indications générales sur les sources du droit et le droit personnel du clergé.

1° *Sources du droit.* — L'Église de Perse s'est développée en dehors des limites de l'empire romain; elle s'est trouvée pratiquement exclue de ces assises générales de l'Église enseignante qu'ont été les conciles œcuméniques. Lorsque Marouta de Maypherqat, au synode de 410 « fit ses efforts pour que les lois et les règles divines, les canons orthodoxes et véritables établis en Occident par les honorables Pères-évêques fussent aussi établis en Orient » (*Synod. orient.*, p. 18, trad., p. 25), deux conciles œcuméniques seulement avaient eu lieu. L'Église de Perse n'en a jamais reconnu d'autre. En 420, un autre effort fut accompli pour assimiler encore un peu de discipline occidentale : on tint compte des dispositions prises par les conciles mineurs, dont Acace d'Amid apportait les actes, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche *in Encæniis*, Laodicée de Phrygie. Après quoi la séparation fut complète : l'influence de l'Occident ne se produisit plus que d'une manière privée, par la connaissance des collections canoniques appartenant aux autres Églises.

La législation de l'Église nestorienne est l'œuvre des synodes réunis par le catholicos, et comprenant tous les métropolites et évêques. En 410, on avait décidé, suivant un canon de Nicée, que le synode se tiendrait tous les deux ans. *Synod. orient.*, p. 25, trad., p. 264. Mais les conditions politiques ne permirent jamais une telle fréquence : sous Babaï, en 497, on fixa la périodicité à quatre ans, *ibid.*, p. 64, trad., p. 313, avec un synode provincial semestriel. Sous Ézéchiel, en 576, on maintint le synode général tous les quatre ans, avec synode provincial annuel. *Ibid.*, p. 125, trad., p. 380. Mais ce sont là dispositions théoriques : les synodes eurent lieu irrégulièrment : nous n'en connaissons que treize de 410 à 775, col. 287, par la collection composée pendant le pontificat de Ḥĕnanišoʿ II, après quoi, celui de Timothée Ier en 790, ceux d'Išoʿ bar Nun et de Jean III nous ont été conservés par Ibn aṭ-Tayyib, et celui de Timothée II, en 1318, par le *Nomocanon* d'Ébedjésus, qui y fut sanctionné.

Les décisions des synodes étaient complétées par la jurisprudence, interprétations ou décisions des catholicos, métropolites et évêques; nous avons signalé, col. 278 sq., celles de ces décisions qui nous sont parvenues, ainsi que les collections canoniques. L'ouvrage synthétique, où l'Église nestorienne trouve son code, est le *Nomocanon* d'Ébedjésus, dont Maï a publié le texte avec la traduction latine de J. Al. Assémani (manuscrits originaux de cette traduction à la bibliothèque Vaticane, *Borgia latins 162, 163*), *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, Rome, 1838, p. 23-331.

2° *Dispositions juridiques concernant la hiérarchie.* — Le catholicos est souverainement indépendant : « Les Orientaux ne pourront se plaindre de leur patriarche devant les patriarches occidentaux. Toute cause qui ne pourra être résolue en sa présence sera réservée au tribunal du Christ. » Synode de Dadišoʿ, *Synod. orient.*, p. 51, trad. p. 296. Le catholicos seul peut ordonner les métropolites et les évêques; ceux qui seraient ordonnés par un autre que lui ne peuvent exercer leur autorité, sans un complément d'ordination, qui constitue un rite spécial. *Bibliotheca orientalis*, t. III *b*, p. DCCI-DCCV. Beaucoup de décisions synodales ont trait à l'élection du catholicos et à la nomination des évêques; on sent qu'il faut lutter continuellement contre la simonie, le favoritisme, l'intrusion des influences séculières.

3° *État du clergé.* — Les dispositions anciennes déterminaient que les prêtres ne seraient pas ordonnés avant trente ans. Les difficultés qui résultèrent des persécutions d'abord, puis de l'extension de certains diocèses, surtout chez les nomades, amenèrent assez rapidement l'abandon de cette règle. Au Moyen Age, au dire de Guillaume de Rubrouck, on en vint à ordonner prêtres des enfants en bas âge, dans des tribus qui voyaient à peine une fois en cinquante ans le passage d'un évêque. Cette mesure fut possible, parce que déjà, contrairement à la discipline générale des Églises orientales, l'Église nestorienne admettait le mariage des diacres et des prêtres postérieurement à leur ordination. Pendant un temps même, sous l'influence de l'incontinent Barṣaumā, le mariage des évêques fut reconnu. Les usages de l'Église nestorienne, relativement au mariage des prêtres, ont constitué une des plus grandes difficultés que les missionnaires aient rencontrées dans leurs efforts, pour ramener les nestoriens à la foi romaine. Il était difficile d'autoriser, même à rester dans le mariage sans exercer les fonctions ecclésiastiques, des diacres et des prêtres qui avaient enfreint l'antique législation en se mariant après l'ordination. D'autre part, le cas de ces malheureux, qui avaient été ordonnés avant la puberté, parfois avant l'âge de raison, était pitoyable. Voir plusieurs documents relatifs à cette question dans le *Vatic. lat. 8063*, par exemple, un exposé de l'évêque de Babylone, Emmanuel de Saint-Albert Balliet, fol. 355 sq.

XIII. LA LITURGIE DES ÉGLISES NESTORIENNE ET CHALDÉENNE. — L'évangélisation de la Perse s'est faite en partant d'Édesse, ville qui appartenait au patriarcat d'Antioche. Les formules liturgiques, dont se servent aujourd'hui nestoriens et chaldéens, devraient donc dépendre en quelque façon du rit antiochien, mais le développement s'en est fait d'une façon tellement indépendante qu'il n'y a plus grand'chose de commun, au point de vue liturgique, entre les deux branches de l'Église de langue syriaque, jacobite et nestorienne. Laissant de côté tout ce qui concerne la liturgie de la messe, voir ORIENTALE (*messe*), nous donnerons un aperçu des usages spéciaux aux nesto-

riens, la définition des livres liturgiques et l'indication des textes imprimés.

1° *Usages liturgiques des nestoriens.* — Les nestoriens ne confèrent plus les sacrements de confirmation et d'extrême-onction; ils ne pratiquent plus la confession auriculaire depuis le XVIe siècle. Le baptême n'est conféré habituellement qu'une fois l'an, à la fête de la Croix (14 septembre). Dans certaines localités cependant, il est administré aux principales fêtes. Il n'est pas rare que des enfants attendent plusieurs années avant d'être baptisés. On n'administre jamais le baptême en dehors de l'église, même en danger de mort. Les nestoriens regardent comme invalide le baptême administré en dehors de l'église ou par un autre que le prêtre. Les parents sont considérés comme coupables, si leurs enfants meurent sans baptême par leur faute, et doivent jeûner quarante jours comme pénitence. Si l'omission du baptême est due à la négligence du prêtre, celui-ci est puni par la suspense *a divinis.*

Bien que la confession auriculaire soit tombée en désuétude, les nestoriens ne la blâment pas et en reconnaissent l'utilité; ils attribuent la remise des péchés à une formule d'absolution générale que le prêtre récite sur le peuple, avant la communion pendant le saint sacrifice de la messe.

Les nestoriens n'attachent pas d'importance à la récitation par le prêtre des paroles de l'institution de l'eucharistie, qu'ils omettent habituellement dans la liturgie commune, dite des apôtres Addaï et Mari. Ils croient à la présence réelle, dont ils attendent la réalisation au moment où le prêtre invoque le Saint-Esprit. L'attitude des fidèles qui reçoivent la sainte communion démontre leur foi en la présence réelle. Les adultes reçoivent la communion sous les deux espèces, les enfants au-dessous de douze ans sous l'espèce du pain seulement. Les enfants reçoivent du prêtre une parcelle d'hostie sur la langue, mais les adultes reçoivent la parcelle dans la main droite et se communient eux-mêmes. Un missionnaire dominicain de Mossoul décrit ainsi la distribution de l'eucharistie à Achita, où les usages anciens se sont particulièrement bien conservés :

« Tout d'abord, un prêtre lut pendant la messe une formule d'absolution générale sur le peuple; pendant ce temps, les assistants se tenaient à genoux en se frappant la poitrine. Le moment de la communion étant arrivé, le célébrant s'avança sur le seuil du sanctuaire avec le diacre et le sous-diacre, le premier tenant un plateau sur lequel se trouvait un grand nombre de parcelles d'hosties, le second tenant un vaste calice contenant le Précieux Sang avec une serviette sur le bras. En même temps commencèrent à s'avancer les communiants par le côté de l'épître, les uns derrière les autres, d'abord les prêtres et les *chemmas* (diacres) non officiants, puis les simples fidèles. Les prêtres et les *chemmas* ont les reins ceints d'un cordon de laine sur leurs habits ordinaires. Tous s'avancent gravement et d'un air recueilli. A la porte du sanctuaire, du côté de l'épître, est un encensoir fumant. Chaque communiant, en passant devant, s'y parfume les mains, le visage et la poitrine; puis arrivant devant le prêtre et restant debout, il lui baise la main et lui présente sa main droite étendue et croisée sur la gauche. Le prêtre y dépose une parcelle d'hostie que le communiant absorbe aussitôt en léchant sa main, qu'il passe aussitôt sur son front pour l'essuyer; après quoi il va devant le sous-diacre, baise la manche de son aube, boit au calice, s'essuie la bouche à la serviette et se retire par le côté de l'évangile, tenant sa main sur ses lèvres. Les femmes sont communiées de la même manière, mais à la fin de la messe, après que les hommes se sont retirés. Je fus frappé de l'ordre et du recueillement que je vis régner dans cette cérémonie. » Mémoire manuscrit écrit entre 1890 et 1891, conservé chez les dominicains de Mossoul.

Les hosties de la messe sont préparées par les prêtres et les diacres, revêtus des ornements liturgiques, dans un local attenant à l'église. Le pain est fait de farine de pur froment, délayée dans de l'eau avec du levain, du sel et un peu d'huile d'olive. On y ajoute un peu de *malkā* ou *fermentum*, qui est un pain d'autel composé de la même manière que le pain eucharistique ordinaire, mais par l'évêque le Jeudi saint. Chaque église du diocèse reçoit un petit morceau de ce pain, dont il est fait usage pendant toute l'année. Les nestoriens prétendent qu'une hostie ne renfermant aucune parcelle de *malkā* ne peut être consacrée, et en concluent que le sacrifice des catholiques est incomplet. La communion ne se distribue qu'à l'église, d'où suppression de la communion des malades en viatique.

Les nestoriens tiennent à communier pour Pâques et Noël. S'ils se trouvent un de ces jours dans une paroisse qui n'ait point de prêtres, ils se rendent à l'église, à jeun, prennent de la poussière du sol, s'en frottent le visage, en mangent un peu, puis rentrent chez eux pour rompre le jeûne. En général, les prêtres célèbrent rarement; la messe n'est célébrée chaque dimanche que dans les villages assez considérables, où il y a plusieurs prêtres, chacun célébrant à tour de rôle. Les assistants communient, à jeun, même si la messe est célébrée à l'heure de vêpres. Les prêtres gardent la continence deux ou trois nuits avant de célébrer, de même que les fidèles, avant de communier. Ils réprouvent l'usage, qui s'est introduit parmi les prêtres chaldéens catholiques mariés, de célébrer chaque jour.

Les nestoriens reconnaissent dans l'ordre quatre degrés, lecteur, sous-diacre, diacre et prêtre. Les trois premiers degrés sont généralement conférés ensemble, parfois dans la même cérémonie que la prêtrise. Non seulement le diaconat et la prêtrise se donnent à des hommes mariés, mais il est permis aux prêtres et aux diacres de se marier et de se remarier, jusqu'à six fois et demie, dit une formule par laquelle on entend que diacre et prêtre, atteints par la viduité, peuvent épouser successivement six vierges et une veuve. Nous voilà loin de l'*unius uxoris vir!* Les évêques sont souvent consacrés très jeunes, à 14 ou 15 ans, étant choisis suivant le principe héréditaire que Simon IV Basidi instaura pour la succession des catholicos. Le nouvel évêque doit n'avoir jamais mangé de viande; il devra toute sa vie garder le célibat et s'abstenir de viande.

Le mariage des nestoriens se célèbre toujours à l'église; le consentement des parties n'est pas considéré, mais bien plus celui de leurs parents. La cérémonie du mariage est accomplie parfois sur des enfants en bas âge, que les parents réunissent ensuite sans cérémonie, après qu'ils ont atteint la puberté. Après la cérémonie du mariage, les jeunes époux restent séparés pendant sept jours, avant d'être conduits au lit nuptial. La célébration des noces est interdite pendant l'avent, pendant le carême, sauf le premier dimanche et le jour des Rameaux, de Pâques à la Pentecôte, sauf le premier dimanche après Pâques.

Ceci dit sur les usages des nestoriens contemporains en matière de sacrements, il y aurait à étudier l'histoire de ces usages. Les deux sources les plus importantes seraient l'*Expositio officiorum Ecclesiæ*, édit. R. H. Connolly, dans *Corpus script. christ. orient.*, *scriptores syri*, sér. II, t. XCI, XCII, et le traité inédit de Timothée II, *De septem causis sacramentorum*, analysé par J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*..., t. III *a*, p. 572-580.

L'année ecclésiastique des nestoriens et des chaldéens commence au premier dimanche de l'avent ou annonciation, qui est le dimanche le plus voisin du 1er décembre. Le cycle liturgique se continue par des

séries de sept dimanches, dont on omet suivant les années l'un ou l'autre : sept dimanches après l'Épiphanie, sept de carême, sept du temps pascal, y compris Pâques, sept des apôtres, y compris le dimanche de la Pentecôte, suivis de la solennité des apôtres Pierre et Paul, sept dimanches d'été, sept dimanches d'Élie, dont les quatre derniers s'appellent aussi de l'Invention de la croix, sept dimanches de Moyse et sept de la dédicace des églises. Les fêtes de Notre-Seigneur sont peu nombreuses, ainsi que les commémoraisons de la sainte Vierge et des saints, qui se font toujours le vendredi.

Les jeûnes des nestoriens sont : l'avent, 25 jours; les rogations de Ninive, 3 jours (20 jours avant le carême); le grand jeûne ou carême, pendant les sept semaines qui précèdent Pâques; le jeûne des apôtres, pendant les sept semaines qui précèdent la fête des saints Pierre et Paul; le jeûne de la sainte Vierge, pendant 15 jours avant l'Assomption; le jeûne des saints Addaï et Mari, 3 jours; le jeûne des vierges, 3 jours. Il y a encore d'autres jeûnes qui ne sont pas généraux, ceux de Mar Zéia, Péthion et saint Jean, chacun de trois jours. Pendant le grand jeûne, non seulement on s'abstient de toute nourriture d'origine animale, mais on mange pour la première fois de la journée à l'heure de vêpres, une heure et demie avant le coucher du soleil. Beaucoup gardent la continence pendant tout le grand jeûne. L'abstinence, sans le jeûne, est observée tous les mercredis et vendredis de l'année.

Sur les usages sacramentaires, consulter G. P. Badger, *The nestorians and their rituals*, t. II, p. 148-162; sur les jeûnes, p. 187 sq.; sur l'ensemble de ce paragraphe, A. J. Maclean, *The catholicos of the East...*, p. 328-352; sur le calendrier, M. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis...*, t. II, Inspruck, 1897, p. 678-688.

2° *Textes liturgiques des nestoriens et des chaldéens.* — Les chaldéens catholiques se servent, en principe, des mêmes textes liturgiques que les nestoriens, après y avoir corrigé ou supprimé les passages, où sont professées les erreurs nestoriennes et les mentions des docteurs nestoriens. Joseph II cependant introduisit plusieurs cérémonies, rites, fêtes et usages empruntés à l'Église romaine. J. Tfinkdji, *L'Église chaldéenne catholique*, extrait, p. 11. Il est vraisemblable que le nombre des latinismes a augmenté depuis cette époque.

1. *Évangéliaire.* — Ce livre contient les péricopes des quatre évangiles à lire pendant la liturgie eucharistique et à la fin des vêpres. Au début, on se contentait sans doute de noter, dans les marges d'un manuscrit des évangiles, les indications nécessaires pour l'usage liturgique. L'usage de copier à part les leçons remonte au moins à Išo'yahb III : ce catholicos avait offert au monastère de Beit 'Abê un évangéliaire richement orné d'or et de pierreries, qui fut volé par un de ses successeurs Ṣlibā-zkā. E. A. W. Budge, *The book of Governors*, trad., p. 228-230. Nous avons dit, col. 265, qu'on a trouvé au Tourfan des fragments d'un évangéliaire en sogdien remontant au plus tard au xe siècle. Liste des leçons pour les dimanches, fêtes et commémoraisons de toute l'année d'après le manuscrit de Cambridge, *Additionnal 1975* (de 1586), dans W. Wright et S. A. Cook, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the university of Cambridge*, t. I, Cambridge, 1901, p. 58-80. Liste d'après les tableaux imprimés par la mission anglicane d'Ourmiah, A. J. Maclean, *East Syrian daily offices*, Londres, 1894, p. 264-281.

2. *Lectionnaire des épîtres de saint Paul.* — Le *šeliḥāyā* ne contient que les leçons pauliniennes; on les trouve parfois mêlées à celles des évangiles, par exemple, dans le manuscrit de Cambridge *Oo. 1. 17*, cf. W. Wright et A. S. Cook, *op. cit.*, p. 1063-1078. Système actuel dans Maclean, *loc. cit.* Le système des leçons jusqu'à l'an 1000 a été étudié par A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, dans *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, fasc. 3, Münster-en-W., 1921, p. 8-77. G. Graf a donné la suite des leçons d'après le luxueux manuscrit *Vatican arabe 29* (de 1341) qui contient la traduction arabe des leçons en usage dans l'Église nestorienne. *Ein nestorianisches Paulustektionar*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, 1926, p. 237-242.

3. *Lectionnaire des Actes des apôtres et de l'Ancien Testament.* — Le *qaryānā* contient les deux premières leçons de l'office, qui sont chantées ou récitées par le lecteur, la première étant toujours tirée de l'Ancien Testament, la deuxième soit de l'Ancien Testament, soit plus généralement des Actes. Liste des leçons dans Maclean, *loc. cit.*; leçons du premier millénaire dans A. Baumstark, *loc. cit.*

4. *Turgāmē.* — Les *turgāmē* sont des hymnes attirant l'attention des assistants sur les leçons du Nouveau Testament, qui doivent être chantées avant l'évangile par les diacres officiants. La collection des *turgāmē* des dimanches, fêtes et commémoraisons, est attribuée à Ébedjésus; description d'un manuscrit de *turgāmē* (Cambridge *Additionnal 1977*, de 1728) dans W. Wright et A. S. Cook, *op. cit.*, p. 107-116.

5. *Missel.*— Les trois liturgies en usage dans l'Église nestorienne, celle d'Addaï et Mari, dite des apôtres, et celles de Théodore et de Nestorius, se trouvent habituellement dans les manuscrits du manuel sacerdotal.

6. *Rituel.* — Les formules du baptême et de la réconciliation des pécheurs, les bénédictions qui ne sont pas réservées à l'évêque, la consécration d'un autel sans huile se trouvent généralement réunies dans les manuels sacerdotaux, qui contiennent encore, en plus des liturgies, les prières fériales (partie commune) de matines et de vêpres. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 199. *L'ordo baptismi* ou *taksā d'amādā* est parfois isolé, de même aussi généralement le rituel du mariage ou *ktābā d'burākā*, et le rituel des obsèques, qui contient les prières pour les funérailles des prêtres et celles des laïcs.

7. *Pontifical.* — Le ms. de Cambridge *Additionnal 1988*, du XVIe siècle, est un des meilleurs recueils des cérémonies pontificales, qui nous soient parvenus. Il commence par les ordinations des degrés ordinaires (*ktābā d'siyāmidā* « livre de la chirotonie ») avec une formule spéciale pour l'ordination d'un diacre ou d'un prêtre aveugle; on y trouve ensuite l'absolution d'un prêtre ou d'un laïc excommuniés; l'*ordo* de la réception des moines, de la vêture et de la tonsure des moines, de la rasure des moniales; la bénédiction d'un abbé, d'une abbesse, d'un chorévêque, d'un archidiacre, de l'archidiacre du catholicos; la consécration épiscopale, le complément de consécration donné par le catholicos à un évêque qui a été consacré par quelqu'un d'autre que lui, les cérémonies pour la translation d'un évêque à un autre siège, la consécration d'un métropolite par le catholicos, la consécration du catholicos; les chants pour les diverses ordinations; la consécration d'un calice; la préparation du *fermentum ;* la préparation de mixtures où entrent de la poussière des sanctuaires vénérés ou des parcelles de reliques (*ḥēnānā* ou *ṭaybutā*) *;* la préparation de l'eau lustrale; la bénédiction d'une eau impure; l'absolution d'un pénitent (rite composé par Išo'yahb III); la réception d'un jacobite, melkite, ou autre chrétien dans la confession nestorienne; de nombreuses bénédictions, les formules de bénédiction que l'évêque doit prononcer dans diverses circonstances W. Wright et A. S. Cook, *op. cit.*, p. 316-360.

8. *Psautier.* — Le premier des livres servant à la récitation de l'office est le psautier ou *Dawidā;* il est divisé chez les nestoriens en 20 parties ou *hulālē* « louanges », auxquelles on ajoute une vingt et unième section contenant les deux cantiques de Moïse et le premier d'Isaïe. Cf. F. E. C. Diettrich, *De psalterii usu publico et divisione in Ecclesia syriaca*, Marbourg, 1862, corrigé par P. Martin, *Saint Pierre et saint Paul dans l'Église nestorienne*, extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1875, p. XXIV, n. 1. Les *hulālē* sont divisées en *marmilā*, dont le nombre varie de deux à quatre, chacune contenant en général deux psaumes, dont chacun est précédé de son argument, qui ne se récite pas, et suivi d'une ou de deux antiennes (*qanunā*). En tête de chaque *marmilā* se trouve une courte oraison, qui est à proprement parler la *marmitā* « jaculatoire ». Ces oraisons passent pour avoir été composées par le catholicos Élie III Abū Ḥalim, mais il a inséré dans la collection un certain nombre de pièces anciennes. Lorsqu'un psaume est suivi de deux antiennes, la première sert habituellement, tandis que la seconde est réservée pour certaines occasions.

9. Le *ḥudrā* « cycle » contient l'office, antiennes, hymnes et oraisons, des 58 dimanches formant le cycle de l'année liturgique; il indique en outre les fêtes du Seigneur et les commémoraisons des saints, mais sans en donner l'office complet. Il a été composé par Išo'-yahb III, qui en avait commencé la compilation lorsqu'il était encore métropolite d'Arbèles, avec la collaboration de 'Enanišo', le traducteur du *Paradis des Pères*. A Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 198; description d'un *ḥudrā* dans W. Wright et A. S. Cook, *op. cit.*, p. 168-184.

10. Le *gazzā* « trésor » contient les offices des fêtes de Notre-Seigneur ne tombant pas le dimanche et des commémoraisons des saints. Les offices qui s'y trouvent sont : Nativité de N.-D., commémoraisons de la sainte Vierge, Épiphanie, commémoraisons de saint Jean-Baptiste, des saints Pierre et Paul, des quatre évangélistes, de saint Étienne, d'un saint quelconque (office commun), des confesseurs, de saint Georges, de la mère des sept Machabées, Ascension, saint Thomas, saint Cyriaque, Transfiguration, Invention de la croix. Lorsque l'une ou l'autre de ces commémoraisons se répète dans l'année, c'est avec répétition du même office. P. Martin, *op. cit.*, p. XXI.

11. Le *kaškul* contient le propre des féries de l'année aux nocturnes et à vêpres; il est assez souvent incorporé au *ḥudrā*.

12. Le *ktābā daqdam wa-d'batar* est ainsi appelé « livre du premier et de ce qui suit », par allusion aux deux chœurs qui occupent la droite et la gauche de l'église. Les offices, qui servent pour chacune des semaines de l'année, sont dits *qadmāyē* « premiers » ou *d'batar* et *aḥrāyē* « derniers », suivant qu'ils doivent être entonnés par le premier ou le second chœur, l'ordre des dimanches, qui est indiqué par le *ḥudrā*, étant continué pendant toute la semaine. P. Martin, *op. cit.*, p. XXI-XXIII.

13. *Livres divers.* — L'*Abū Ḥalim* contient la collection des oraisons composées ou réunies par Élie III. Les hymnes de saint Éphrem pour le jeûne de Ninive forment parfois un livre spécial, qui est appelé *Ba'utā d'Ninwāyē*. Le *Kamis* est le recueil des hymnes de Kamis bar Qardaḥē, comme le *Wardā* est le recueil des hymnes de Georges Wardā; les livres liturgiques renvoient parfois à ces recueils. Le *Qālē d'oudrānē* ou livre des suffrages comprend 28 *qālē* et 43 *šaḥlupē* « variations », qui sont généralement copiés à la fin du *kaškul*.

G. Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie ins deutsche übersetzt unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht*, Giessen, 1903 (recension de A. Baumstark dans *Oriens christianus*, t. III, 1903, p. 219-226); texte des ordinations d'après le *Vatican syriaque 45*, et traduction latine dans J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus...*, Paris, 1655, p. 442-473, repris et complété à l'aide des manuscrits de Joseph I[er] par J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis...*, t. III *b*, p. DCCLXVII-DCCCXLIV (y compris d'abondants commentaires); rites des sacrements traduits en latin dans Denzinger, *Ritus orientalium...*, Wurzbourg, 1863 : baptême et confirmation, t. I, p. 346-383, cérémonie de la communion, p. 417-420, réconciliation des pécheurs, p. 467-471; ordinations et réconciliation du prêtre excommunié, t. II, p. 226-274, mariage, p. 419-450, prières sur les malades, p. 517-519 (ces traductions sont celles des Assémani et de Renaudot ou dérivent des traductions anglaises de Badger *op. cit.*, t. II, p. 195-281, 322-359); traduction du rituel des funérailles dans Badger, *op. cit.*, t. II, p. 282-321. On trouvera des notions générales sur l'office nestorien dans A. J. Maclean et W. H. Browne, *The catholicos of the East and his people*, p. 212-242, avec traduction de plusieurs morceaux et table de répartition des psaumes; renseignements sur les sacrements et le rite des funérailles, *ibid.*, p. 243-249. L'office complet de l'Épiphanie a été traduit en anglais par A. J. Maclean, dans F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 298-388, d'après le manuscrit du *Gazza*, *Borgia syriaque 60*. L'office des saints Pierre et Paul a été publié en syriaque et traduit en français par P. Martin, *op. cit.*, p. 47-151 et 67 p. de texte syriaque. La partie commune de l'office férial, extraite du manuel et du *ktaba daqdam wad'batar*, a été traduite en anglais par A. J. Maclean, *East syrian daily offices*, Londres, 1904.

3° *Éditions liturgiques des chaldéens catholiques.* — Ce fut un des premiers soucis de la S. Congrégation *de Propaganda Fide*, dès les premiers temps de son existence, de créer une imprimerie où seraient préparés des livres liturgiques pour les Églises orientales. On pensa aux chaldéens, et les archives de la S. Congrégation en fourniront sans doute un jour la preuve, mais c'est seulement à la fin du XVII[e] siècle que nous en avons la certitude, dans la traduction italienne d'une lettre du patriarche Joseph I[er], en date du 22 mars 1684. S. Giamil, *Genuinæ relationes...*, p. 312 sq. Le patriarche prit soin d'envoyer à la S. Congrégation *de Propaganda Fide* les copies de plusieurs livres liturgiques, et lui-même en copia plusieurs autres pendant les années de sa retraite à Rome. Liste de ces volumes dans J. Al. Assémani, *De catholicis seu patriarchis chaldæorum...*, p. 242, n. 1. Toutefois, la Propagande qui avait imprimé pour les chaldéens une profession de foi en 1648 et un catéchisme en 1665, ne publia qu'en 1767 le *Missale chaldaicum ex decreto Sacræ Congregationis de Propaganda Fide editum.* Ce volume contient : p. 1-268, le texte syriaque avec traduction arabe (écrite en caractères chaldéens) des leçons des épîtres de saint Paul; p. 272-301, le texte syriaque de la liturgie des apôtres (Addaï et Mari); p. 302-603, les péricopes des évangiles en syriaque et arabe; p. 604-613, la traduction en syriaque des prières dites par les prêtres romains lorsqu'ils revêtent les ornements sacrés, et trois prières d'action de grâces.

Le texte du missel chaldéen fut traduit avant d'être édité, par ordre de la Propagande, en vue d'un examen dogmatique, par J. Al. Assémani : *quem nos jussu superiorum antea latine interpretati fueramus.* (*Op. cit.*, p. 247.) La S. Congrégation se proposait sans doute de publier ensuite un rituel, puisque le même orientaliste en traduisit les formules d'après deux manuscrits de la bibliothèque Vaticane, provenant de Joseph I[er] et deux de la Propagande, dont les cotes sont données par la copie officielle de la traduction (*Borgia latins 159* et *160;* copie faite pour l'usage du cardinal Maï, *Vatic. lat. 9534*). On choisit pour ce travail des manuscrits récents, laissant de côté pour les ordinations le manuscrit utilisé par

Morin, qui en avait eu copie par Abraham Echellensis.

Après le missel de 1767, on trouve trois volumes chaldéens imprimés en 1774 et 1775, un missel, un rituel et un bréviaire, mais il s'agit de textes pour les Chaldéens du Malabar. Voir art. SYRO-MALABARE (*Église*).

C'est seulement en 1842 que la Propagande imprima pour les Chaldéens de Mésopotamie un nouveau livre liturgique, le *Psalterium chaldaicum in usum nationis chaldaicæ editum*. La préface est signée de Joseph Guriel, auquel on doit toute une série de publications faites alors aux frais de la Propagande. Le psautier est divisé en *hulālē* et *marmiyātā*, précédées de leurs oraisons. Après le vingt et unième *hulālā*, composé des deux cantiques de Moïse, celui du Deutéronome divisé en deux, se trouve le *Magnificat*. Ce volume devait avoir une suite, que nous connaissons seulement par l'exemplaire de la bibliothèque Vaticane (*Raccolta generale, Liturgia, IV, 356*), brochure sans titre, qui porte à l'intérieur de la couverture une étiquette en syriaque avec les mots *ktābā daqdam wad' batar*. La pagination, 335-604, relie incontestablement cette impression au psautier de 1842; l'ensemble formait une réduction de bréviaire analogue au diurnal latin, contenant le psautier complet et la partie de l'office férial commun à toutes les semaines de l'année.

Nous ne savons pas si l'ouvrage complet fut distribué, mais nous en doutons, car il ne figure pas au catalogue de la bibliothèque Barberini, qui recevait de droit un exemplaire de toutes les publications imprimées par la typographie de la Propagande. En 1845, paraissait un *Breviarium chaldaicum in usum nationis chaldaicæ a Joseph Guriel secundo editum*. Ce *secundo* indiquerait que la première tentative a été poussée jusqu'au bout; toutefois, on a du mal de croire que la S. Congrégation aurait fait les frais de deux éditions à trois ans de distance. L'édition de 1845 est imprimée avec d'autres caractères, dans un format de 14 centimètres sur 10; elle est formée également par la réunion du psautier et du *ktābā daqdam wad'batar*, mais on a ajouté au début l'*Aperi* et à la fin toute une série de morceaux traduits du latin en syriaque : actions de grâces après la messe, *Te Deum*, prières pour les malades, psaumes de la pénitence, litanies des saints avec leurs oraisons, litanies de la sainte Vierge, du saint Nom de Jésus, etc.

En 1858, toujours par les soins de Guriel, paraissait un *Manuale sacerdotum... juxta ritum Ecclesiæ Chaldæorum*. Mais ce manuel ne correspond pas à ce que l'on attendrait, car s'il commence bien par les prières que le prêtre doit dire aux offices du matin et du soir (p. 34-143), comme les manuscrits nestoriens du manuel sacerdotal, il ne contient plus ensuite que des formules de dévotion empruntées aux livres latins.

Nous sommes insuffisamment renseignés sur les livres liturgiques que missionnaires et Chaldéens commencèrent dès lors d'imprimer en Orient. Un psautier imprimé à l'imprimerie patriarcale de Mossoul, chez Raphael Mazdji (bibliothèque Vaticane, *Raccolta generale, Liturgia, V, 24*), et un missel lithographié à Constantinople chez Zellitch vers 1870 (ne serait-ce pas au temps où le patriarche Audo s'y arrêtait, au retour du concile?) (*Raccolta generale, Liturgia, II, 157*), ne figurent pas dans le catalogue imprimé du British Museum, qui indique par contre un bréviaire de 344 pages imprimé à Mossoul en 1866. A. Baumstark indique deux éditions du missel imprimées par les soins des lazaristes à Ourmiah en 1876 et 1906 (*Geschichte der syrischen Literatur*, p. 199, n. 7), et, d'après les notes de H. Goussen, un Nouveau Testament suivi du psautier imprimé par les dominicains à Mossoul en 1896-1898 (p. 357), un rituel imprimé en 1907 (*ibid.*), et un *Psalterium juxta exemplar apud Chaldæos usurpatum*, 1910.

L'œuvre la plus considérable comme édition liturgique chaldéenne est le *Breviarium chaldaicum* en trois volumes, imprimé à Leipzig, édité à Paris en 1886, par le P. Bedjan, dont le nom figure seulement comme censeur à côté de celui du futur patriarche Ébedjésus V Khayyatt, alors archevêque de Diarbékir. Les trois volumes du bréviaire étaient accompagnés d'un *Liber psalmorum, horarum diurnarum, ordinis officii divini et homiliarum rogationum*, qu'on s'étonne de voir qualifié *ad usum scholarum*. Cette addition au titre a tout l'air d'avoir été faite pour tranquilliser l'imprimeur de la Propagande, qui risquait de garder en magasin le bréviaire de Guriel, terriblement distancé par l'élégante présentation de l'imprimeur Drugulin. Les trois volumes du bréviaire et celui du psautier diurnal sont, comme toutes les éditions de Bedjan, très soignés et faits d'après les meilleurs manuscrits que ce consciencieux travailleur avait pu se procurer.

Le *Missale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum orientalium, id est Chaldæorum*, imprimé en 1901 par les dominicains de Mossoul, a été composé suivant les mêmes principes : disposer dans un ordre pratique les morceaux authentiques de la liturgie nestorienne épars dans les manuscrits. Ce missel contient les trois liturgies en usage dans l'Église nestorienne, mais celles dites habituellement de Théodore et de Nestorius sont appelées tout simplement deuxième et troisième messes; on sait que cette dernière est assez voisine de celle en usage à Byzance au temps de saint Jean Chrysostome et de Nestorius. A. Baumstark, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios*, dans Χρυσοστομικά, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Rome, 1908, p. 771-857. Suivent les parties propres aux messes des dimanches, fêtes et commémoraisons, à l'exclusion des leçons.

4° *Éditions liturgiques des nestoriens*. — La mission anglicane a imprimé à Ourmiah, en 1890, les trois liturgies et le rite du baptême sous un double titre syriaque et latin : *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris, cui accedunt duæ aliæ in quibusdam festis et feriis dicendæ, necnon ordo baptismi...*, où les noms de Théodore et Nestorius sont omis dans le titre des liturgies qui leur sont attribuées, soit par scrupule scientifique, soit plutôt afin de ne pas compromettre la vente du volume aux prêtres chaldéens catholiques. Deux éditions du psautier ont la même origine, Ourmiah, 1891 et 1908.

En 1928, le prêtre Joseph de Kelaytā, dont nous avons dit l'opposition au patriarche Simon XXI Isaïe, col. 258, a fait imprimer un manuel sacerdotal intitulé *The liturgy of the Church of the East, compared in details with many ancient mss., which their name and date is given in the syriac introduction...* (édition de 520 exemplaires numérotés), 16 et 488 pages. Le contenu de ce volume est le suivant : p. 1-58, liturgie des apôtres; p. 69-75, liturgie de Théodore; p. 76-101, liturgie de Nestorius; p. 101-106, canon *d'haylat* pour les différentes fêtes du Seigneur; p. 107-160, rite du baptême; p. 161-171, préparation de la matière du sacrifice; p. 172-179, rite de la réconciliation; p. 180-192, renouvellement du *fermentum* ou *malkā*; p. 182-207, prières diverses, pour la pluie, sur les semences etc.; p. 208-218, canons du catholicos Jean bar Abgārē sur le service de l'autel; p. 219-224, formules d'exorcismes; p. 225-242, diptyques; p. 243, bénédiction du calice dans un temps de nécessité; p. 244, confection du *hēnānā*; p. 245-249, bénédiction de l'eau; p. 250-292, *huttāmē* qui se font à la porte du

sanctuaire, par Ébedjésus; p. 293-360, prières des prêtres (office quotidien); p. 362-415, consécration d'un autel avec huile; p. 416-426, consécration d'un autel sans huile; p. 427-473, consécration d'un autel neuf, attribuée à Išoʿyahb; p. 474-482, lavage de l'autel.

E. Tisserant.

NEUMAYR François, de la Compagnie de Jésus (1697-1765). — Né à Munich le 17 janvier 1697, il entra au noviciat en 1712, et professa pendant une dizaine d'années les humanités et la rhétorique. Après avoir été appliqué aux missions, il dirigea à partir de 1733 la *Congregatio latina major* de Munich; en 1752, il est nommé prédicateur ordinaire de la cathédrale d'Augsbourg; il le demeura durant onze années, et jouit d'une grande réputation d'orateur controversiste. Il dut quitter ce ministère en 1763 et mourut à Augsbourg le 1er mai 1765.

L'œuvre littéraire qu'il a laissée est assez considérable; mais les 112 numéros que lui consacre le P. Sommervogel ne doivent pas faire illusion; beaucoup des ouvrages en question sont de minces plaquettes de quelques pages. Pour mettre un peu d'ordre dans la longue énumération de Sommervogel, nous introduirons quelques divisions, qui correspondent assez bien d'ailleurs à l'ordre chronologique.

1° *Poésie et belles-lettres.* — Nous nous dispenserons d'énumérer les tragédies et comédies latines, composées à l'époque où le P. Neumayr professait la rhétorique. Elles sont rassemblées dans son *Theatrum politicum sive tragœdiæ ad commendationem virtutis et vitiorum detestationem*, in-4°, Augsbourg-Ingolstadt, 1760, qui a au moins un intérêt documentaire; on en dira autant de son *Idea poeseos sive methodica institutio de præceptis, praxi et usu artis*, in-12, Ingolstadt, 1751, où l'auteur donne souvent en exemple ses propres poésies latines, qu'il tournait assez joliment; autant de son *Idea rhetorices*, in-8°, Ingolstadt et Augsbourg.

2° *Piété et ascétisme.* — Directeur de la grande congrégation de Munich, le P. Neumayr a été souvent appelé à donner des méditations et des retraites, soit aux laïques, soit aux ecclésiastiques; il en a publié un bon nombre soit en latin, soit en allemand, et a rassemblé ultérieurement ces opuscules en quelques recueils : *Gratia vocationis sacerdotalis... resuscitata per sacras commentationes venerabili clero accommodatas*, in-8°, Munich, 1745; nombreuses éditions latines; éditions allemandes au XVIIIe et au XIXe siècle. — *Theatrum asceticum sive meditationes sacræ*, recueil des méditations données pendant les carêmes de 1739 à 1747, in-4°, Ingolstadt-Augsbourg, 1747, nombreuses éditions latines au XVIIIe siècle. — Il faut signaler à part, comme caractéristique de la dévotion mariale de l'époque : *Idea cultus mariani sodalitatibus Deiparæ consecratis proprii*, in-12, Munich, 1747, nombreuses éditions. — *Via compendii ad perfectionem statui religioso competentem octidiurno itinere emetienda*, en deux parties : 1. *Meditationes*, in-12, Augsbourg-Munich-Ingolstadt, 1757; 2. *Examina, dissertationes, considerationes et instructiones*, in-8°, Augsbourg, 1759; la 2e édition en un seul volume in-8°, Augsbourg, 1759. — La *Vita reflexa sive usus examinis quotidiani*, in-8°, Augsbourg, 1761, se donne comme un extrait du livre précédent. — Le petit traité intitulé : *Vir apostolicus sive doctrina methodica de utili et facili praxi functionum sacerdotalium*, in-12, Ingolstadt-Augsbourg, 1752, est présenté par l'auteur comme un appendice au livre *De gratia vocationis*.

Plusieurs ouvrages sont consacrés plus spécialement aux vertus chrétiennes ou à la lutte contre divers défauts : *Wesenheit, Krafft und Uebung der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe*, in-8°, Ingolstadt-Augsbourg, 1749. — *Exterminium acediæ*, in-8°, Augsbourg-Munich-Ingolstadt, 1755; plusieurs éditions. — *Curatio melancholiæ oder Gedult in Trübsalen*, in-8°, Augsbourg-Ingolstadt, 1757.

Enfin la théorie générale de l'ascétisme a été faite assez sommairement, dans *Idea theologiæ asceticæ scientiam sanctorum... exhibens*, in-8°, œuvre posthume, publiée à Augsbourg en 1781, fréquemment rééditée et encore en 1853 à Paris, sans parler de diverses traductions en allemand, polonais, italien, français.

3° *Théologie.* — En dehors des écrits et des conférences de controverse dont nous parlerons plus loin, le P. Neumayr n'a guère publié que des travaux catéchétiques : *Kern des Christenthums, oder christ-katholische Glaubens-und Sittenlehre in immerwährende Uebung gesetzt*, in-8°, Augsbourg-Inspruck, 1762, très nombreuses éditions dont plusieurs au XIXe siècle. — *Religio prudentum sive sola fides catholica fides prudens*, in-8°, Augsbourg-Ingolstadt, 1764, à tendances apologétiques, souvent réédité; il y a une édition allemande : *Religion eines vernünftigen Mannes, ibid.*, 1769.

Comme beaucoup de ses confrères, le P. Neumayr a été amené à prendre position dans la querelle du probabilisme. Dans une de ses conférences d'Augsbourg, il avait posé, à l'adresse, prétendait-il, des publicistes protestants, cette question : *Ob der Probabilismus, oder die gelindere Sittenlehre catholischer Schulen abscheulich und zu vermaledeyen seye?* 40 p. in-4°, mardi de Pâques, 1753; il publia la même apologie du probabilisme en latin l'année suivante : *Quæstio an probabilismus sive doctrina moralis benignior... abominabilis et execratione sit digna?* Cet opuscule latin fut mis à l'Index le 29 mai 1760. La Congrégation estima sans doute que la chaire chrétienne n'était pas le lieu où traiter ces questions d'école. C'est ce que dirent aussi à l'auteur un certain nombre d'adversaires catholiques du probabilisme. Voir Sommervogel, col. 1672-1673; et cf. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, continuation, l 246, § 52. Contre ces attaques, notre auteur se défendit dans des *Notæ theologicæ pro tutela probabilismi*, in-4°, Munich-Ingolstadt, où il prend spécialement à partie le P. Dominique Reichard, O. P.

4° *Controverse.* — Le P. Neumayr doit sa plus solide réputation aux conférences qu'il a prêchées à Augsbourg, et qui sont presque toutes orientées dans le sens de la controverse. C'est un genre qu'il aimait et il y déployait une ténacité et un mordant, qui risquent parfois de le rendre peu sympathique. Mentionnons seulement sa controverse écrite avec le bénédictin apostat H. Rothfischer, qui porte tant sur la profession de foi de ce converti au luthéranisme, que sur la réforme scolaire dont il commençait à entretenir l'opinion publique. Voir les n. 35-38 de Sommervogel. — D'intérêt plus considérable sont les conférences de controverse où l'orateur prit à partie d'abord les protestants. Beaucoup ont été publiées, aussitôt après avoir été données, en petits livrets in-4° de 30-40 pages. L'auteur les a réunies en 2 vol. in-4°, *Heilige Streitreden über wichtige Glaubensfragen*, Munich-Ingolstadt, 1757-1760, puis en 4 autres vol., 1763-1764. Les principes essentiels du protestantisme y sont longuement discutés. Il y eut, semble-t-il, des plaintes car l'orateur traita *ex professo*, le jour des Saints Innocents de 1753, cette question : *Ob heilige Streitt-Reden in der Kirche Gottes mit Recht üblich seyen?* A plusieurs reprises aussi, il réfuta expressément des réponses écrites faites à ses conférences, cf. par ex. les n. 54, 55 de Sommervogel. A partir de 1760, laissant presque complètement de côté

la controverse antiprotestante, il s'adresse aux libres penseurs et traite les questions de l'existence de Dieu, de la Providence, de la destinée humaine, etc.

Les conférences du P. Neumayr tiennent davantage de la leçon académique que du sermon; il est froid et s'élève rarement aux mouvements d'éloquence; il est discuteur et semble chercher plutôt à réduire ses adversaires au silence qu'à les changer. Mais il est fort, pressant, dialecticien accompli. On serait curieux de savoir s'il avait des protestants dans son auditoire, et l'impression qu'il leur faisait. On se le représente beaucoup plutôt affermissant les catholiques dans leur foi que ramenant au bercail romain les brebis égarées. Incontestablement, il marque une date dans l'histoire de la prédication catholique en Allemagne.

Tout l'essentiel est dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1654-1683, cf. t. IX, col. 716; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v *a*, col. 235-237.

É. AMANN.

NEUSS (**Philippe-Alberti de**), théologien carme du XVe siècle, naquit à Neuss, au diocèse de Cologne; il embrassa l'état religieux au couvent des carmes de Francfort et prit le doctorat en théologie. Il enseigna à Paris et à Cologne, fut régent et prieur du couvent de Francfort de 1496 jusqu'à sa mort, qui arriva l'an 1506. Philippe Alberti non seulement brilla par sa science philosophique, théologique et scripturaire, mais aussi par son talent littéraire et oratoire. Il écrivit les ouvrages suivants : 1. *Postilla in Cantica Canticorum;* 2. *Commentaria in Magistrum Sententiarum;* 3. *De purissima B. V. Mariæ Conceptione,* ouvrage remarquable qu'il rédigea pour défendre l'Immaculée Conception contre la *Quæstio quodlibeta* écrite et défendue, par le dominicain Wigand Wirth d'Oppenheim à l'université de Cologne. On doit encore à Nicolas quelques *sermons* et des *lettres.*

Jean Trithème, *Catalogus illustrium viror. Germaniam exornantium, Opera historica,* Francfort 1601, p. 175-176; Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 571 *a*; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1575, l. IV, p. 312; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 76 r°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. III, p. 76; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au Collège Saint-Albert à Rome, fol. 198 r°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 371; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 986, 991-992; Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1098, n. 3891; Joseph Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 286 *a*; *Prodromus historiæ universitatis Coloniensis*, Cologne, 1759, p. 10; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 26, n. 35; t. II, col. 625-626, n. 155; Henri-Hubert Koch, *Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Provinz*, Fribourg-en-B., 1889, p. 15, 22, 23, 41; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1111; Benedict Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 420 et 517; *Acta capit. gener. Ord. carm.*, Rome, 1912, p. 298.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

NEUSSER Brunon, frère mineur de l'Observance, lecteur de théologie à Mayence et custode de la province de Cologne, fut un philosophe et un théologien très goûté, mais avant tout un prédicateur renommé. Il doit être mort vers 1669 ou 1680. Nous n'avons que peu de détails sur sa vie et son activité littéraire. Il a traduit de nombreux ouvrages homilétiques de prédicateurs illustres en latin : 1. *Hortus floridissimus discursuum prædicabilium*, 4 vol., Mayence, 1677; 2. *Scientia universalis concionatorum* (trad. de l'italien), Cologne, 1676; 3. *Quadragesimale, Dominicale et Sanctorale* (trad. de l'italien), 4 vol., Mayence, 1669; 4. *Sermones per omnes dominicas* (trad. du français), Mayence, 1668; 5. *Assumpta prædicabilia super omnia evangelia quadragesimæ* (trad. de l'italien), Cologne, 1668; 6. *Summa prædicabilium sermonum*, 2 vol., Cologne, 1569.

Gaudentius Guggenbichler, *Beiträge zur Kirchengeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, vol. I (unic.), Bozen, 1880, p. 321 sq.; A. Zawart, O. M. Cap., *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1927). A bio-bibliographical study (Franciscan studies*, n° 7), New-York, 1928, p. 508-509.

Am. TEETAERT.

1. **NEWCASTLE** (**André de**), frère mineur du début du XIVe siècle. Originaire d'Angleterre, il semble avoir appartenu à la custodie des frères mineurs de Lorraine et à la province de France. Ce théologien, qui fut appelé *Doctor ingeniosissimus*, a composé deux ouvrages; d'abord, un *Tractatus de conceptione beatæ Mariæ*, qui est resté inédit, et ensuite un *Commentarius in primum librum Sententiarum*, qui fut imprimé, à Paris, en 1514 et dont il existe un manuscrit à la Bibl. nationale de Paris. André n'a probablement pas commenté les quatre livres des *Sentences*, comme le dit L. Wadding.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 16; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, 2e édit., Rome, 1908, p. 37-38; H. Warthon, *Appendix ad historiam litterariam Guilielmi Cavi*, Oxford, 1743, t. I, à l'année 1301; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, au mot *Andreas de Newcastle ;* Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 740.

Am. TEETAERT.

2. **NEWCASTLE** (**Hugues de**), frère mineur, originaire d'Angleterre et appelé généralement *Doctor scholasticus*. Il eut comme maître Duns Scot dont il fut un fidèle disciple et un défenseur acharné. Il doit donc être postérieur au Docteur subtil, et sa carrière professorale et littéraire ne peut point se placer en 1284, comme quelques auteurs le supposent. Il souscrivit, en 1322, la déclaration du chapitre général de Pérouse, dans laquelle les capitulaires déclarent, contre Jean XXII, que la proposition : « Le Christ ni les apôtres n'ont jamais rien possédé, ni personnellement, ni en commun, » est une vérité établie par les saintes Écritures. Hugues de Newcastle est aussi un des quatorze théologiens franciscains célèbres, dont les noms sont gravés autour du tombeau de Duns Scot à Cologne. On y lit : *Magister Hugo de Novo-castro.*

Hugues a écrit un commentaire sur les quatre livres des *Sentences* qui est resté inédit jusqu'à nos jours. L'*incipit* du Ier livre est le suivant : *Pulchritudinem candoris ejus admirabitur oculus, etc. Eccles.* 43. 20. Le IIe livre commence par les mots : *Mirabilia opera tua et anima mea cognoscit nimis : in Psal. Dicebatur in primo Sententiarum prosequendo illud verbum : Pulchritudinem candoris ejus admirabitur oculus : quod in sacra scriptura quatuor mirabilia continentur;* tandis que le IIIe livre débute ainsi : *Auditum audivi a Domino, Je. 49. Quia veritas primi principii.* — Il aurait encore écrit des *Reportata in Quatuor libros Sententiarum* (cf. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 121). Et, en effet, au début d'un ms., qui appartint autrefois à la bibliothèque du couvent Saint-François à Assise, on lit : *Incipit secundus Lecturæ Fratris Hugonis ordinis fratrum minorum, suppletus ab eodem.* — Hugues de Newcastle composa encore : *Tractatus de victoria Christi contra Antichristum*, qui fut publié, en 1471, à Nuremberg; un *Tractatus de adventu Antichristi*, et des *Collationes* dont une porte comme titre : *De mysterio Immaculatæ Conceptionis virginis Mariæ.*

D'après toutes ces considérations, nous pouvons conclure qu'il faut placer l'activité professorale et

littéraire de Hugues de Newcastle, au début du XIVe siècle.

L. Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1733, t. VI, p. 137, 176 et 396; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 121; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. I, p. 383.

Am. TEETAERT.

NEWMAN (John-Henry), ecclésiastique anglican, converti au catholicisme et finalement cardinal de l'Église romaine (1801-1890). — I. Vie. II. Œuvres et doctrines (col. 353).

I. LA VIE. — *I. PÉRIODE ANGLICANE DE LA VIE DE NEWMAN.* — Les principales autorités pour la période anglicane de la vie de Newman sont : l'*Apologia*, 1864; *Letters and correspondence of J. H. Newman during his life in the english Church, with a brief autobiography, edited at cardinal Newman's request by Anne Mozley*, 1891 (lettres et correspondance de J. H. Newman écrites durant son séjour dans l'Église anglicane, publiées à la requête du cardinal Newman par Anne Mozley, 1891); *Correspondence of J. H. Newman with John Keble and others, 1839-1845, edited at the Birmingham Oratory*, 1917 (correspondance de J. H. Newman avec John Keble et d'autres personnes (1839-1845) publiée à l'Oratoire de Birmingham, 1917). Ces ouvrages seront désignés respectivement par les abréviations suivantes : *Apol.*, *M.*, *K.* Pour *Apol.*, les renvois se réfèrent à l'édition d'ensemble des œuvres de Newman, publiée par Longman's; pour *M* à la seconde édition.

1° *La première jeunesse.* — John Henry Newman naquit le 21 février 1801. Son père était un banquier de Londres dont les ancêtres étaient originaires du comté de Cambridge. On a raconté que la famille était d'origine juive; mais cette légende a pris naissance, dans l'imagination de l'écrivain, auquel est dû l'article sur Newman de l'*Encyclopædia britannica*. Celui-ci avoua par la suite à Wilfred Ward que ses seules preuves étaient « le nom et le nez » de son personnage. Son hypothèse a été acceptée par Mgr Barry dans son *Newman* (*Literary lives series*, Hodder et Stoughton, 1904, p. 9-10), mais il a, lui aussi, reconnu dans un ouvrage récemment publié qu'il n'en avait jamais découvert aucune confirmation. *Memories and opinions*, Londres, 1927, p. 239. Le nom ne prouve rien, car il était fort répandu en Angleterre longtemps avant que les Juifs, sous Olivier Cromwell, ne fussent autorisés à s'établir dans le pays. La mère de Newman descendait de réfugiés huguenots. On a dit qu'elle était très attachée à l'école calviniste ou « évangélique »; mais c'est là une fable mise en circulation par Thomas Mozley, cet écrivain si peu exact, dans ses *Reminiscences, chiefly of Oriel*, etc. (Souvenirs, principalement du collège d'Oriel à Oxford.) Des lettres de protestation furent adressées à Mozley par Newman aussi bien que par son frère Francis; celui-ci s'indignait de l'injustice qui était faite à la mémoire de sa mère « femme trop sage, disait-il, pour élever ses enfants dans une religion qui fût en quelque manière sectaire. » *The early history of cardinal Newman, etc.* Londres 1891, p. 72 (Histoire des premières années du cardinal Newman). Mozley, tout en gardant le silence, fit disparaître son affirmation de la seconde édition de son livre. La religion dans laquelle fut élevée Newman, était, on peut le supposer la « religion de la Bible », telle qu'il l'a définie dans sa *Grammar of assent*, p. 56-58, comme étant celle de « la masse des gens pieux et vertueux » dans l'Angleterre de son temps. A l'âge de sept ans, Newman fut envoyé dans une grande école à Ealing (près de Londres, aujourd'hui dans la ville), où il resta jusque vers la fin de 1816. Au cours des derniers mois — citons ses propres paroles — « un grand changement se produisit dans ma pensée. Pour la première fois, je subis l'influence d'un *credo* arrêté, et j'eus conscience de ce qu'est un dogme, impression qui, grâce à Dieu, ne s'est jamais effacée ni obscurcie. » L'auteur de ces lignes, il vaut la peine de le remarquer, insiste sur le côté intellectuel de sa conversion; ce trait la distingue nettement de ces conversions émotives auxquelles on l'a souvent comparée. L'instrument humain de ce grand changement fut un clergyman de l'école « évangélique », l'un des maîtres de l'école d'Ealing, nommé Walter Mayers. Les « évangéliques » représentaient à l'intérieur de l'Église anglicane le grand mouvement religieux que Wesley et Whitefield avaient mis en branle. Ceux qui, après la mort de Wesley, s'étaient peu à peu laissé emporter par le courant hors de l'Église d'Angleterre, avaient reçu le nom de méthodistes. Bien différents de Wesley, qui était franchement hostile au calvinisme, la majorité des « évangéliques » professaient des doctrines calvinistes.

Il est sans doute assez risqué d'affirmer quoi que ce soit relativement à la doctrine de gens qui ne sentaient pas le besoin d'un système théologique; on peut, néanmoins, en toute sûreté, tenir ceci pour acquis : ce que l'on a coutume d'entendre sous le nom de calvinisme rigide n'était pas un trait caractéristique de leur enseignement. Mayers peut être considéré comme un exemple typique. Francis Newman, frère cadet de John-Henry, parle ainsi de lui : « Comme chez la plupart des « évangéliques » de ma jeunesse voici en quoi consistait son calvinisme : il ne cherchait pas à éluder par des commentaires le 17e des 39 articles anglicans, mais s'inclinait devant lui en tremblant d'une peur respectueuse. Il était par nature incapable de professer une doctrine aussi terrible et de la soutenir par des arguments; mais il croyait que « dans l'autre monde elle nous serait expliquée de quelque manière. » *Op. cit.*, p. 15. Le 17e article est celui qui traite « de la prédestination et de l'élection ». Il ne parle que de la prédestination des élus. La croyance qui tenait réellement à cœur aux « évangéliques » était que la foi seule justifiait, et qu'elle était, du commencement à la fin, le don gratuit de Dieu. Ils n'adhéraient au calvinisme que dans la mesure nécessaire pour mettre ainsi hors de cause le caractère gratuit de ce don. Ils détestaient profondément la doctrine de la régénération par le baptême, et dépensaient force ingéniosité à annuler, par des explications l'affirmation qui en était clairement faite dans le *Book of common prayer.* La conversion soudaine était plus ou moins considérée comme l'idéal, mais étant donné que tant de « vrais croyants » et de « chrétiens d'accord avec eux-mêmes » — pour nous servir ici de leur phraséologie — n'étaient pas passés par cette expérience, on ne pouvait la considérer comme essentielle. Mayers nous a lui-même rapporté que sa conversion avait été graduelle; selon toute apparence, celle de Thomas Scott l'avait été aussi, et celle de Newman, s'il est vrai qu'elle ne s'étendit pas sur une longue période, ne fut pas soudaine.

Les traits les plus frappants de cette première conversion sont sa profondeur et sa simplicité. « Lorsque j'étais un jeune garçon de quinze ans, je vivais une vie de péché, la conscience très noire, et l'esprit très méprisant des choses saintes. Il a dans sa pitié touché mon cœur, et malgré d'innombrables péchés, je ne l'ai plus oublié depuis ce temps, et il ne m'a pas oublié lui non plus. » *K.*, p. 314. C'est en ces termes que Newman écrivait à Keble en 1844. Il dit dans une autre lettre à Miss Mozley (1885) : « Je ne puis comme de juste juger objectivement de mon propre cas; mais, cette réserve faite, on peut difficilement, à mon sens, se représenter ou imaginer

qu'avant et après le mois d'août 1816, le jeune garçon que j'étais soit resté la même personne. » Dans l'*Apologia*, il est, dit-il, plus certain d'avoir subi cette conversion intérieure, qu'il ne l'est d'avoir des mains et des pieds. *Apol.*, p. 4. Ici s'affirme une tendance à l'idéalisme philosophique, Newman est plus certain d'une expérience purement intérieure que de faits de perception extérieure.

En 1872, Newman détruisit les notes et les papiers écrits après sa conversion, mais « répugnant à supprimer entièrement les traces de la grande miséricorde de Dieu envers lui », il en recopia quelques extraits. Miss Mozley fit un choix de quelques-uns d'entre eux; mais elle ne reproduisit pas avec son exactitude habituelle le passage suivant que l'on a bien des fois cité. C'est apparemment le brouillon d'une composition qui paraissait au jeune garçon susceptible d'être rédigée : « La réalité de la conversion, en tant qu'elle coupe le doute à la racine et tend une chaîne entre Dieu et l'âme [c'est-à-dire une chaîne dont aucun maillon ne manque]. Je sais que je suis dans le vrai. Comment le sais-je? Je sais que je le sais — Comment? — Je sais que je sais que je le sais. [*Vide Gram. of as.*, 4e édit., p. 195-197]» Miss Mozley laisse de côté les crochets qui renferment — cela est clair — des explications ajoutées par Newman en 1872; et elle laisse croire par là que c'est elle-même qui renvoie à la *Grammar of assent*. Elle omet également les mots suivants : « Et encore chaque action a son effet, a son poids et son sens. Pas d'ombres, accord et suite. L'homme non converti change sa raison de vivre selon les périodes de son existence, ou bien ne cesse de changer au hasard; mais ici tout s'accorde, tout se suit. » Le jeune homme aimerait justifier sa certitude, mais il ne le peut. Il doit se contenter de l'*ipse dixit* de son esprit. Cependant il y a quelque chose qu'il peut énoncer en paroles, à savoir, l'harmonie et l'esprit de suite que la religion donne à la vie. Le jeune garçon de moins de seize ans qui est prêt, s'il le faut, à s'en tenir à son « Je sais que je sais », mais avancera plus loin s'il le peut, n'est pas près d'être mûr pour la philosophie de Locke, ni pour le fidéisme.

Les « évangéliques » professaient des opinions sévères sur les distractions mondaines, telles que la danse et le théâtre, et ils exigeaient la stricte observance du dimanche. Newman se traça à cet égard une ligne de conduite à lui. Vers la fin de 1816, nous le voyons condamner la danse, mais pour lui-même seulement. Écrivant en latin, tant pour s'exercer que pour se protéger contre des indiscrétions, il exprime ainsi question et réponse, *Sic agendo alios qui choreis favent condemno? Procul a me sit illud!* Il ne voyait aucun mal à aller au théâtre, bien qu'il n'y eût mis les pieds que deux fois après 1816. Lorsqu'enfin, en 1821, il décida de ne plus le faire, il se mit en garde contre toute tendance à juger ceux qui avaient des principes moins rigoureux. De même en 1823, lorsqu'il renonça à « profaner le dimanche », par exemple en lisant des journaux. D'un bout à l'autre, on est frappé de ne pas rencontrer « l'entêtement volontaire de l'enthousiaste ». Il reconnaissait instinctivement que s'abandonner à l'arbitraire de sa propre volonté, et l'imposer aux autres, ce n'est pas seulement faire preuve de mauvaise éducation, mais encore s'exclure de la vraie spiritualité.

Mayers en quittant Newman, lui fit cadeau d'un ouvrage de Beveridge, *Private thoughts* (Pensées intimes), livre de piété solide que le jeune homme étudia ardemment. Mais l'écrivain qui eut le plus d'influence sur lui fut Thomas Scott (1747-1821), clergyman de l'Église d'Angleterre, qui, après être tombé dans le socinianisme, avait été converti par Newton, « évangélique » célèbre et guide spirituel du poète Cowper. Scott devint un champion résolu des doctrines calvinistes et, en même temps, combattit avec force ce qu'il en considérait comme l'abus. Il insistait sur le côté pratique des épîtres de saint Paul aussi bien que sur leur côté doctrinal, et s'attira ainsi le reproche de pencher vers l'arminianisme. Puisque les bonnes œuvres devaient nécessairement suivre la foi « qui seule sauvait », on estimait inutile de prendre ces œuvres pour matière de prédication. C'est apparemment le côté minutieusement pratique de l'enseignement de Scott qui faisait dire de lui par Newman : « C'est l'homme à qui (humainement parlant) je dois presque mon âme. » C'est lui aussi qui, le premier, implanta profondément dans l'esprit du jeune homme la doctrine de la Trinité. *Apol.*, p. 5.

En 1816, Newman lut l'*Histoire ecclésiastique* de Milner, ouvrage « évangélique », et « se prit d'un goût passionné pour les longs extraits des Pères » qu'il y trouva; il lut en même temps le livre de Newton, *On the prophecies*, qui le convainquit que le pape était l'antéchrist. *Apol.*, p. 7. Telle était l'opinion courante des Anglais religieux, il y a un siècle. Ils voyaient dans les soi-disant prophéties sur « l'apostasie papale », et dans leur accomplissement une des preuves capitales de la divinité du christianisme. Il s'appropria aussi en passant la doctrine d'après laquelle les convertis sont sûrs de persévérer jusqu'au bout. Mais cette « détestable doctrine » n'eut aucune influence sur sa conduite, et en l'espace de quelques années s'effaça progressivement de son esprit. *Apol.*, p. 4. En acceptant « l'évangélisme », le jeune homme acceptait la seule forme de religion où se trouvât à cette époque une foi vivante aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

2° *Newman à Oxford.* — Newman devint étudiant à Oxford en juin 1817. En 1820, il obtint le grade de bachelier ès arts, mais il ne réussit nullement à se distinguer aux examens, contrairement à l'attente de tous ceux qui le connaissaient. Cet échec relatif fut plus que compensé en 1822, lorsqu'il fut nommé « fellow » du collège d'Oriel. Il se trouva tout à coup placé dans la société la plus intellectuelle d'Oxford.

Nous passerons sur ce qui est familier à tout lecteur de l'*Apologia*, sur la manière dont Whateley fit sortir Newman de sa coquille et lui apprit à penser par lui-même, etc.; mais nous pouvons nous arrêter un moment à un autre sujet; l'*Apologia* n'y fait qu'une brève allusion, mais l'Autobiographie s'y attarde assez longuement, nous voulons parler de la manière dont fut déraciné son « évangélisme ». En 1824, il fut ordonné diacre et devint vicaire de l'église Saint-Clément à Oxford. Il chercha naturellement les conseils d'un de ses collègues d'Oriel, Hawkins, à cette époque curé de l'église Sainte-Marie. Les critiques que fit Hawkins des sermons de Newman, ses fréquents entretiens avec le jeune homme et un livre qu'il lui mit entre les mains, *Apostolical preaching* (la prédication apostolique) de Sumner, tout cela eut pour résultat d'arracher de son *Credo* les doctrines « évangéliques » *M.*, I, p. 105. Il en vint à reconnaître les différences fondamentales qui séparaient les exhortations de saint Paul dans ses épîtres de celles qui tombaient des chaires « évangéliques ». Ou donc, par exemple, l'apôtre divise-t-il ceux qui le lisent en deux catégories, ceux qui sont justifiés par leur foi et ceux qui ne le sont pas? Pendant un moment, Newman fut en danger de se laisser tomber dans « une froide doctrine arminienne, le premier degré du libéralisme. » Mais sa dévotion aux Pères de l'Église (*M.*, I, p. III), une maladie et un grand deuil (*Apol.*, p. 4) le sauvèrent. En 1826, il se vit attribuer l'un des postes de « tuteurs » à Oriel; en 1828, il succéda comme curé de Sainte-

Marie à Hawkins, qui avait été élu prévôt d'Oriel. En 1832, à la suite d'un différend avec Hawkins, il dut mettre fin à son activité comme « tuteur ». La même année, il acheva son livre sur les ariens, et en décembre partit pour l'étranger avec Hurrell Froude et le père de celui-ci. Il fit un voyage d'excursion en Sicile, au cours duquel il prit une fièvre et tomba dangereusement malade. Il revint en Angleterre en juillet 1833. Au cours du même mois, Keble prêcha son fameux sermon sur l'*Apostasie nationale*, qui fut toujours considéré par Newman comme le début du « mouvement tractarien » ou « mouvement d'Oxford » — le premier nom étant dû aux fameux *Tracts for the times* (brochures pour le temps présent), le second au fait que les auteurs de ces *Tracts* résidaient à Oxford.

3° *Le mouvement tractarien.* — Ce mouvement était une protestation contre l'érastianisme dans une Église soumise à un État sécularisé. On voyait rapidement disparaître l'ancien ordre de choses, où une seule formule englobait « l'Église et l'État » : il n'y avait plus identité entre les deux. L'abrogation des lois dites *Test and corporation Act* (1828) accordait d'une manière formelle aux « dissidents » (non conformistes) ce qu'ils possédaient depuis longtemps en pratique, l'égalité politique avec ceux qui faisaient acte de culte dans l'Église anglicane. La loi qui émancipait les catholiques (*Catholic emancipation Act*) en 1829, fit entrer au Parlement des représentants catholiques de l'Irlande, qui, tout aussi bien que les pairs catholiques anglais, pouvaient désormais prendre part au vote sur des mesures législatives, où les intérêts de l'Église d'État étaient directement engagés. Le *Reform Bill* (loi sur le régime électoral) de 1832 accrut indirectement la puissance politique des « dissidents », et transféra en pratique la suprématie royale sur l'Église au Parlement qui, en 1833, supprima dix évêchés anglicans en Irlande. Cette mesure était financièrement sage, puisqu'on ne pouvait plus forcer les catholiques irlandais à payer la dîme ecclésiastique; mais elle était contraire aux désirs de l'Église d'État. Si l'on y ajoute l'agitation semi-révolutionnaire qui avait contraint le gouvernement à accepter le *Reform Bill*, et qui n'était pas encore calmée, et aussi une hostilité largement répandue contre l'Église anglicane en tant qu'Église établie, la suppression des évêchés semblait être un premier coup que d'autres coups plus lourdement frappés allaient bientôt suivre. C'est au milieu de ces alarmes que Newman lança ses premiers *Tracts for the times*. Il en fit paraître trois en septembre 1833. Le premier d'entre eux, véritable appel de clairon du mouvement d'Oxford, avait pour titre *Thoughts on the ministerial Commission* (Pensées sur la charge commise au ministère sacré). Ce tract était adressé aux membres du clergé. Il leur posait la question suivante : « Si le gouvernement et le pays oublient leur Dieu au point de rejeter l'Église, *sur quel terrain* vous placerez-vous pour exiger de votre troupeau l'attention déférente et le respect? » Et la réponse était : « Je crains que nous n'ayons négligé la fondation véritable sur laquelle est bâtie notre autorité, le fait que nous *descendons des apôtres.* » Peut-être certains membres du clergé ne voudraient-ils pas tout d'abord reconnaître qu'ils professaient cette doctrine; mais, leur assurait-on, « en fait ils y croient, car c'est la doctrine du service de l'ordination; doctrine dont ils ont, par conséquent, reconnu la vérité au moment le plus solennel de leur existence. » Parmi ceux à qui il était nécessaire de donner une telle assurence, se trouvait l'évêque de Londres; il avait déclaré, disait-on, que la croyance à la succession apostolique était morte avec les « non-jureurs ». *Apol.*, p. 31.

Les tracts continuèrent à paraître de septembre 1833 à janvier 1841, date à laquelle ils s'achevèrent par le fameux « Tract 90 »; au total, Newman en écrivit près du tiers. (On trouvera dans la *Vie de Pusey* de Liddon, au t. III, une liste complète des tracts et de leurs auteurs.) A la fin de chaque année, les numéros parus étaient réunis en volumes. Dans son *Oxford movement* (Le mouvement d'Oxford), Church cite en entier l'avertissement au lecteur du t. Ier, parce qu'il fournit « un exposé contemporain et faisant autorité de ce que les chefs avaient dans l'esprit. » D'après ce document, les Tracts ont pour objet « de faire revivre en pratique des doctrines qu'ont professées les grands théologiens de notre Église, mais qui, pour la majorité de ses membres, sont aujourd'hui tombées en désuétude, et qui sont soustraites aux regards du public, même par les quelques individus plus savants et plus orthodoxes qui y restent encore fidèles. La succession apostolique, la sainte Église catholique, étaient des principes d'action dans l'esprit de nos prédécesseurs du XVIIe siècle », etc. C'étaient Laud et les théologiens de l'époque de Charles Ier et de Charles II, et non point les premiers réformateurs, qui représentaient l'idéal des « tractariens ».

Une rapide esquisse de la position doctrinale de Newman durant le mouvement d'Oxford sera à sa place ici. Cette position est caractérisée sous son aspect ecclésiastique par la théorie dite des branches de l'Église (*Branch theory*), sous son aspect théologique par celle de la *Via media*. D'après la *Branch theory*, l'Église catholique d'aujourd'hui consiste principalement en trois branches : l'anglicane, la grecque et la romaine. Chacune d'entre elles est réellement l'Église catholique sur le territoire qu'elle occupe. Le péché de schisme ne consiste pas à suspendre la communion entre Église et Église, mais à dresser autel contre autel, évêque contre évêque, dans le même diocèse, à la manière des donatistes. Ainsi, ce serait un acte de schisme de créer un évêché anglican à Malte ou à Jérusalem. La séparation extérieure des différentes parties de l'Église peut être un terrible jugement de Dieu, un effrayant triomphe des puissances du mal, mais elle ne va pas à l'encontre de la promesse d'indéfectibilité faite par Dieu à son Église. Une Église ne perd pas sa qualité d'Église, aussi longtemps qu'elle ne perd pas la succession apostolique, aussi longtemps qu'elle ne se solidarise pas formellement avec l'hérésie.

Quant à la *Via media*, elle devait ce nom au fait qu'elle suivait une ligne intermédiaire entre le protestantisme et Rome, maintenant contre le premier l'autorité de la tradition (ou des premiers Pères) et rejetant contre la seconde des doctrines qui apparaissaient comme des innovations. Le canon qui devait servir de critère était le *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* de Vincent de Lérins. La *Via media* postule l'existence d'un système de doctrine faisant bloc et capable de satisfaire à une telle règle. Le canon de Vincent de Lerins, considéré du point de vue anglican, ne pouvait d'ailleurs donner satisfaction. (Voir à ce sujet l'introduction de l'*Essai sur le développement* de Newman. Ce canon prouve trop ou trop peu. « Il ne peut à la fois, condamner saint Bernard et saint Thomas, et défendre saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze, » p. 12.) Mais comme les écrits, auxquels on emprunte ce système de doctrine, ne sont pas inspirés, on est conduit à se demander de quelle nature est l'autorité de cette Tradition. A cela trois réponses peuvent être données, qui ne sont pas inconciliables.

1. C'est l'autorité même de l'Écriture, qui confirme, ne fût-ce que d'une manière indirecte, les doctrines de la *Via media*.

2. C'est une autorité prouvée par l'histoire, car les doctrines qui satisfont au canon de Vincent de Lérins doivent avoir une origine commune, et celle-ci ne peut être que dans l'enseignement des apôtres.

3. C'est l'autorité infaillible que possède l'Église là où elle n'est pas divisée. — De ces trois solutions possibles, Newman acceptait la première. Il était tenu, comme anglican, d'admettre que tout ce qu'il est nécessaire de croire est contenu dans l'Écriture. Il acceptait aussi la seconde comme répondant à un état de fait historique; mais, par la suite, il reconnut de plus en plus distinctement qu'il y avait eu développement progressif, même dans les tout premiers âges. Enfin, quant à la troisième, il semble qu'il se soit exprimé de façon variable, comme il l'a lui-même montré, *Via media*, t.i, p. xxvi, et note p. 84-85.) D'une manière générale, il semble avoir admis deux choses à la fois : d'abord que l'Église non divisée était au moins virtuellement infaillible, car la promesse divine qu'elle ne faillirait pas ne pouvait permettre à l'Église entière de tomber dans l'erreur; d'autre part, qu'un magistère infaillible n'était pas nécessaire, soit pour rendre les doctrines certaines — l'Écriture et la tradition suffisant pour cela — soit pour permettre à l'autorité ecclésiastique de les imposer légitimement. Telles étaient, pensons-nous, à peu de chose près, les opinions de Newman en 1837, lorsqu'il publia son *Prophetical office of the Church* (La fonction prophétique de l'Église). Elles avaient changé en 1845, lorsque, dans son *Essay on development*, il insista sur le fait qu'on devait considérer *a priori* comme probable l'existence d'une « autorité infaillible et se développant graduellement ».

Les « Tractariens » n'avaient pas derrière eux un système de théologie clairement défini. Newman, en écrivant son *Prophetical office* et ses *Lectures on justification*, pensait contribuer à créer ce qui n'existait pas encore, une « théologie anglicane officiellement reconnue ». Il pensait qu'en vue d'une telle création, on trouverait quantité de matériaux dans les écrits des grands théologiens anglicans, mais qu'il était nécessaire de les ordonner et d'en faire un système. En fait, il ne semble pas que les écrits de ces théologiens l'aient tant soit peu aidé ou gêné. Si l'on veut apprécier dans les deux volumes ci-dessus mentionnés, ce qui est original, ce qui ouvre une voie nouvelle, on ne saurait commettre une plus grave erreur que de les considérer comme l'exposition d'un système théologique déjà reçu.

Ce qui, aux yeux de Newman, faisait la force de la *Via media*, c'est qu'elle faisait appel au témoignage de l'antiquité chrétienne. Mais il ne chercha jamais à en dissimuler les points faibles. Ses amis et lui se lançaient dans une vaste entreprise. Il valait mieux se rendre compte des difficultés dès le début que de se laisser surprendre par elles plus tard. Le protestantisme et le catholicisme romain étaient des faits. Ils avaient joué leur rôle dans l'histoire et façonné le caractère de grandes nations; mais jusqu'à présent la *Via media* n'avait été qu'une simple théorie, qui existait seulement sur le papier et sommeillait dans les bibliothèques. Rien de sérieux n'avait été tenté pour la faire passer dans la réalité. Mais si le principe était sain — et Newman s'en croyait assuré — la tentative devait être faite; sinon l'Église d'Angleterre qui ne pouvait plus prendre appui sur l'État, tomberait au rang d'une de ces sectes protestantes que l'on voyait pulluler.

4° *Premières déconvenues.* — Telle fut dans ses très grandes lignes, semble-t-il, la position de Newman jusqu'à l'année 1839. Plein de confiance dans la solidité de cette position, et encouragé par le succès, — car les principes tractariens gagnaient partout et ne rencontraient aucune opposition sérieuse — il consacre l'été et l'automne de cette année à ses études patristiques, prenant pour sujet l'histoire des monophysites et du concile de Chalcédoine. Alors il se produisit un fait imprévu. La pensée lui vint tout à coup que jusque-là il avait lu l'histoire de travers. L'explication qu'il nous donne de ce changement est fort simple. Les années précédentes, son attention s'était surtout arrêtée sur la controverse arienne; celle-ci avait été étudiée de près par les théologiens anglicans, notamment à cause de leurs discussions avec les ariens et les sociniens de leur temps. En conséquence Newman l'avait lue « avec leurs yeux ». Par contre les controverses christologiques avaient été relativement négligées; aussi lorsque Newman les aborda, il dut faire usage de ses propres yeux, et s'aperçut qu'ils s'ouvraient sur un état de choses bien différent de ce que ses guides lui avaient appris jusque-là. « Mes préjugés, nous dit-il, trop enracinés pour se laisser vaincre par les faits si frappants de l'histoire des ariens, ne purent résister à celle de saint Léon et du concile de Chalcédoine... Si je devais me laisser guider par les premiers temps du christianisme, le pape y avait dans l'Église une position bien différente de celle que j'avais supposée. Dès qu'une première lueur suffisamment nette de cette vérité eut pénétré dans mon esprit et que je me fus mis à regarder les faits historiques par moi-même, le système anglican commença à s'écrouler autour de moi de tous côtés. » *K.*, p. 17. Ce qui le mit le plus dans l'embarras, ce fut de découvrir que cette *Via media* qu'il chérissait n'était pas une voie nouvelle. Les semi-ariens et les monophysites l'y avaient précédé. L'histoire ne fait que se répéter. Une nouvelle hérésie présente ordinairement quelque côté qui choque le bon sens. Les plus sages parmi ceux qui la soutiennent sentent le danger, et se tracent une route à eux entre les deux extrêmes; ils sont ainsi favorisés du pouvoir civil, qui aime la modération dans la religion. Lorsque Newman, selon sa propre expression, dut se servir de ses propres yeux, devant lui surgit une nouvelle vision des choses, vision qui peut-être mériterait d'être étudiée de plus près qu'elle ne l'a été jusqu'ici. On peut du moins en juger d'après les fruits qu'elle porta, dans l'*Essay on development*. Newman bénéficia ici, semble-t-il, d'un accroissement de force intellectuelle, et acquit ce vigoureux sens historique qui permet de saisir la continuité du présent et du passé, et d'appliquer aux problèmes contemporains l'expérience de l'histoire. Quoi qu'il en soit, l'idée qu'il envisageait maintenant un horizon historique plus vaste, aurait été la dernière à lui traverser l'esprit. Il se sentait simplement désemparé. Bientôt après, son attention fut attirée sur un article de Wiseman sur les donatistes (*Dublin review*, août 1839, *Essays* de Wiseman, t. ii, p. 201-262). Il n'y avait là rien qui lui fût nouveau; et le cas des donatistes n'était pas parallèle à celui des anglicans. Mais l'article citait l'appel fait par saint Augustin au jugement de l'Église universelle : *Securus judicat orbis terrarum;* ici les anglicans étaient frappés aussi bien que les donatistes; Newman en prit pleinement conscience et sa détresse s'en accrut. Puis, peu à peu il se remit des effets de ce coup. Mais il n'avait plus comme naguère le sentiment d'être en un terrain sûr. La théorie de la *Via media* était discréditée à ses yeux sans espoir de retour, et quant à celle des *Branches*, il n'y avait plus qu'une manière de la défendre : c'était de plaider que les Pères avaient autre chose en vue, lorsqu'ils attaquaient les schismes locaux. Mais il éprouvait toujours les mêmes difficultés à l'égard de Rome.

5° *L'ébranlement final.* — Alors surgissent des difficultés extérieures. Quelques-uns des plus jeunes

parmi les Tractariens commençaient à se demander anxieusement, comment ils pouvaient, tout en restant d'accord avec la doctrine catholique, mettre leur signatures au bas des trente-neuf articles de l'Église anglicane. Dans le tract 90, Newman s'appliqua à résoudre cette difficulté en se plaçant sur le terrain de l'histoire. Certes, le ton des articles était farouchement protestant; mais, comme l'intention du gouvernement de la reine Élisabeth était d'entraîner toute la nation vers l'Église réformée, on avait intentionnellement employé des termes vagues, afin que ceux-là même pussent y souscrire, qui étaient encore sous l'influence de la tradition catholique. Le tract se terminait sur ces mots : « La confession de foi protestante de notre Église fut rédigée de manière à inclure les catholiques; et maintenant les catholiques refusent de se laisser exclure. »

Les ennemis des Tractariens sentirent alors qu'ils tenaient enfin l'occasion d'agir. Le tract 90 fut condamné à Oxford par le « Conseil hebdomadaire », (*Hebdomadal Board*) et une émotion générale parcourut le pays. Par déférence pour son évêque, Newman accepta d'interrompre la publication des tracts, mais on ne devait pas lui demander de retirer le tract 90. On lui fit savoir que les évêques avaient l'intention de ne pas pousser les choses plus loin. Il n'en demanda pas plus, se retira à Littlemore, et commença à travailler à sa traduction de saint Athanase pour la *Library of the Fathers* (Bibliothèque des Pères) éditée à Oxford. C'était alors l'été de 1841. « Entre les mois de juillet et de novembre de la même année, je reçus trois coups qui me brisèrent... 1° Dans l'histoire des ariens je retrouvai sous une forme bien plus accusée, le même phénomène exactement, que j'avais trouvé chez les monophysites... Je vis clairement que les ariens purs étaient les protestants, que les semi-ariens étaient les anglicans, et que Rome était alors ce qu'elle est aujourd'hui. La vérité se trouvait non dans la *Via media*, mais dans ce qu'on appelait « le parti extrême »... 2° Les évêques, l'un après l'autre, publièrent une série de mandements contre moi. C'était de leur part un mouvement concerté et déterminé... Ils continuèrent de la sorte, me chargeant sans interruption pendant trois années. Je reconnus que c'était là ma condamnation; la seule qu'il fût en leur pouvoir de porter contre moi. » *Apol.*, p. 139-140. Le troisième coup lui fut porté lorsque les gouvernements prussien et anglais établirent conjointement un évêché protestant à Jérusalem. D'après la *théorie des branches*, c'était bien un acte de schisme, qui naturellement accentuait le caractère protestant de l'Église d'Angleterre. « A partir de la fin de 1841, je fus, en tant que membre de l'Église anglicane, sur mon lit de mort, bien que je n'en prisse alors conscience que par degrés. » *Apol.*, p. 147.

La manière dont son esprit travailla, avant qu'il en arrivât à sa décision finale, s'éclairera par les citations qui suivent. En mai 1843, laissant pour la première fois comprendre à Keble qu'il vacillait, il lui écrivait ces mots : « Actuellement, il faut l'avouer, autant que je puisse me rendre compte de mes propres convictions, je regarde l'Église catholique romaine comme l'Église des apôtres... et que l'Angleterre soit en état de schisme, je m'en sens bien plus assuré que je ne le suis du caractère artificiel des innovations romaines en matière de dogme; elles peuvent bien n'être qu'un développement, dû à une réalisation profonde et vivante du dépôt divin de la foi. » *K.*, p. 219. En octobre de la même année, il écrivait à Manning les paroles suivantes. « C'est rêver que de donner à une confession le titre de catholique, alors que l'on ne peut ni s'autoriser de formulaires, où puisse se trouver quelque claire affirmation de la doctrine catholique, ni interpréter des formulaires ambigus d'après le sens reçu et vivant dans le passé ou dans le présent. » *K.*, p. 273. La traduction de saint Athanase fut achevée en 1844. En 1845 Newman commençait son *Essay on development*, et le 9 octobre de la même année il était reçu dans l'Église catholique.

II. PÉRIODE CATHOLIQUE DE LA VIE DE NEWMAN. — La principale collection de matériaux pour l'histoire de la vie catholique de Newman est contenue dans *The life of John Henry Newman* (La vie de J. H. Newman) par Wilfrid Ward, Londres 1912. Pour ses relations avec les autorités romaines et avec Manning, *The life and times of archbishop Ullathorne* (L'archevêque Ullathorne, sa vie et son temps) par dom Butler, ancien abbé de Downside, Londres, 1926, est une source d'une importance unique, non seulement par les matériaux inédits qu'elle a mis au jour, mais aussi par les titres éminents qu'a son auteur pour porter un jugement sur les événements qu'il rapporte. Pour les mêmes raisons *Lord Acton and his circle* (Lord Acton et ses amis) par le cardinal Gasquet, Londres, s. d., est un ouvrage d'une valeur inestimable dans le domaine limité qu'il s'est fixé, c'est-à-dire pour les relations de Newman avec le groupe du *Rambler*. On trouvera le récit le plus long et le meilleur de la controverse engagée sur l'infaillibilité papale dans *William George Ward and the catholic Revival* (W. G. Ward et la renaissance catholique) par Wilfrid Ward, Londres 1893. Les *Essays* de Henry Dudley Ryder, Londres, 1911, jettent encore quelque lumière sur les relations de Newman avec Manning, et sur la controverse relative à l'infaillibilité papale. *Lord Acton's correspondence* (La correspondance de Lord Acton) publiée par J. N. Figgis et R. V. Laurence, Londres 1917, complète le *Lord Acton and his circle* de Gasquet, mais il y a lieu d'être prudent avant d'accepter les idées et les opinions de Lord Acton. — Outre ces ouvrages on trouvera également cités : l'*Apologia; Difficulties of Anglicans* (*Diff.*); *Present position of Catholics* (*Pre. pos.*); la *Grammar of assent* (*G. A.*) ; la *Via media* (*V. M*).

1° *Newman à Rome.* — Le 22 février 1846, Newman quitta Littlemore (voir *Apol.*, p. 236) et se rendit à Maryvale (Old Oscott). Là il adopta, avec cinq de ses amis, une règle de vie donnée par l'évêque Wiseman, alors coadjuteur du vicaire apostolique pour l'Angleterre centrale. En août, Wiseman décida que Newman et Saint-John iraient à Rome poursuivre leurs études. Ils y arrivèrent le 28 octobre, et quelques jours plus tard ils s'installèrent à la Propagande. Le dimanche de la Trinité, 30 mai 1847, Newman fut ordonné prêtre en même temps que Saint-John par le cardinal Fransoni, et le jeudi suivant, il célèbra sa première messe dans la « petite chapelle des jésuites » à la Propagande, messe servie par William Clifford, plus tard évêque de Clifton. Le 28 juin, résolu à se faire oratorien, il commença, en compagnie de six autres convertis, son noviciat à Santa-Croce, sous la direction du P. Rossi, de l'Oratoire de Rome.

Durant son séjour à Rome, Newman soumit à un nouvel examen les principes qui étaient à la base de ses *University sermons* et de son *Essay on development*. Parmi ses manuscrits inédits appartenant à cette période se trouve un court traité intitulé *Theses de fide*, revu par celui qu'il appelle son « directeur théologique » (*theological tutor*) et un autre intitulé *De catholici dogmatis evolutione*, avec des annotations par le P. Perrone S. J. A Rome aussi il traduisit en latin, en les modifiant, et fit paraître en 1847, sous le titre de *Dissertatiunculæ quædam critico-theologicæ*, quatre « Notes » tirées de ses *Select treatises of S. Athanasius against the arians* (traités choisis de saint Athanase

contre les ariens), publiés à Oxford dans la *Library of the Fathers*, Oxford, 1842, 1844. La première de ces quatre dissertations est tirée de la deuxième partie des *Traités* (p. 498 sq.); les trois autres de la première partie (p. 165 sq., 272 sq. et 66 sq).

2° *L'Oratoire anglais.* — En décembre 1847, Newman retourna en Angleterre; il arriva à Londres la veille de Noël, et se rendit de là à Maryvale, où l'Oratoire anglais fut officiellement fondé dans la soirée du 1er février 1848. Au début, la congrégation comptait dix membres (six Pères, un novice et trois frères lais); mais moins d'une quinzaine après, sa force se trouva considérablement accrue lorsque se joignirent à elle Faber et ses compagnons, qui avaient fondé à la maison de Saint-Wilfrid un institut religieux particulier. Maryvale fut alors abandonné, et, après un bref séjour à Saint-Wilfrid, Newman assuma, au début de l'année suivante, la charge de la mission d'Alcester Street à Birmingham. En mai, il fonda l'Oratoire de King William Street à Londres, et mit Faber à la tête de cette nouvelle communauté. Le 16 février 1852, il s'installa dans la nouvelle maison d'Edgbaston (Birmingham) qui resta, sauf au cours de brèves périodes passées à Dublin, sa résidence pour le reste de sa vie.

En 1848, Ullathorne devint vicaire apostolique pour l'Angleterre centrale et se trouva être par le fait l'évêque de Newman. Combien cet événement était heureux pour celui-ci, c'est ce que l'on devait voir par la suite; car on ne saurait trop dire ce qu'il dut au soutien fidèle que lui accorda Ullathorne. Mais tout d'abord les relations entre les deux hommes furent quelque peu tendues. Les difficultés surgirent à propos d'une collection de *Vies des saints*, traduites principalement de l'italien, que Faber avait pris l'initiative de publier, avant d'entrer à l'Oratoire. Ces *Vies* soulevèrent une opposition considérable; on disait qu'elles convenaient mal aux catholiques anglais; et un prêtre, lui-même converti du presbytérianisme, alla jusqu'à dénoncer comme entachés d'idolâtrie certains passages de la vie de *Sainte Rose de Lima;* il en exprima, il est vrai, par la suite, des regrets qui lui faisaient beaucoup d'honneur. Quant à Newman, il confia bien à un ami, qu'il n'aurait jamais laissé Faber publier *Sainte Rose*, s'il avait alors appartenu à l'Oratoire; mais il n'était à ce moment nullement en sympathie avec ceux qui critiquaient les *Vies*. Cependant, « pour l'amour de la paix », il décida que la collection en resterait là et fit connaître sa décision à Faber par une lettre, dans laquelle il prenait d'ailleurs fait et cause pour lui, et qu'il lui donna la permission de publier. Ward, t. I, p. 211-212. Sur ces entrefaites, avant la publication de ce document, Newman reçut une lettre d'Ullathorne prenant position contre les *Vies*, qui ne convenaient pas, à son sens, à des lecteurs anglais. Comme il était assez naturel, lorsque la lettre de Newman fut publiée quelques jours plus tard, Ullathorne en fut offensé; tandis que Newman de son côté était blessé par l'indifférence dont son évêque semblait faire preuve, en face de l'attaque outrageusement violente dont nous avons parlé plus haut. Peut-être Ullathorne ne tint-il pas suffisamment compte des relations de Newman avec Faber; l'interruption des *Vies* était pour celui-ci une dure épreuve; il attachait en effet à cette collection une importance démesurée; elle exprimait à ses yeux la quintessence de l'esprit catholique, esprit qui, d'après lui, faisait défaut en Angleterre, bien qu'il n'eût, à cette époque, aucune connaissance intime de la vie catholique, ni dans son pays, ni à l'étranger. Bientôt, lorsque Newman eut plus d'expérience, les extravagances de Faber commencèrent à le rebuter; et lorsque l'occasion s'en présenta, il se déclara d'accord avec la manière de voir d'Ullathorne. *Diff.*, t. II, p. 21-22.

3° *La polémique avec les anglicans.* — En 1850, la hiérarchie catholique fut rétablie en Angleterre. Cet événement fut annoncé par la pastorale que Wiseman datait, le 7 octobre, « de la porte Flaminienne »; le ton en était peut-être exagérément pompeux, et sonnait l'arrogance pour des oreilles protestantes. Il s'en suivit à travers tout le pays une explosion, violente et absurde à la fois, de sentiments « anti-papistes ». Parmi les imposteurs, qui virent là une occasion sans pareille de faire des dupes, se trouvait un certain Achilli, ancien dominicain; sa vie avait été, aussi bien avant qu'après son apostasie, exceptionnellement déréglée. Il se donna pour un martyr de la cause protestante et une victime de l'Inquisition. Wiseman l'avait démasqué en publiant son histoire dans la *Dublin review* (juillet 1850); mais Achilli pouvait se permettre de n'en tenir aucun compte, car la *Dublin review* ne pénétrait pas dans les familles protestantes. Il en fut tout autrement lorsque, dans une conférence publique, à laquelle assistaient des représentants de la presse, Newman mit au jour les agissements du malheureux, lui infligeant ainsi, l'une des corrections publiques les plus cinglantes dont on eût gardé le souvenir. *Pre. pos.*, p. 207 sq. Un passage de son discours, qu'il retrancha par la suite, mais que l'on trouve dans Ward (t. I, p. 279) fut estimé diffamatoire par un jury. La suite en fut un procès pour diffamation devant un juge partial et un jury aveuglé par ses préjugés religieux; un verdict de culpabilité fut rendu contre Newman qui s'attendit un instant à être emprisonné; par la suite il fut condamné à une amende de 100 livres sterling; un second juge qui n'avait pas l'air de goûter cette tâche, lui adressa une semonce sur la déchéance morale des convertis au catholicisme (31 janvier 1853). Les frais étaient élevés, mais furent plus que couverts, grâce à la libéralité des catholiques du monde entier, et de ceux de France en particulier. Le *Times* exprima son dégoût de voir la justice aussi mal rendue, et en fin de compte Achilli disparut. Tels furent les événements notables qui marquèrent cette période de la vie de Newman. Ce procès lui apprit pour la première fois, mais non pour la dernière, jusqu'à quel point Wiseman manquait des habitudes nécessaires à des affaires de cet ordre. Newman comptait sur des documents que Wiseman disait posséder et, au moment critique, celui-ci ne put les produire. Cela était déjà bien fâcheux, mais il y eut pire. Newman devant envoyer des agents à Naples, en quête de témoignages sur Achilli, Wiseman leur fournit des lettres d'introduction; mais il les rédigea en des termes qui manquaient ou semblaient manquer de vigueur. Ces lettres ne furent « pas assez fortes pour ouvrir les livres de la police ». A Naples, on dit aux amis de Newman que « tout aurait pu être fait si le cardinal avait été plus énergique. » Ward, t. I, p. 283.

4° *Travaux divers.* — Le 12 novembre 1851, Newman fut nommé recteur de l'université catholique de Dublin; il donna sa démission le 12 novembre 1858. Ces années furent des années perdues, sauf toutefois en ce qui concerne les œuvres de premier ordre que son nouveau rôle lui donna l'occasion de composer. En écrivant son *Idea of a university* (Quelle idée se faire d'une université?) il servit peut-être la cause de l'éducation et de la religion, plus que s'il avait atteint le but immédiat qu'il s'était proposé. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette période malheureuse, qui rompt l'unité de la partie catholique de sa vie. Les différents documents relatifs à l'université catholique de Dublin furent rassemblés en 1896, après la mort de Newman, en un seul volume, qui ne fut

pas mis dans le commerce. Cet ouvrage intitulé *My campaign in Ireland, Part I* (Ma campagne en Irlande, 1re partie) a beaucoup de valeur pour tous ceux qui s'occupent d'éducation; malheureusement on ne le trouve plus que dans les bibliothèques. La deuxième partie ne fut jamais imprimée, autrement elle eût sans doute contenu un document écrit par Newman en 1870 et intitulé *Memorandum about my connection with the catholic university* (Memorandum sur mes rapports avec l'université catholique), document que Ward a largement utilisé. Sur les causes de l'insuccès de Newman, voir ici même, t. vi, col. 3403; ce qu'on trouvera en cet endroit est confirmé dans l'*Ullathorne* de dom Butler (t. ii, p. 312). L'auteur cite le témoignage de son père qui fut professeur de mathématiques à Dublin sous les ordres de Newman.

En 1858, Wiseman et les évêques anglais demandèrent à Newman d'entreprendre une nouvelle traduction de la Bible en anglais. Newman se mit à l'œuvre avec ardeur; mais il dut bientôt reconnaître qu'il n'avait à attendre aucun soutien, moral ou financier, de la part des évêques. Dès que l'affaire fut en train, Wiseman cessa d'y porter le moindre intérêt et ne prit même pas la peine de répondre à des lettres importantes qui y avaient trait. En conséquence le projet fut abandonné. Newman avait l'intention de mettre en tête de sa traduction, sous le titre *Prolegomena*, une introduction approfondie qui devait avoir un caractère apologétique; il alla même jusqu'à en commencer une première rédaction; mais on croit qu'il en détruisit le manuscrit.

5° *L'affaire du Rambler.* — Nous en aurons plus long à dire sur le *Rambler* et sur les rapports de Newman avec les directeurs de cette revue; car ces rapports furent la cause indirecte de la défiance que, de longues années durant, on lui témoigna à Rome.

L'orageuse histoire du *Rambler* a retenu l'attention de deux écrivains exceptionnellement qualifiés pour porter un jugement sur ce sujet, le cardinal Gasquet dans son introduction à *Lord Acton and his circle*, et dom Butler dans son *Ullathorne* (t. i, p. 308 sq.). Le *Rambler* fondé le 1er janvier 1848 par J. M. Capes, un converti d'Oxford, passa dix ans plus tard, après diverses vicissitudes, entre les mains d'un autre converti d'Oxford, Richard Simpson, et d'un élève de Döllinger, John Dalberg Acton. A la suite de deux articles de janvier et février 1859, (*The royal Commission on Education*, p. 17-30, et *The royal Commission and the « Tablet »*, p. 104-113), tous deux par S. N. Stokes, articles qui s'ajoutaient à d'autres motifs d'irritation, le *Rambler* fut vivement pris à partie, et menacé d'être condamné par les évêques. Pour sauver la situation, Newman, avec l'approbation de Wiseman, accepta le poste de rédacteur en chef : la revue avait été jusque-là mensuelle : il la fit paraître tous les deux mois. Le premier numéro publié sous sa direction parut en mai 1859; le second et dernier en juillet. Ce numéro contenait le fameux article *On consulting the Faithful in matters of doctrine* (Faut-il consulter les fidèles en matière de doctrine? p. 198-230). Le *Rambler* avait pour objet — et Newman l'approuvait de toute sa sympathie — de fournir une revue catholique comparable aux meilleurs périodiques non catholiques de la même catégorie; les questions du jour y seraient, en toute franchise, soumises à la discussion, et les difficultés qu'elles présentaient seraient regardées en face. L'entreprise avait été conduite jusque-là avec un talent remarquable; elle aurait dû contribuer à établir parmi les catholiques une magnifique tradition littéraire, si les circonstances avaient été propices; mais elles ne l'étaient pas. Dès le début, Wiseman et les hommes qui étaient à la tête de la revue se trouvèrent en opposition de principes. Pour Wiseman, sur touts les sujets qui n'étaient pas, du point de vue religieux absolument indifférents, l'écrivain laïque ne devait être que le porte-parole de l'épiscopat; pour les rédacteurs du *Rambler*, la liberté de discussion devait subsister, toutes les fois que l'Église n'avait pas tranché la question par un acte d'autorité. De cette opposition fondamentale, la crise de 1859 fournit un exemple excellent. A ce moment au sujet des *Poor schools* (Écoles des pauvres) catholiques, le *Rambler* préconisa, dans les deux articles ci-dessus mentionnés, une politique opposée à celle des évêques à l'égard de certaines propositions du gouvernement. A la décharge du *Rambler*, il faut dire ce qui suit :

1. Lorsque les évêques commandèrent aux catholiques de cesser toutes relations avec le gouvernement et la *Commission on Education* (commission de l'enseignement), leur décision fut accueillie avec accablement par les laïques en général (Gasquet, p. l), y compris W. G. Ward (*ibid.*, p. xlviii).

2. L'auteur des articles était secrétaire du comité des *Poor schools;* on comprend qu'il ait protesté contre une manière d'agir qui semblait compromettre l'avenir des écoles.

Par contre, il faut bien l'admettre, le *Rambler* eût été plus sage s'il eût évité de provoquer du ressentiment. Aux yeux de tout converti, les insuffisances de l'enseignement catholique ne pouvaient qu'être un obstacle aux progrès du catholicisme; mais la critique qu'en faisait le *Rambler* fut naturellement mal accueillie. A l'occasion aussi, la revue pénétrait avec imprudence sur le terrain de la théologie; ces incursions avaient quelque chose d'alarmant, bien que, Gasquet nous le rappelle, ce qui était alors téméraire, puisse ne l'être plus aujourd'hui. De plus; il s'ajoutait à la matière de certains articles, quelque chose de plus personnel dans le style, qui était dû surtout à Simpson. « Tout vrai et fervent catholique qu'il fût, dit de lui Gasquet, il avait le don, don fatal, peut-on dire, dans les circonstances où il était placé, de saisir le côté comique des questions sérieuses; cela l'amenait souvent à manquer de respect envers des hommes investis d'une autorité, et habitués à être révérés et obéis. » Wiseman était un de ces hommes « investis d'une autorité », homme de vaste science, certes, mais peu doué de sens critique; et il offrait à l'*humour* de Simpson une cible par trop tentante. Lorsque le numéro de mai du *Rambler* parut, Ullathorne alla trouver Newman, et le pressa d'abandonner la rédaction (22 mai); le ton de la revue, disait-il, était irritant, et donnait à penser que certaines gens se sentaient mal assurés dans leur foi. Newman répondit que peut-être il voyait un côté des choses qui était caché aux évêques, et cita en exemple ce qu'il avait éprouvé en Irlande. Mais malgré ses paroles, Ullathorne persista à ne pas vouloir que les laïques eussent trop conscience du caractère épineux de certaines questions. Or Newman, depuis qu'il avait, dans l'anglicanisme, admis l'épiscopat comme une institution divine, témoignait à l'autorité épiscopale un dévouement presque romanesque : pour lui, le conseil ou le désir de son évêque avait la force d'un ordre. Il accepta donc de se retirer après le numéro de juillet du *Rambler*. « Étant donné, écrivit-il à un ami, les principes et les sentiments qui m'ont guidé durant toute ma vie, il m'était impossible d'agir autrement. » Ward, t. i, p. 498. Il continua, comme le montre sa correspondance, à s'intéresser chaleureusement au *Rambler*, et fit de grands efforts pour en modérer le ton par ses conseils; il alla parfois jusqu'à des remontrances si vigoureuses, qu'on doit savoir gré à Acton et à Simpson de ne pas avoir pris en mauvaise part une franchise aussi brutale. Il n'en

était pas moins en fâcheuse posture, car tout pouvoir de direction lui avait en fait échappé. Les ennemis du groupe du *Rambler* ignoraient cette situation, et continuaient à considérer Newman et la revue comme ne faisant qu'un. Aussi lorsque parut (novembre 1861, p. 106-119) un compte rendu des conférences de Manning intitulées : *The last glories of the Holy See greater than the first* (la gloire finale du Saint-Siège plus grande que la première), compte rendu écrit en fait par Simpson, Manning, sans plus réfléchir, estima que l'article avait été, sinon rédigé, du moins inspiré par Newman en personne. Son désaccord avec lui, il l'a en somme avoué lui-même, remonte à ce moment. Cf. Purcell, *Manning*, t. II, p. 348. Et pourtant, quand parut le compte rendu en question, non seulement Newman n'était plus, comme le croyait à tort Manning, rédacteur en chef du *Rambler*, mais il était en relations tendues avec le groupe.

Que l'erreur de Manning ait pu entraîner de telles conséquences, cela déjà était fâcheux; mais les relations de Newman avec le *Rambler*, si brèves qu'elles eussent été, devaient avoir des suites plus durables et plus regrettables encore. Dans le n° de mai 1859 (p. 122) Newman, lui-même, en qualité de rédacteur en chef, avait voulu s'excuser auprès des évêques des articles sur les *Poor schools.* Il avait écrit notamment : « Si même dans la préparation d'une vérité dogmatique les fidèles sont consultés, comme on l'a fait récemment pour l'Immaculée Conception, il est au moins naturel de s'attendre à un pareil acte de bonté et de sympathie, lorsqu'il s'agit de questions pratiques; c'est une forme de la condescendance qui doit être propre à ceux qui sont *forma facti gregis ex animo.* » Des critiques pointilleux, en Angleterre, prirent ombrage du mot « consulter ». Newman publia donc dans le n° de juillet le célèbre article : *On consulting the Faithful* (Faut-il consulter les fidèles?). Pour justifier l'emploi du mot, Newman invoque l'usage du mot dans l'anglais courant : on consulte bien des choses inanimées, un baromètre, un livre, le pouls d'un malade. Il insiste ensuite sur ce qu'il y a toujours de délicat à faire passer un mot d'une langue dans une autre, prenant des exemples dans ses propres écrits. Lorsqu'il avait employé des mots comme *evidence* ou *evidences*, *probable*, *natural theology*, il avait été compris de travers par des étrangers, qui oubliaient « que l'anglais correspond mal au latin théologique ». Mais le sujet principal de l'article était le *fidelium sensus* ou *consensus*, considéré comme l'un des *loci theologici.* Au cours de ses études, Newman avait été amené à attacher beaucoup d'importance à ce *sensus;* il permettait, à son avis, de résoudre la difficulté qui se présentait, lorsque le témoignage de certains écrivains ecclésiastiques sur certaines doctrines présentait des lacunes; et il avait surtout en vue les *difficiliores modi loquendi* des écrivains anti-nicéens. En 1847, il avait discuté la question avec Passaglia et Perrone. Le premier n'avait pas pris la difficulté au sérieux, et avait renvoyé Newman à l'évêque anglican Bull. Le second avait semblé répondre au fait allégué par un *transeat*, et avait insisté sur ce fait que le *sensus fidelium* suppléait à ce qui manquait au témoignage des Pères. L'année suivante, lorsqu'il avait lu l'ouvrage de Perrone sur l'Immaculée Conception, il avait été ravi de découvrir que l'auteur attachait au *sensus* une grande importance. Dans la dernière partie de son article, après avoir cité plusieurs passages de ce traité, il les illustrait par l'histoire de l'époque troublée qui suivit le concile de Nicée, époque ou des évêques en grand nombre compromirent la foi, tandis qu'elle fut, dans une large mesure, maintenue par des laïques. « Mon argument est le suivant : s'ils n'avaient été catéchisés, comme dit saint Hilaire, dans la foi orthodoxe depuis le temps de leur baptême, ils n'auraient jamais pu avoir l'horreur dont ils font preuve, à l'égard de la doctrine hétérodoxe des ariens. Leur voix, donc, est la voix de la tradition » (p. 213).

Vers la fin de l'article (p. 214), on relève ce passage : « Je dis que la fonction de l'*Ecclesia docens* fut temporairement suspendue. Les évêques manquèrent à leur devoir, qui était de confesser la foi en corps. Ils parlèrent diversement, et l'un contre l'autre; on n'entendit plus, après Nicée, et pendant près de soixante années, de témoignage ferme, invariable, d'accord avec lui-même. Il y avait des conciles indignes de confiance, des évêques infidèles; on voyait la faiblesse, la peur des conséquences, les conseils des mauvais bergers, les illusions, les hallucinations sans fin et sans espoir, pénétrer jusque dans tous les recoins, ou presque, de l'Église catholique. » On pouvait évidemment interpréter ces paroles, séparées de leur contexte, en leur prêtant un sens que leur auteur n'aurait jamais voulu leur donner; traduites en latin, elles pouvaient même suggérer l'hérésie. Un évêque les comprit de travers et, sans avoir même consulté Wiseman ou Ullathorne, les envoya à Rome pour examen. Ullathorne en fut informé, alors qu'il se trouvait séjourner à Rome à la fin de 1859; on le pria d'avertir Newman. Celui-ci, selon les conseils de son évêque, écrivit à Wiseman, qui était à Rome pour quelque temps (19 janvier 1860) et mit toute l'affaire entre ses mains. Ward, t. II, p. 171. Il demandait qu'on lui indiquât les passages qui avaient donné lieu à critique, qu'on lui fournît la traduction dans laquelle ils avaient été lus, et l'énoncé des vérités qu'il était censé avoir contredites; et il s'engageait dans le délai d'un mois, à professer « *ex animo*, dans leur plénitude et leur intégrité », ces propositions dogmatiques, et à montrer qu'elles étaient absolument d'accord, aussi bien avec son argumentation prise en elle-même, qu'avec le texte de cette argumentation en anglais. Wiseman obtint promptement de la Propagande une liste des passages incriminés: mais il ne répondit pas à la lettre de Newman, et ne lui envoya pas la liste. Puis en avril, tandis qu'il était encore à Rome, il lui fit dire par Manning qu'il vaudrait mieux laisser les choses en état jusqu'à son retour en Angleterre. Newman ne reçut pas d'autre communication du cardinal! il crut comprendre, d'après les paroles de Manning, que l'affaire était réglée, et ne fit pas d'autres démarches. Ce fut pour lui une surprise brutale, en 1867, d'apprendre qu'il couvait encore sous la cendre quelque ressentiment contre lui; on lui avait, disait-on, donné l'occasion de s'expliquer, et il n'en avait pas profité. Dès que la lumière fut faite sur cet état de choses, Newman n'eut pas de peine à faire cesser le malentendu. Mais une difficulté subsistait : Franzelin avait mis, sous forme théologique, les objections que l'article avait suscitées. Perrone, consulté, insista pour que Newman profitât pour répondre à Franzelin d'un écrit sur quelque autre sujet. Newman suivit ce sage conseil, et sa réponse, courte mais concluante, parut dans un appendice de la nouvelle édition de *The arians* (p. 466-468). Il ne semble pas qu'on ait plus jamais entendu parler de ce malheureux sujet : Ce qui est regrettable, c'est que Wiseman n'ait pas agi avec plus de vigueur dès le début. S'il l'avait fait, les soupçons auraient été dissipés aussitôt.

6° *La question du haut enseignement.* — Après qu'il fut rentré d'Irlande, et qu'il se fut séparé du *Rambler*, Newman vécut des années paisibles dans la maison de l'Oratoire; une seule pensée venait jusqu'à un certain point troubler cette paix : c'était que d'autres hommes, de moindre valeur, faisaient quelque bruit dans le monde, tandis qu'il semblait, lui, avoir été relé-

gué dans l'*otium cum dignitate* de la vieillesse, alors qu'il venait à peine d'arriver à la plénitude de ses forces. Son horizon s'était rétréci jusqu'aux limites étroites de sa communauté, mais il était décidé à lui faire accomplir un travail digne d'éloges, pour sa génération et pour les suivantes. Comme bien d'autres personnages fameux dans l'histoire, il se fit professeur. En 1859, il créa l'École de l'Oratoire, « *public school* » en miniature, mais avec une atmosphère catholique. Cette école s'est acquis, au cours de ses soixante-dix années d'existence, une réputation qui n'est pas indigne de son fondateur; elle a exercé sur l'enseignement catholique une influence qui, pour n'être point reconnue, n'en est pas moins réelle. Les premières années de son existence furent mouvementées; comme son fondateur, elle fut traitée en suspecte. On fit courir à son sujet des racontars dont la malveillance est à peine croyable; l'histoire se refuserait à admettre que de tels propos aient été tenus, s'il n'existait des preuves documentaires que l'on ne saurait récuser.

Quoi qu'il en soit, l'enseignement catholique était la *quæstio vexata* des années qui suivirent 1860, jusqu'à ce que la controverse sur l'infaillibilité rejetât à l'arrière-plan tous les autres sujets.

L'échec de la tentative faite en Irlande avait soulevé d'une manière aiguë le problème de l'enseignement supérieur pour les laïques, et il fallut plus de trente ans avant qu'on arrivât à une solution. En théorie, Newman était favorable à l'idée d'une université catholique; mais il se rendait compte qu'étant données les circonstances, un tel projet était tout à fait irréalisable, et les évêques s'associèrent à son opinion (1864). Cependant si l'on avait laissé les choses aller, la difficulté aurait pu se résoudre peu à peu d'elle-même, d'une manière qui nous semble aujourd'hui avoir été dès le début inévitable. Dans les deux grandes universités, on acceptait désormais les étudiants sans distinction de religion (à Oxford depuis 1854, à Cambridge depuis 1855); et un petit nombre de catholiques — vingt peut-être entre 1854 et 1863 — avait commencé à suivre les cours à Oxford. En 1862, on mit en avant l'idée d'ouvrir dans cette université un « College » ou un « Hall » catholique; mais la proposition n'aboutit pas. Pour réserver l'avenir, Newman, sans avoir en vue aucun projet particulier, acheta un terrain à Oxford; et lorsque Ullathorne lui offrit la charge de la paroisse catholique de la ville, il l'accepta avec joie, pensant qu'il pourrait ainsi veiller au bien-être spirituel des étudiants catholiques. Les extrémistes — Manning et Ward en Angleterre, Talbot, à Rome — sentant que la présence de Newman attirerait les catholiques d'une manière irrésistible, s'alarmèrent et engagèrent contre lui une active campagne. Les évêques se réunirent (13 décembre 1864) et votèrent une résolution hostile à la présence d'étudiants catholiques à Oxford, résolution qui, sans leur interdire de fréquenter l'université, le leur déconseillait. Newman se soumit respectueusement, et renonça à son projet. Mais Ullathorne, nature plus généreuse et plus clairvoyante que ses collègues, insista de nouveau auprès de Newman pour qu'il acceptât la charge de la paroisse d'Oxford (août 1865); et Newman, après une année d'hésitation, accepta sous conditions. La Propagande autorisa en décembre 1866, l'établissement d'un Oratoire à Oxford; mais avec la réserve que, si Newman se montrait le moins du monde désireux de s'y établir, il faudrait l'en dissuader *blande suaviterque*. Cette condition devait rester secrète, ou du moins Newman ne devait pas la connaître. Cependant, le secret fut mal gardé à Rome et Ullathorne, ne voyant pas d'autre moyen de sortir d'embarras, avertit Newman (6 avril 1867). « Tout est perdu, s'écria celui-ci. On ne me permet pas d'aller là-bas. » Amèrement déçu et sentant qu'en donnant des instructions secrètes les autorités lui avaient témoigné de la défiance, il résolut de faire sonder par des représentants de son choix, les dispositions de Rome à son endroit. Il apprit ainsi que les autorités romaines étaient si hostiles à l'éducation commune des catholiques et des non-catholiques, qu'elles combattaient tout ce qui pouvait, de près ou de loin, tendre à l'encourager. En conséquence, le 18 août 1867, il résigna entre les mains de l'évêque la charge paroissiale d'Oxford. Le rêve passager d'un second mouvement d'Oxford s'évanouit, et le problème de l'enseignement supérieur pour les laïques resta sans solution. Les idées de Manning sur ce point ne pouvaient conduire, dans les conditions d'alors, à une solution viable, on s'en aperçut bien lorsqu'il essaya de les mettre en pratique dans les années qui suivirent 1870.

7° *La question de l'infaillibilité pontificale.* — L'épisode d'Oxford montrait qu'il s'était groupé en face de Newman un parti puissant, décidé à contrarier toute proposition, tout mouvement, qui pourrait se dire soutenu par lui, et sans grand scrupule sur le choix des moyens. Dans le cas présent, ses adversaires pouvaient mettre en avant les dangers de l'éducation mixte; mais à défaut de ce prétexte, ils auraient trouvé quelque autre raison pour écarter Newman d'Oxford; et non seulement d'Oxford, mais aussi de toute autre position dans laquelle il aurait pu exercer son incomparable influence. C'était là « ce violent parti *ultra*, qui élève ses opinions à la hauteur de dogmes, et qui a surtout à cœur de détruire toute école de pensée qui diffère de lui. » *Apol.*, p. 260.

Les circonstances firent le jeu de ce parti. La papauté était dans une position difficile, exposée aux violences des révolutionnaires italiens. Les catholiques n'en étaient que plus portés à témoigner de leur loyalisme envers le Saint-Siège, et pour les gens dont nous parlons, ce loyalisme prenait la forme d'un chauvinisme ecclésiastique. Cette attitude ne pouvait manquer de s'accentuer encore du fait que l'infaillibilité pontificale allait être bientôt définie; elle devenait une menace pour la paix entre catholiques; elle provoquait l'hostilité des non-catholiques. Newman qui n'était pas moins bon théologien que les gens du parti adverse et qui comprenait beaucoup mieux l'histoire, prévit le danger et prêcha la prudence. La faiblesse de ses adversaires résidait en ceci que, si Manning avait son trône à l'archevêché de Westminster, Newman avait le sien dans le cœur de tous ses compatriotes, sans distinction de croyance.

En effet l'estime du public était revenue tout d'un coup à Newman, à la suite d'un épisode dont l'élément essentiel fut la publication, en 1864, de l'*Apologia*. Chef-d'œuvre, sans doute, de la littérature de controverse, cet ouvrage a pris rang parmi les grandes autobiographies religieuses de tous les temps et de tous les lieux. — Pendant les vingt années qui avaient suivi sa conversion, l'attention publique s'était en somme détournée de Newman. Son éclipse était réelle et Manning exprimait bien ce que ses compatriotes avaient pensé jusque-là, lorsque, ayant lu l'*Apologia*, il prononçait en guise de commentaire ces paroles : « C'est une voix d'outre-tombe. » Aux yeux de l'Angleterre protestante, Newman, plus qu'aucun autre des convertis, avait perpétré la grande trahison et méritait pleinement le sort des traîtres. « Le Dr Newman, imprimait un journaliste, fut jadis un érudit et un gentleman. C'est encore un érudit.. .» Rien ne pouvait être plus éloquent que ces points de suspension! Mais l'occasion de se réhabiliter s'offrit à Newman, sans qu'il l'attendît ni la cherchât; et il

sut être à la hauteur des circonstances. Le numéro de janvier 1864 du *Macmillan's magazine* contenait un compte rendu de l'*Histoire d'Angleterre* de Froude, qui était en cours de publication. L'auteur du compte rendu était Charles Kingsley, un clergyman anglican du parti *Broad Church*, professeur d'histoire moderne à Cambridge, poète et romancier en renom. Il jetait en passant cette stupéfiante affirmation que « l' amour de la vérité cultivée pour elle-même n'avait jamais été considérée comme une vertu par le clergé catholique; » prétendant citer Newman, il lui faisait soutenir « qu'une telle vertu n'était ni utile ni même, au total, souhaitable; que la ruse était l'arme que le ciel a donnée aux saints, pour leur permettre de résister à la force brutale et mâle de ce monde maudit où l'on prend mari et femme. » En réponse à une question, Kingsley donna sa référence, dans les *Sermons on subjects of the day*, n° 20, *Wisdom and innocence* (Sagesse et innocence), et publia dans le *Macmillan's magazine* de février 1864 d'insuffisantes excuses. Newman publia aussitôt en brochure la correspondance échangée (12 février), avec quelques pages de réflexions qui réduisaient à néant les raisonnements du pauvre Kingsley. Si celui-ci avait su le comprendre, les choses en seraient restées là, mais il se figura tout le contraire et, sûr de vaincre, publia une volumineuse brochure portant le titre de *What, then, does Dr Newman mean?* (Que veut donc dire le Dr Newman?) dans laquelle il répétait et amplifiait ses accusations (20 mars). C'était là précisément ce que voulait Newman. Sans tarder, il releva le défi, et riposta d'abord le 21 avril par une brochure intitulée : *Mr Kingsley's mode of disputation* (les procédés de discussion de M. Kinsgley), suivie huit jours après, d'une autre intitulée : *The true mode of meeting Mr. Kinsgley* (la vraie riposte à l'attaque de M. Kingsley). Cette « vraie riposte » consistait pour Newman à « dérouler pour le lecteur, autant que possible, l'histoire de son esprit », à mettre le monde entier dans sa confidence, à faire un récit simple et sans ornement de son évolution religieuse, et à s'assurer ainsi un verdict favorable à la barre de l'opinion publique. Ce récit parut par fractions hebdomadaires du 6 mai au 2 juin; puis après un intervalle de quinze jours, vint l'appendice avec ses fameuses « Trente-neuf taches », qui menait l'ouvrage à une conclusion triomphale. La tension subie par Newman au cours de ces deux mois se mesure à cette citation de son journal : « Au travail vingt-deux heures de suite à mon *Apologia.* » Newman ne prouva jamais son génie d'une façon plus éclatante que par la manière dont il s'empara de l'attention du pays, puis, au lieu d'extorquer à des juges, convaincus contre leur volonté, un verdict rendu de mauvaise grâce, réussit à conquérir leur enthousiaste sympathie en leur révélant toute sa vie et en mettant son cœur à nu. « Un tel « égotisme » est peut-être répugnant », écrivit Herbert Vaughan (plus tard cardinal). Mais cet « égotisme » étalé dans l'Apologie, c'était — ne pouvait-il donc le comprendre? — une manifestation du génie; et lorsqu'on cherche la vérité dans l'ordre religieux, « l'égotisme est la vraie modestie » *G. A.*, p. 384. Jusqu'à quel point le sentiment public se trouva retourné, c'est ce que prouve l'attitude du *Times*. Depuis des années il avait, à peu de chose près, voulu ignorer les œuvres de Newman; mais, lorsqu'après l'*Apologia*, parut un ouvrage consacré à l'*Eirenicon* de Pusey, il en publia un compte rendu moitié aussi long ou presque, que le livre lui-même (*Church occasional papers*, t. II, p. 398-440). Newman avait, en un instant, conquis le cœur du pays, qu'il ne devait plus jamais perdre, et s'était assuré un accueil enthousiaste pour tout ce qu'il écrirait encore. Dans l'atmosphère échauffé des controverses ecclésiastiques de ces jours orageux, ceux qui voulaient plaisanter posaient à chacun la question suivant : « Comment faut-il vous appeler, M ou N? » (Êtes-vous pour Manning ou pour Newman?) « N », répondait sans hésitation l'Angleterre protestante. Parmi les catholiques quelques-uns trouvèrent à redire. Mais celui qu'ils traitaient en suspect — et la situation ne manquait pas d'ironie — était considéré par tout ce qui parlait anglais comme la figure la plus illustre du catholicisme.

Et pourtant le catholicisme anglais faisait entendre, en apparence du moins, deux voix discordantes : celle de Newman s'opposait à celle de Faber (mort en 1863), de W. G. Ward, rédacteur en chef de la *Dublin review*, et de Manning, maintenant archevêque de Westminster; or ces hommes prétendaient, ou du moins donnaient à entendre, qu'ils représentaient la manière de voir du Saint-Siège. Lorsque Pusey écrivit son *Eirenicon*, peu lui importait que Newman fût, ou non, d'accord avec la théologie traditionnelle de l'Église; il tenait pour assuré que les paroles de Ward et de Manning répondaient aux opinions qui dominaient à Rome. Afin d'empêcher que cette idée fausse ne fût partout admise sans conteste, Newman jugea nécessaire, après le succès de son *Apologia*, d'entrer de nouveau en lice. En conséquence, entre le 18 novembre et le 7 décembre 1865, il écrivit sa *Letter to Dr Pusey on his Eirenicon* (Lettre au Dr Pusey sur son *Eirenicon*). *Diff.*, t. II, p. 1-170. Si l'on veut saisir pleinement la portée de cette brochure, il faut d'abord savoir dans quelles circonstances elle fut composée. En 1860, avait paru un ouvrage d'une fâcheuse célébrité, *Essays and reviews*, dû à un groupe de collaborateurs. L'un d'eux y avait écrit un article sur *The national Church* (l'Église nationale) : c'était le Rev. H. B. Wilson, l'un des quatre « tutors » qui avaient voulu faire condamner le tract 90 (*Letters and correspondence*, t. II, p. 330). Certains passages de l'article furent considérés comme inacceptables. Un procès fut intenté contre l'auteur par le Rev. James Fendall; au bout d'un certain temps, il fut fait appel devant le *Privy Council*, qui décida que la plainte n'était pas justifiée. A la suite de ce jugement, Pusey publia une brochure en 1864; dans la préface, il faisait allusion à l'attitude des catholiques envers l'Église d'Angleterre, et à leurs propres divisions. Manning ayant répondu sur le ton de la polémique dans *The workings of the Holy Spirit in the Church of England* (L'action du Saint-Esprit dans l'Église d'Angleterre), 1864, Pusey se décida à regret à lui répondre. Cette réponse adressée à Keble, visait en réalité Manning; elle avait pour titre *An Eirenicon* (1865). Pusey commençait par défendre l'Église d'Angleterre contre l'attaque de Manning; mais, changeant d'idée à moitié chemin, il finissait par un plaidoyer en faveur de la réunion de l'anglicanisme et du catholicisme. Une mise au point réciproque était à ses yeux possible, en partant du principe suivant : le concile de Trente avait « délimité le minimum que l'on devait croire », tandis que les trente-neuf articles avaient eu pour objet de « condamner un maximum, que l'on ne devait pas croire »; Pusey insistait pour qu'un concile général déterminât ce qui n'était pas *de fide*. Tout en discutant la question, il tirait grand parti du nom de Newman, et celui-ci sentit « qu'il avait presque à relever le gant ». Si nous en jugeons d'après l'*Eirenicon*, Pusey craignait de voir Rome et l'Angleterre se séparer de manière croissante, principalement sur deux points : l'infaillibilité du pape, et « tout ce vaste système religieux qui a pour centre la sainte Vierge. » Newman avait pour intention de répondre au défi de Pusey en traitant les deux questions; mais en fait, il borna

son attention à la seconde, insistant sur la différence entre croyance et dévotion dans le cas de la sainte Vierge, et montrant comment la dévotion dépasse souvent la théologie. Mais le trait le plus frappant de la lettre, c'est la tranquille fermeté avec laquelle Newman se sépare des extrémistes, tels que Faber et Ward, dont Pusey avait invoqué le témoignage : « Ce sont tous deux, dit-il, des convertis et plus récents que moi-même. » Et il ajoute : « Voici quelle est en fait la situation : ces hommes sont venus à l'Église, ils ont par là sauvé leur âme, mais ils ne sont en aucun sens les représentants autorisés des catholiques anglais, et ils ne doivent pas être substitués à ceux qui sont vraiment qualifiés pour remplir cet office. » P. 22-23.

Quant à l'infaillibilité, il en réserva l'examen pour une prochaine occasion; mais cette suite ne fut jamais écrite. P. 117. La raison de Newman pour en rester là fut que le P. Ryder « l'avait dispensé d'exécuter son projet relativement à l'infaillibilité par la réfutation concluante qu'il avait publiée en réponse à M. Ward. » P. 17. Ward était devenu en 1863 rédacteur en chef de la *Dublin review*, et avait aussitôt commencé une ardente campagne contre le libéralisme de Montalembert en France et de Döllinger en Allemagne; pourtant il n'avait aucune connaissance approfondie de l'aspect théologique de la question, et faisait preuve de peu de jugement. Le point principal de son programme était l'infaillibilité du pape, qu'il entendait dans un sens excessif, donnant d'ailleurs cette interprétation comme seule légitime pour des catholiques loyaux. Il réunit ses articles sur le sujet en un seul volume publié en 1866 : *The authority of doctrinal decisions* (L'autorité des décisions doctrinales): il dédia le livre à Manning, voulant rendre hommage à la manière dont l'archevêque avait insisté sur le principe suivant : « En matière de vérité religieuse, il n'y a de sécurité que dans une soumission humble et sans réserve à l'Église, sur tous les points qui ont une relation, si lointaine soit-elle, avec la foi et la morale. »

Ainsi Ward avait devancé Newman et lui avait jeté le gant. Le gant fut relevé, non par Newman lui-même, mais par un de ses jeunes disciples, le P. Ignace Ryder, qui écrivit « de son seul et propre mouvement, sans la moindre suggestion de personne, ici ou ailleurs. » Ward, t. II, p. 224. La « réfutation concluante publiée en réponse à M. Ward » parut en brochure sous les titres suivants : *Idealism in theology* 1867), *A letter to W. G. Ward on his « Theory of infallible instruction »* (1868) et *Post-scriptum to a letter*, etc. (1868). Par la suite, en 1890, Ryder résuma la controverse en présentant les points essentiels, sous forme de questions, auxquelles Ward répondait oui et lui-même non. Les voici, réparties en deux groupes, A et B. Celles du groupe A sont celles que Ward maintint, semble-t-il, jusqu'au bout; quant à celles du groupe B, Ward finit par admettre qu'il n'était pas nécessaire d'y répondre affirmativement, bien qu'il n'ait jamais cédé sur l'infaillibilité du *Syllabus*.

A. 1. Le magistère infaillible de l'Église s'étend-il à des matières qui n'appartiennent ni immédiatement (explicitement), ni médiatement (implicitement) au *Depositum fidei?* — 2. L'infaillibilité s'étend-elle plus loin que la foi divine? En d'autres termes ne peut-on exiger un assentiment intérieur absolu qu'en vertu de l'autorité de Dieu révélant? — 3. Toutes les censures mineures : « scandaleuse », « téméraire », etc., attachées par l'Église à telle ou telle proposition, sont-elles d'une justice infaillible? — B. 4. Tous les enseignements directs du pape, en matière doctrinale dans les encycliques ou documents analogues, sont-ils infaillibles? — 5. Tous les décrets directs en matière doctrinale de l'Inquisition et de l'Index, quand ils sont sanctionnés par le pape et publiés par son ordre, sont-ils infaillibles? — 6. Le *Syllabus* est-il infaillible, de telle sorte qu'il rende *ipso facto* infaillibles toutes les condamnations qui y figurent, tous les documents qui y sont cités?

En ce qui concerne le groupe A (points sur lesquels l'entente ne se fit jamais), il faut admettre que Ward avait l'avantage pour ce qui est des censures mineures. C'est, en effet, l'enseignement commun des théologiens que ces censures sont infaillibles, dans le sens même où elles sont appliquées aux propositions condamnées. Mais, sur les deux premiers points, entre l'affirmation de Ward et la négation de Ryder, il n'y avait pas dans la pratique de différence bien sensible. Tous deux admettaient que l'infaillibilité s'étendait aux « faits dogmatiques »; mais, tandis que Ward ne voulait point que ces faits appartinssent, même implicitement, au *Depositum* et les faisait relever de la *fides ecclesiastica*, Ryder les comprenait dans le *Depositum* qu'il regardait, non comme « une collection de vérités découpées et desséchées , mais comme « un corps de doctrines, vastes, ertiles, variées, embrassant non seulement des propositions avec leur contenu logique, mais des principes et des idées dont l'Église, par la vertu du Saint-Esprit qui réside en elle, peut bien reconnaître les réalisations concrètes — autrement dit, les faits dogmatiques. »

Fait singulier, Manning qui, en 1890, donna tort à Newman pour avoir approuvé les idées du P. Ryder sur les censures mineures (seul point où celui-ci fût dans l'erreur), oublia que vingt ans plus tôt il avait reproché à Newman d'avoir adopté *en bloc* les principes de son disciple (comparer dans le *Manning* de Purcell, t. II, les pp. 349 et 320). En fait Newman — il le dit à Pusey et à Walker (voir le *Newman* de Ward, t. II, p. 224, 228-229) — était d'accord « en substance » avec la thèse de Ryder; elle exprimait pour lui « ce que les hommes d'opinion modérée parmi nous admettent aujourd'hui ». On eut généralement, semble-t-il, l'impression que Ryder avait été le porte-parole de Newman. Manning le crut certainement (Purcell, *Manning*, p. 320, n. 1). Il n'en était rien; mais, en se disant d'accord avec les principes exposés dans les brochures de Ryder, Newman leur conférait aux yeux de l'opinion une importance qu'elles n'auraient pas eue autrement. Lui-même, il avait déjà défini, de manière parfaitement claire, sa propre position, *Apol.*, p. 245 sq., et ne pensait pas qu'il y eût lieu d'entrer en lice avec Ward. Pour son compte personnel, il avait toujours accepté la doctrine de l'infaillibilité pontificale (Ward, *Newman*, t. II, p. 101) « non comme un dogme, mais comme une opinion théologique, en d'autres termes, non comme une certitude mais, comme une probabilité », *ibid.*, t. II, p. 236 ; mais « la question des limites et du siège de l'infaillibilité lui avait toujours paru sans grand intérêt », *ibid.*, t. II, p. 234 ; et bien que l'Église, à son avis, eût le pouvoir de définir la doctrine, il pensait qu'elle ne le ferait jamais. *Ibid.*, t. II, p. 221. Son principal grief contre Ward n'était pas que celui-ci professât des opinions extrêmes, mais qu'il affirmât avec insistance qu'elles devaient faire obligatoirement partie de la foi de tout catholique. Il lui en voulait de cette certitude intransigeante, et le lui dit dans une lettre importante, où il écrivait : « J'ai considéré dans le passé, et considère encore à présent, les différences d'opinions théologiques qui nous séparent, comme sans importance en elles-mêmes; c'est-à-dire qu'elles vous permettent, à vous aussi bien qu'à moi-même, d'accepter en son entier l'enseignement théologique de l'Église, le mot enseignement étant pris dans son sens le plus large; mais d'autre

part, il est une chose en vous que j'ai considérée dans le passé, et considère encore à présent, comme un symptôme grave et même redoutable : c'est que ces différences insignifiantes, permises, inévitables, ne soient pas, à vous entendre, insignifiantes, mais du plus grand poids. » Ward, *Newman*, t. II, p. 232. Il accusait encore Ward de créer une Église dans l'Église, comme jadis les novateurs à l'intérieur du catholicisme et comme aujourd'hui, en dehors du catholicisme, les « évangéliques » de l'Église établie. *Ibid.*, p. 233. A l'encontre de cette « humeur farouche et intolérante qui méprise et même foule aux pieds le menu peuple du Christ » (*Diff.*, t. II, p. 339), il adoptait le surnom que lui donnait Ward et proclamait nécessaire « un sage et aimable minimisme » qui s'abstînt d'imposer ce que n'avait pas imposé l'Église.

Graduellement le centre de la controverse se déplaça et l'on en vint à considérer, comme la principale question en jeu, la fonction de la *Schola theologorum* par rapport aux déclarations pontificales. Ward, dès le début, avait insisté sur deux points : la fréquence des définitions infaillibles (*The Church's doctrinal authority*, p. 510), et l'intelligibilité pour le commun des hommes de telles définitions, même sans interprétation théologique. *W. G. Ward and the catholic revival*, p. 249, 251, et Ward, *Newman*, t. II, p. 230, 231. Dans sa brochure *De infallibilitatis extensione* (1869), il réduisait autant dire à rien les fonctions de la *Schola theologorum*. Newman, au contraire, en soulignait l'importance; elle était, disait-il, chargée « d'interpréter la théologie positive », à laquelle se rattachent toutes les définitions officielles des papes, Ward, *Newman*, t. II, p. 231 ; ainsi, en un sens, elle exerce une action restrictive sur toutes les décisions futures, en remplissant les fonctions d'interprète quant aux décisions antérieures.

Quand le concile du Vatican devint imminent, Newman craignit que les extrémistes n'eussent la victoire et, pour cette unique raison, il souhaita que le concile laissât en suspens la question de l'infaillibilité, Ward, *Newman*, t. II, p. 289; ce qu'il redoutait, « c'était une définition discutable, et non la définition en elle-même ». *W. G. Ward and the catholic revival*, p. 244; cf. Ward, *Newman*, t. II, p. 295. On s'explique donc qu'il ait pu dire dans sa *Lettre au duc de Norfolk*, *Diff.*, t. II, p. 193 : « Quant à moi, je n'ai pas dit que la définition vint mal à propos; Dieu seul sait le temps qui convient. » Le pape l'avait fait prier « de venir à Rome et de participer à la préparation du concile ; » il refusa, Ward, *Newman*, t. II, p. 241 ; de même lorsqu'il fut sollicité par plusieurs évêques d'aller à Rome avec eux, en qualité de théologien, il n'agréa pas leur requête. Il avait le plus vif désir de ne pas se trouver mêlé ouvertement aux discussions qui, de plus en plus, faisaient rage; mais par suite d'un incident fâcheux, il fut entraîné dans le tourbillon de la controverse. Comme il est assez naturel, dans les premiers mois de 1870, les conjectures allaient bon train sur les termes probables de la définition, et les journaux « accrédités » donnaient à entendre que ces termes satisferaient les exigences outrancières des extrémistes. Attristé et découragé par ces prophéties, Newman écrivit à Ullathorne le 28 janvier, une lettre qui renfermait les paroles devenues historiques : « une faction agressive et insolente. » Cette lettre, Ward, *Newman*, t. II, p. 287-289 portait la mention « personnelle »; mais le texte en tomba entre les mains du correspondant romain du *Standard*, et ce journal en publia quelques extraits, mais en les défigurant. D'après lui, Newman avait « stigmatisé les promoteurs de l'infaillibilité pontificale en les traitant de faction insolente et aggressive. » Un moment, les esprits s'émurent; mais il est bien certain que l'on avait mal compris les paroles de Newman. Elles s'appliquaient, comme il l'explique lui-même, « non pas à ce grand corps d'évêques qui sont, dit-on, favorables à une définition de la doctrine, ni à aucun ordre de société ecclésiastique en dehors du concile », mais « à un groupe dont les membres sont dans l'Église, de rangs et d'états différents. » *Ibid.*, t. II, p. 291. Au cours de ces mois, il redoutait surtout de voir les choses aller trop vite à Rome, *ibid.*, t. II, p. 295-299, lettre très importante; mais, il en avait la confiance, « si l'on aboutissait à un vote affirmatif ce serait sous une forme si atténuée, qu'en pratique elle ne voudrait rien dire, ou pas grand'chose. » *Ibid.*, t. II, p. 299; cf. p. 285. « Une puissance plus grande que celle d'aucun homme ou d'aucun groupe, il en était assuré, amènerait le concile malgré lui à déterminer la vérité catholique et apostolique; ce que les Pères en viendraient à proclamer d'une seule voix serait la parole de Dieu. » Purcell, *Manning*, t. II, p. 350. L'événement justifia ces prédictions; l'infaillibilité fut définie comme étant de foi; mais dans des termes tels que même le parti modéré ne pouvait, après mûre réflexion, les trouver excessifs; on y insistait, comme l'avait souhaité Newman sur les *auxilia quæ divina suppeditabat Providentia*. « J'ai vu hier le texte de la définition, écrivait-il à un ami, et j'en aime la modération... à supposer toutefois qu'une telle définition fût nécessaire. » Ward, *Newman*, t. II, p. 307.

8° *Après le concile du Vatican.* — Assez souvent l'expérience confirme le proverbe : « La roue du temps apporte la revanche. » Rarement elle l'amena aussi vite que dans le cas de Newman. — Il vaut mieux, parfois, oublier le passé; mais le sage ne saurait négliger l'avenir. Newman avait prévu que le concile du Vatican aurait certains inconvénients d'ordre politique; avant qu'il fût longtemps ses prévisions se réalisèrent bientôt. Le *Kulturkampf* aurait pu avoir en Angleterre une contre-partie (d'ailleurs atténuée), si Newman n'avait été le plus grand controversiste de son temps, un controversiste dont la parole pénétrait partout. Le concile du Vatican, cela n'est pas douteux, avait fait naître un malaise dans le pays; il suffisait d'une étincelle pour allumer l'incendie, et l'incendiaire se présenta en la personne de Gladstone, le grand homme d'État libéral, qui venait à peine d'abandonner le poste de premier ministre. La bête noire de Gladstone était ce qu'il appelait le *vaticanisme* (c'est-à-dire la concentration de la puissance ecclésiastique au Vatican). Sous l'influence de Lord Acton, lui-même poussé par Döllinger et les mécontents d'Allemagne, ce spectre envahissait de plus en plus son horizon intellectuel. Dans le Vaticanisme, il voyait une menace pour la stabilité des gouvernements européens, et le penchant de Manning pour l'exagération tendait à faire prendre corps à ce spectre. Gladstone avait déposé, en février 1873, un projet de loi sur une grave question du jour, celle de l'enseignement en Irlande, mais il n'essayait même pas d'y aborder de front les difficultés que soulève le problème de l'école interconfessionnelle. Or, les évêques irlandais n'avaient rien voulu savoir de ce projet; il en conçut un vif dépit. Battu à la Chambre des communes par une faible majorité, il se retira; mais, Disraëli refusant de former un nouveau gouvernement, Gladstone reprit le pouvoir. La patience n'était pas sa vertu dominante et la colère l'aveugla. A l'en croire, il avait « sur la question de l'enseignement offert de se montrer fort large, et son offre avait été repoussée insolemment et comme à plaisir. » Dès lors, ajoutait-il, « chaque fois que notre chemin croisera celui de l'ultramontanisme, nous ne le jugerons que sur sa valeur propre. Sera-t-il blanc ou noir

à nos yeux, c'est une question qu'il est à peine besoin de poser. » (Lettre à Lord Acton, 18 nov. 1873.) Peu après il quittait de nouveau le pouvoir. C'étaient les évêques irlandais qui avaient contribué à le discréditer, lui et son ministère; et il prétendait, pour expliquer leur conduite, qu'ils avaient agi d'après les ordres de Rome. Dans cette hypothèse, la chute du gouvernement libéral était le premier triomphe du Vaticanisme, et le présage de ce qui viendrait ensuite. Dans un article publié par la *Contemporary review* (octobre 1874), Gladstone employa des termes injurieux. On lui représenta qu'il avait eu tort. Il se mit alors, à son tour, à faire des représentations à ses adversaires. Ces représentations prirent la forme d'une brochure intitulée: *The Vatican decrees in their bearing on civil Allegiance* (Les décrets du Vatican et leur portée quant au devoir civique). La thèse en était la suivante : le catholicisme, tel que l'a défini le concile du Vatican, est incompatible avec le loyalisme vis-à-vis du pouvoir civil; il est impossible qu'un bon catholique soit un Anglais loyal. Les exagérations des extrémistes et les malentendus de Gladstone combinés avaient réussi dans leur triste besogne : la brochure se vendit par dizaines de mille, et en moins de deux mois, on en avait imprimé cent cinquante mille exemplaires. Dans ces conditions, il eût été imprudent de traiter par le mépris une attaque de cette envergure. Manning entra en campagne avec ardeur, rendit à Gladstone coup pour coup. Newman hésitait. Mais Gladstone, avait dit d'un ouvrage récent de Manning, *Cæsarism and ultramontanism*, qu'il « donnait le vrai sens des déclarations papales et des décrets du Vatican, tels que les comprennent les ecclésiastiques les mieux informés »; et Newman sentit que s'il gardait le silence, l'extravagance passerait pour l'orthodoxie catholique. Ce qui le décida, ce fut qu'il pouvait, en semblant prendre Gladstone à partie, répondre à Manning sans manquer aux convenances, et porter le coup de grâce aux extrémistes. Sa *Letter to the Duke of Norfolk* (Lettre au duc de Norfolk) a donc une double signification. Elle établit d'abord et principalement que le catholicisme est compatible avec le loyalisme civique : Gladstone s'avoua vaincu sur ce point, et la question n'a plus jamais été soulevée depuis. La réponse de Newman était assez décisive pour clore la discussion. D'autre part, Newman disait en quoi il se séparait de Manning: sur ce point, il avait tous les catholiques derrière lui; mais à Rome régnait un certain malaise, aggravé par des informations reçues d'Angleterre. Le cardinal Franchi, de la Propagande, écrivit à Manning pour lui demander ce qu'il y avait lieu de faire; et Manning donna douze raisons pour que rien ne fût fait publiquement. A nouveau pressé d'agir, Franchi envoya à Ullathorne une liste de onze propositions qui avaient fourni matière à objection; mais rien de sérieux n'était en jeu, et les choses en restèrent là.

En écrivant l'*Apologia*, Newman avait mis en œuvre le principe qu'il proclamait lui-même, à savoir que dans la recherche de la vérité religieuse, l' « égotisme est la vraie modestie »; il avait suivi pas à pas son propre développement, et mis à nu, comme sous le scalpel d'un chirurgien, les motifs qui avaient fini par l'amener à l'Église. Et certes, il était de toute importance que, sur le moment, il se justifiât; mais cette justification même entraînait, en vue d'une fin plus générale, l'examen d'un problème plus vaste. Il avait senti toute sa vie que l'assentiment donné par la foi supposait une philosophie, en prenant ce terme dans un sens que, philosophes et historiens avaient dans une large mesure négligé, ou volontairement ignoré. Si l'assentiment donné par la foi est rationnel, et si la religion est faite pour tous les hommes, il s'ensuit que tous les hommes doivent être capables de justifier leur assentiment, et cela selon la raison, même s'ils sont incapables de s'exprimer d'une manière adéquate. Ainsi les théologiens avaient traité fort longuement des preuves de l'existence de Dieu, mais le commun des croyants ne connaissait pas ces preuves classiques, et peut-être serait incapable d'en saisir le sens; comment donc pourrait-il justifier sa foi en raison? C'était là un problème, non de logique abstraite, mais de logique concrète, personnelle, individuelle: Newman en avait fait pressentir la solution dans ses *University sermons*. Il le reprit vers 1860; et après dix années d'un travail plusieurs fois interrompu ou suspendu, il livra au public le résultat de ses mûres réflexions, sous la forme d'un livre intitulé *Grammar of assent* (Grammaire de l'assentiment) (1870). On s'est complètement mépris sur la portée de cet important ouvrage; c'est sur lui qu'on a fait reposer, dans une large mesure, la légende du « modernisme » de Newman; nous avons donc cru bien faire de l'examiner en détail dans la seconde partie de cet article, à laquelle nous renvoyons le lecteur.

Après la publication de la *Grammar of assent*, Newman employa la plus grande partie de son temps à divers travaux de mise au point; il prépara l'édition d'ensemble de ses œuvres, qui commença en 1869 par les *Parochial sermons* et se termina en 1883 par la *Via media ;* il mit ses papiers en ordre pour la postérité, et écrivit l'*Autobiographical memoir* que l'on trouve dans les *Letters and correspondence* de Miss Mozley. Mais il accomplit aussi une certaine quantité de travail nouveau, dont on trouvera plus loin le détail. Ce travail avait trait surtout aux Pères; Newman revenait ainsi à ses premières amours. La partie la plus significative n'en est pas la mieux connue, car il faut aller la chercher dans la réédition des conférences d'Oxford sur le *Prophetical office*, dont elle forme la préface (*V. M.*, t. I, p. XV-XCIV). Nous nous bornons à la mentionner ici, de peur qu'elle ne passe inaperçue.

9° *Les honneurs suprêmes.* — Manning avait grand peur de voir « le vieil esprit anglican d'Oxford, patristique et littéraire, transplanté dans l'Église catholique » par l'action de Newman. Purcell, *Manning*, t. II, p. 323. Or les années suivantes se chargeraient d'ajouter à ces paroles un commentaire inattendu. En 1877, *Trinity College*, le collège où Newman avait vécu comme étudiant, le choisit comme « fellow » honoraire, lui faisant ainsi « un grand compliment, le plus grand peut-être, écrit-il, que j'aie jamais reçu »; et en 1879, il était élevé à la dignité de cardinal par Léon XIII, à qui le duc de Norfolk et Lord Ripon avaient exprimé le désir unanime des catholiques anglais.

Vu les circonstances, vu la manière dont il était conféré, c'était là un honneur unique dans les temps modernes, et Léon XIII, parlant de Newman, l'appelait « il mio cardinale », montrant ainsi combien il se réjouissait de ce qu'il avait fait. Aux yeux de tous les Anglais, le pape avait voulu, non pas tant reconnaître les mérites personnels de Newman, qu'honorer un grand Anglais; et dans cette mesure le pays tout entier, sans distinction de croyance, participait à cet honneur. Rome ne pouvait rien faire qui dissipât aussi complètement le brouillard des préjugés et des malentendus qu'avaient amoncelé les siècles écoulés depuis le schisme. Quant à Newman, « le ciel, disait-il, s'était éclairé pour lui pour toujours. » Les principes pour lesquels il avait sans cesse combattu, quelque jugement que l'on portât sur lui, il les voyait enfin reconnus; il pouvait compter sur le grand arbitre qu'est le temps, pour en assurer la victoire finale. Dans son discours en réponse au

Biglietto (Ward, t. II, p. 459-462), il expliqua, avec la dignité et la simplicité qui lui étaient éminemment propres, quel avait été le *leit-motiv* de sa vie, et révéla ce qu'il y avait en lui de plus profond. C'était là, comme l'écrivit Pusey, « le vieux John-Henry Newman qui disait la vérité en toute franchise, sans blesser un seul cœur. » La vie de l'homme, disait-il, était un combat sur la terre; il avait eu pour sa part à lutter contre le libéralisme dans la religion, c'est-à-dire contre la théorie qu'il n'y a pas de vérité positive en religion, et contre la conclusion qui s'ensuit, à savoir que la religion est une affaire d'opinion personnelle, qu'elle est non objective, mais subjective, non une révélation, mais un sentiment ou un goût. La société, jadis chrétienne, ne l'était plus aujourd'hui. Telle était la grande « apostasie » du siècle, contre laquelle il avait élevé la voix. Mais dans le passé déjà, le caractère chrétien de la société avait été en péril de mort; il n'y avait donc pas lieu de perdre confiance : « L'Église n'a jamais rien d'autre à faire que de s'acquitter de son propre office, dans la confiance et dans la paix; elle n'a qu'à demeurer elle-même et à regarder Dieu accomplir son œuvre de salut. » Lorsque Newman revint de son voyage à Rome, *Punch* lui souhaita la bienvenue sur le ton badin qui convenait à un journal humoristique, mais ses paroles n'en étaient pas moins significatives : « Très vénérable cardinal Newman, votre Éminence a bien gagné son chapeau rouge. C'est vous — et le pape doit vous en remercier — qui avez amené à Rome ceux des convertis anglais qui savent penser. Tout homme réfléchi, si l'un des dogmes que vous professez lui paraît absurde, se demandera naturellement laquelle des deux choses est la plus probable : que vous accordiez créance à une absurdité, ou que lui-même soit un âne. » Ces phrases donnent la note qui convient; car c'est à Newman, plus qu'à aucun autre homme ou groupe d'hommes qu'est due la renaissance intellectuelle du catholicisme en Angleterre, comme aussi l'estime qu'il s'est acquise auprès des Anglais.

Manning à Westminster, Newman à Edgbaston, tous deux cardinaux — l'Église n'avait-elle pas ainsi marqué de son sceau la maxime sur laquelle insistait Newman, *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* Newman ne devait plus écrire beaucoup. Les quelques années qui lui restèrent à vivre, après que les controverses du milieu du siècle eurent atteint leur terme, furent comme l'été de la Saint-Martin d'une vie orageuse. Ce furent des années où peu à peu, doucement, sa figure s'effaça du monde pour s'enfoncer dans l'invisible. Sa longue et généreuse vie prit fin le 11 août 1890. Partout où l'on parle anglais, les hommes sentirent « qu'ils venaient de perdre quelque chose, qu'une étoile lumineuse venait de s'éteindre, qu'un signal avait disparu, que le siècle s'était appauvri, qu'une grâce lui avait été retirée. » Un homme qui tenait dans leur estime une place absolument unique, venait de passer *ex umbris et imaginibus in veritatem.*

II. Œuvres et doctrines. — Newman fut un écrivain extrêmement fécond. Philosophie religieuse, questions proprement théologiques, histoire de l'Église, patristique, problèmes d'actualité, il est intervenu dans ces domaines si divers avec une incontestable maîtrise. Le caractère un peu dispersé de cette production rend difficile, néanmoins, une présentation d'ensemble de ses idées en matière de théologie et de philosophie, et l'on a mis un peu de hâte, en divers milieux, à abriter sous son nom des théories générales auxquelles il n'avait peut-être pas songé. L'étude suivante vise à donner un aperçu aussi objectif que possible de la production littéraire de ce fécond et génial écrivain. Elle fournira une énumération aussi complète que possible des écrits de Newman, en relevant, à l'occasion, les points de vue nouveaux que fait apparaître un examen plus attentif de quelques détails.

Cette analyse comprend tout naturellement deux parties : les œuvres de la période anglicane, et celles de la période catholique (col. 371); un paragraphe spécial sera consacré à la *Grammaire de l'assentiment*, à cause de son importance particulière (col. 385).

I. Les œuvres de la période anglicane. — Nous bornerons ici notre attention, à ceux des écrits anglicans de Newman, qu'il crut assez importants pour les faire réimprimer par la suite, et qui figurent dans l'édition d'ensemble de ses œuvres (Longmans, Londres, 1868-1881). Dans l'avertissement placé en tête des *Essays critical and historical* (1871), et de nouveau dans la préface de la *Via media* (1877), Newman nous dit les raisons pour lesquelles il croit devoir rééditer tant de pages hostiles au catholicisme. Un auteur ne peut détruire ce qu'il a jadis fait paraître; il peut craindre qu'on ne publie après sa mort certains de ses ouvrages, afin de soutenir une cause qu'il a lui-même répudiée depuis. Pour prévenir un tel danger, Newman ne voyait qu'un moyen : c'était de rééditer lui-même le texte primitif, « en y ajoutant des notes, pour expliquer en quoi ce texte avait cessé de satisfaire son jugement. » Ces « additions », malgré leur titre modeste, ont souvent la plus grande valeur, tant pour l'apologiste catholique que pour le biographe de Newman.

1° *Parochial and plain sermons* (Sermons paroissiaux et simples sermons) 8 volumes. — Les volumes 1 à 6 furent publiés de 1834 à 1842 sous le titre de *Parochial sermons* (Sermons paroissiaux); les volumes 7 et 8 représentent la part de Newman dans une collection intitulée *Plain sermons, by contributors to the Tracts for the times* (Simples sermons, par des collaborateurs aux « Tracts pour le temps présent »). L'ensemble fut réédité en 1868 par un clergyman anglican, Copeland, qui avait été le vicaire de Newman à l'église Sainte-Marie d'Oxford. En moins de six mois, on vendit plus de trois mille cinq cents exemplaires du premier volume.

Ces sermons occupent une place unique dans l'histoire de la prédication. Ils avaient été lus par un homme qui ne levait jamais les yeux de son manuscrit, et dont la voix, bien qu'elle charmât par sa douceur et sa clarté, était d'une force au-dessous de la moyenne; ils étaient aussi dépourvus de rhétorique, qu'il est possible à un monologue de l'être. Et cependant ils prennent rang parmi les sermons qui ont au cours des temps exercé le plus d'influence. Leur effet sur l'auditoire a souvent été décrit par des témoins. Church leur attribue (*Oxford movement*, p. 129) une influence encore plus grande que celle des *Tracts for the times.* Le lecteur d'aujourd'hui fera bien d'en retenir les dates (*Sermons on subjects of the day*, p. 411-417) car ils ont souvent une réelle importance biographique. Ces sermons ne sont pas des œuvres de controverse; ils ne portent pas, en général, sur les doctrines dont les tractariens se faisaient les défenseurs. Le parti « évangélique » n'y est jamais nommément désigné; mais de temps à autre, il y est pris indirectement à partie pour le caractère subjectif de sa religion.

Les doctrines suivantes sont à noter. 1. Dans le cas d'un péché commis avec pleine délibération, le prédicateur ne faisait aucune distinction entre ce qui est véniel et ce qui est mortel. 2. Il ne croyait pas que l'âme des justes atteindrait à la vision béatifique avant le jugement dernier. 3. Il ne reconnaissait pour les péchés commis après le baptême, aucune absolution garantie (comme dans le sacrement de pénitence).

2° *Sermons on subjects of the day* (Sermons sur des sujets actuels) — Première édition, 1843; réédités par Copeland en 1869. Les dates des différents sermons s'échelonnent de 1831 à 1843 (cf. p. 417-418.)

Ils présentent le même caractère que les *Parochial and plain sermons*, mais en les publiant Newman y introduisit çà et là quelques mots, quelques phrases, qu'il n'avait pas jugés convenables pour la prédication orale, et qui nous en disent plus long « sur ses opinions intimes et personnelles » (p. XIII). Les sermons XXI à XXIV méritent une attention particulière. Ils furent prêchés quatre dimanches de suite (du 28 novembre au 18 décembre 1841) après que Newman eût été, entre juillet et novembre, frappé de ces trois « coups » qui le « brisèrent » *Apol.*, p. 139. Voir ci-dessus, col. 335. Ils constituaient une tentative pour résoudre les difficultés où se débattaient ses amis et lui-même. Il ne parla naturellement que de celles qui étaient connues du public, et ne dit rien des monophysites ou des semi-ariens. Les difficultés en question portaient sur trois points : les attaques contre les tractariens, par lesquelles se manifestait le caractère protestant de l'Église d'Angleterre ; le projet d'établir à Jérusalem un évêché mixte anglican et luthérien à la fois; enfin la position apparemment schismatique de l'Église d'Angleterre, position que Wiseman avait tenu à marquer dans la *Dublin review*. « Je ne saurais nier, disait tristement Newman, que les notes extérieures de l'Église, après nous avoir déjà quittés en partie dans le passé, ne soient en train de nous quitter plus encore dans le présent; et cela est un terrible jugement; » et il exhortait ses auditeurs à se rabattre sur les « notes intérieures », ou « témoignages intimes », qu'ils trouvaient dans leur expérience personnelle — n'avaient-ils pas reçu la grâce par le canal de l'Église anglicane? — et dans la vie des saints personnages de cette Église. Comme il le raconta plus tard dans l'*Apologia* (p. 157), ses amis furent peinés et désemparés, lorsqu'ils le virent faire sienne une telle argumentation : « Je semblais à leurs yeux, dit-il, tourner en dérision mes principes de jadis; » au lieu de prouver objectivement la catholicité de l'Église d'Angleterre, « je voulais maintenant qu'on en cherchât la preuve dans la contemplation de soi-même, à la manière des méthodistes, ce qui répugnait à ma nature et contredisait mes déclarations passées. » Aux yeux de Newman, l'Église anglicane par la manière dont elle se comportait en pratique dans un grand nombre de cas, était en train de perdre sa qualité d'Église; mais, comme rien ne permettait de dire à quel moment elle la perdrait tout à fait, on pouvait trouver dans les « notes intérieures » une preuve providentielle qu'elle n'y était pas encore parvenue. Une telle argumentation présentait des dangers, contre lesquels il devait plus tard prémunir ses auditeurs dans ses conférences sur les *Difficulties of Anglicans* (Les difficultés des anglicans), p. 88. Pour expliquer et justifier la position schismatique de l'Église d'Angleterre, il l'avait mise en parallèle avec les dix tribus d'Israël. Bien que celles-ci, dit-il, « fussent schismatiques, et pis encore, Dieu dans sa miséricorde les considérait toujours comme faisant partie de son peuple, » de sorte « que les grands prophètes Élie et Élisée leur furent envoyés... sans qu'il fût spécifié qu'elles devaient faire retour à la lignée de David... » *Apol.*, p. 154.

3° *Sermons preached before the university of Oxford* (Sermons prêchés devant l'université d'Oxford). — Première édition 1843, seconde édition 1844; troisième édition, avec une préface et des notes, 1872, souvent réimprimée depuis. Traduction française par l'abbé Deferrière, *Discours sur la théorie de la croyance religieuse, prononcés devant l'université d'Oxford*, Paris, 1850.

Sur les quinze sermons que contient ce volume, neuf furent prêchés entre 1826 et 1832, et six de 1839 à 1843. Cinq des neuf premiers appartiennent à la seule année 1832. En 1860, au moment où Newman se proposait d'écrire sur les preuves de la religion qui sont accessibles à tous, ignorants ou savants, il expliqua en passant, dans un manuscrit encore inédit, ce qu'il avait voulu faire en composant ces sermons : « Si la religion, écrivait-il, est fondée en raison, et si elle est destinée à tous les hommes, tout individu, quel qu'il soit, doit pouvoir aboutir à une conviction rationnelle... Dès l'année 1832, ajoutait-il, j'ai commencé à prêcher là-dessus dans la chaire de l'université d'Oxford. »

On peut se faire une idée de l'erreur qu'il combattait en 1832, d'après le passage suivant, tiré des premières éditions de la *Church of the Fathers* (l'Église des Pères) Londres, 1900, p. 275 : Saint Antoine, le premier ermite, dit en substance Newman, pensait, contrairement à une opinion qui est, dans un âge comme le nôtre, élevée à la hauteur d'un dogme, qu'un homme est fort capable de raisonner sans pouvoir expliquer par des mots comment il raisonne, et même sans remarquer le fait qu'il raisonne. C'est se tromper que d'imaginer qu'un paysan n'a point de raisons de croire parce qu'il ne peut exprimer ses raisons. — Voici le passage en anglais, car il est d'importance et ne semble pas avoir été remarqué : *He* (*St. Antony*) *considered, contrariwise to present notions, that the consciousness of being rational was no necessary condition of being rational. I mean, it is the present opinion, that no one can be acting according to reason, unless he reflects upon himself and recognises his own rationality. A peasant who cannot tell why he believes, is supposed to have no reason for believing. This is worth noticing for it is parallel to many other dogmas into which a civilised age will be sure to fall.* — Diverses raisons tendaient à encourager ces « idées aujourd'hui reçues ». D'abord on se laissait facilement aller à confondre, raisonnement et discussion; et puis on avait l'habitude d'affirmer, sur un ton déclamatoire, que tout chrétien doit décider par lui-même de ce qu'il doit croire, en étudiant l'Écriture sainte personnellement et sans guide (cf. *V. M.*, t. I, p. 142); enfin on était encore sous l'influence de la philosophie de Locke, et de cette école dite *Evidential school*, pour qui la foi était uniquement une conclusion tirée des *évidences*, c'est-à-dire des preuves purement historiques.

Aux yeux de Newman, Locke « ne laissait qu'à quelques hommes instruits la possibilité et le privilège de la foi » (*Development*, p. 328). Quant à l'*Evidential school*, elle avait été ainsi baptisée par Mark Pattison dans ses *Tendencies of religious Thought in England, 1688-1750* (Tendances de la pensée religieuse en Angleterre de 1688 à 1750), dans *Essays and reviews*, 1860, puis dans *Essays of Mark Pattison*, vol. 2. C'est, nous dit-il, « l'école de Lardner, Paley, et Whately. » Le terme qu'il lui applique peut tromper jusqu'à un certain point, car il ne désigne pas une école à proprement parler, un parti reconnu comme tel; il n'en est pas moins fort heureux; la relation qu'il exprime, entre la foi et la raison, s'accorde bien avec « cette froide doctrine arminienne, premier stade du libéralisme » qui, nous dit Newman, « caractérisait dans sa jeunesse les anglicans dits ' high and dry ' (hauts et secs), et les ecclésiastiques du collège d'Oriel à Oxford. » *M.*, t. I, p. 111.

Les deux citations qui suivent montreront quel était l'objet des premières attaques de Newman en 1832. « Whately était un vrai disciple de l'*Evidential school*. La foi était pour lui la conclusion tirée de

prémisses historiques. » (Schaff, *Encyc. of religious Knowledge*, cité dans le *Oxford english dictionary* au mot *evidential*, pour en illustrer l'emploi). « Après tout ce qui est dit de la foi dans le Nouveau Testament..., si elle n'est à tout prendre qu'une croyance reposant sur des preuves, ou une espèce de conclusion tirée d'un raisonnement, une résolution faisant suite à un calcul, le texte inspiré n'est pas au niveau de l'intelligence d'un lecteur ignorant, il est mal adapté à son degré d'instruction. » (Newman, *Univ. serm.*, p. 179). Le lecteur saisira toute l'ironie de ces dernières paroles, s'il se rappelle le grand principe protestant, que tout homme interprète la Bible par lui-même et pour lui-même.

On peut résumer comme suit l'enseignement des *University Sermons* sur les rapports entre la foi et la raison, ces rapports étant étudiés non dans l'abstrait, mais dans le concret, et tels qu'on les rencontre chez le plus grand nombre des croyants : Si la foi du commun des hommes doit être considérée comme rationnelle, il faut prouver : 1° que ces hommes peuvent raisonner; 2° qu'ils possèdent la matière sur laquelle peut s'exercer leur raisonnement. Le premier point suppose une distinction entre raisonnement implicite et raisonnement explicite :

Tous les hommes raisonnent..., mais il s'en faut que tous réfléchissent sur leurs propres raisonnements, et plus encore qu'ils réfléchissent d'une manière juste et exacte, «qui fasse honneur à leur propre pensée. » *Univ. serm.*, p. 258-259. D'autre part, « l'expérience de la vie le prouve abondamment, sur des questions pratiques, et lorsque leur esprit s'éveille vraiment, la plupart des hommes ne raisonnent pas mal. » *Ibid.*, p. 211. Leur argumentation est faible et pleine d'inexactitudes dans la pensée et dans l'expression, cependant ils finissent par arriver à une conclusion légitimement tirée des principes dont ils partent. Quant au deuxième point, on peut se demander où le commun des hommes trouve la matière sur laquelle raisonner, dans le domaine de la religion révélée? Ils la trouveront principalement dans ces vérités de la religion naturelle, que leur conscience leur enseignera, s'ils prêtent habituellement l'oreille à ses avertissements. Si Dieu nous parle par la voix de la conscience, voilà une probabilité antécédente pour qu'il nous accorde une révélation. Il existe donc une présomption, une probabilité *a priori*, en faveur d'une révélation proprement dite, qui s'harmonise avec les vérités déjà connues grâce à la conscience, et vient s'ajouter à elles. Ainsi les preuves, qui donnent à la croyance de la plupart des chrétiens un fondement rationnel, ont surtout le caractère de présomptions. Voilà, semblet-il, qui s'accorde bien avec les louanges que répand à profusion l'Écriture sur ceux qui sont dsiposés à croire.

De telles présomptions, naturellement, ne suffisent pas par elles-mêmes; mais pour ceux qui en subissent l'effet, c'est-à-dire ceux qui « sont déjà familiarisés avec les vérités de la religion naturelle, l'existence actuelle du christianisme est à elle seule un témoignage suffisant; si l'on envisage en même temps les principes qui animent le christianisme, les personnes qui le pratiquent, les effets qu'il produit, (c'est-à-dire les notes de l'Église et les conclusions vraisemblables que l'on peut en tirer), tout cela porte clairement la marque d'une ordonnance divine, tout comme le monde visible nous atteste par lui-même qu'il vient de Dieu. » *Ibid.*, p. 66. Les mots entre parenthèses, furent ajoutés en note en 1871. Cela vaut la peine d'être signalé, car ils sont de Newman catholique; or, les preuves de la révélation accessibles, à un homme ordinaire, sont beaucoup plus fortes pour les catholiques que pour les protestants. Ces derniers ne peuvent, en somme, considérer comme un témoignage prophétique, la promesse faite par le Christ que son Église ne saurait faillir; cette preuve est au contraire chez les catholiques familière même aux enfants, et dans bien des pays non catholiques elle agit d'autant plus sur l'imagination, que le catholicisme se rajeunit alors que le protestantisme tombe en ruines.

Si l'on veut se faire une idée des sens différents que prend le mot de « raison » dans les *University sermons*, on fera bien de lire avec soin la préface de la troisième édition, écrite par Newman lui-même. Sur les « dispositions favorables à la foi » produites par la conscience, lorsqu'on a l'habitude de l'écouter, on fera bien d'étudier le cinquième des sermons catholiques intitulés : *Sermons on various occasions* (ci-dessous, col. 376). On y trouvera formulées sous forme de propositions les idées qui imprègnent les *University sermons*. Non seulement la conscience éveille en nous le sens du péché, mais encore, grâce à elle, l'homme se rend compte qu'il a besoin d'une délivrance, et d'une connaissance de la volonté de Dieu plus claire que celle qu'il acquiert par lui-même. Tout ce qui précède constitue pour Newman ce qu'il appelle la « religion naturelle ». Sa conception de la religion naturelle dépasse de beaucoup la théologie naturelle en faveur à la même époque en Angleterre, laquelle se bornait à tirer de l'univers visible des preuves de la sagesse et de la bonté du Créateur. L'article de W. G. Ward dans la *Dublin review*, intitulé *Explicit and implicit Thought* (La pensée explicite et implicite), (dans *The philosophy of Theism*, t. II, p. 215-243) constitue une précieuse introduction à l'étude des *University sermons;* non seulement il parcourt le même terrain que ces sermons, mais encore il révèle comment ils étaient compris par un contemporain. Remarquer aussi la comparaison que fait cet auteur entre les *Sermons universitaires* de Newman et le célèbre ouvrage du P. Kleutgen *La philosophie scolastique*. Ward insiste sur la ressemblance « frappante » de pensée qu'il découvre « entre ces deux grands penseurs, dont le développement philosophique a été si entièrement différent ». *Ibid.*, p. 222.

On peut remarquer que dans ces sermons le mot *evidences* ne s'applique pratiquement qu'aux preuves historiques de l'origine miraculeuse du christianisme. C'est bien dans ce sens que l'a toujours entendu le lecteur anglais. Mais ce terme a beaucoup embarrassé les traducteurs français.

Plusieurs des idées simplement indiquées ici par Newman seront reprises et développées dans la *Grammaire de l'assentiment*, voir col. 385.

4° *An essay on the development of christian doctrine* (Essai sur le développement de la doctrine chrétienne). Première édition, 1845; deuxième, 1846; troisième (souvent réimprimée) 1878. Trois traductions françaises : par L. Boyeldieu d'Auvigny, Paris, 1847; par J. Gondon, Paris, 1848; par H. Bremond (partielle), Paris, 1905. Une traduction allemande par J. A. M. Brühl, Schaffhouse 1846; une autre plus récente par Th. Hæcker, Munich, 1922. Newman remania la troisième édition, et en modifia par endroits le texte; mais ses corrections furent faites de telle sorte que le livre ne perdît en rien son caractère primitif. Il ne devait pas cesser d'exprimer ce que l'auteur avait pensé au moment où il l'avait composé. Dans son exemplaire personnel de cette édition, Newman écrivit ce qui suit : « Ce livre est l'ouvrage philosophique d'un écrivain qui n'était pas catholique, et qui n'avait pas la prétention d'être théologien, ouvrage destiné à des lecteurs qui eux non plus, n'étaient pas catholiques. » Nous croyons donc nous conformer aux désirs de l'auteur lui-même en faisant figurer l'*Essay on development* parmi les

œuvres *non catholiques antérieures à sa conversion.* Nous nous abstiendrons autant que possible de répéter ici ce qui a été déjà dit dans le présent dictionnaire, t. IV, col. 1630 sq.

Lorsqu'il parle de développement de la doctrine, Newman, il est à peine besoin d'y insister, n'entend pas dire que le *Depositum fidei* légué à l'Église par les Apôtres, s'est accru au cours des temps ou qu'il a changé de sens. Cf. *Diff.*, t. I, p. 394-395; t. II, p. 32; *Essay*, t. I, p. 288; *Idea of Univers*, p. 223, 441. Au début de sa vie anglicane, l'objection qu'adressait Newman à l'Église catholique, c'est qu'elle avait ajouté aux vérités de foi. Mais cette objection, il finit par le reconnaître, ne reposait sur aucun fait; et il put alors d'un cœur tranquille se soumettre à l'Église. Comment il finit par en arriver là, c'est ce qu'il nous a expliqué dans *Diff.*, t. I, p. 394-395.

A peine eut-il commencé à lire les Pères, qu'il aperçut dans les premiers siècles de l'Église, la doctrine en train de se développer, et cela « suivant certaines lois, comme tout ce qui vient de Dieu. » Par la suite — citons ses propres paroles — « au cours de mes lectures, une vérité se fit jour graduellement dans mon esprit, mais d'une manière si insensible que je ne puis retracer pas à pas le travail qui s'opérait en moi. Cette vérité, c'est que les décrets des conciles les plus récents, décrets que les anglicans qualifient de corruptions romaines, étaient tout simplement des applications de cette même loi qui gouvernait la doctrine dans l'histoire des premiers temps de l'Église. »

On voit cette idée se manifester pour la première fois chez lui, bien qu'il y passe outre tout aussitôt, dans un dialogue écrit en 1836, *Home thoughts abroad* (Pensées de chez nous écrites à l'étranger) réimprimé dans *Discussions and arguments*, sous le titre de *How to accomplish it ?* (Comment y parvenir ?). L'un des interlocuteurs y soutient que le projet d'une *Via media* anglicane est chimérique, et se hasarde jusqu'à suggérer que les soi-disant corruptions romaines pourraient n'être après tout qu'un développement; il s'en produirait inévitablement un semblable dans « un anglicanisme devenu réalité, si jamais une telle chose était possible » (p. 19). Dans l'*Apologia*, p. 197, Newman nous dit aussi qu'il avait de bonne heure reconnu le principe du développement. Il l'avait introduit dans son *Histoire des ariens*, écrite en 1832, et ne l'avait plus jamais perdu de vue dans ses spéculations. A la fin de 1842, il commença à la creuser, et au mois de février de l'année suivante, prêcha son sermon devant l'université d'Oxford sur *The theory of developments in religious doctrine* (La théorie du développement dans la doctrine religieuse).

Il prit comme texte les paroles suivantes de l'Écriture : *Maria autem conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo*, Luc., II, 19, « Marie symbolise pour nous, disait Newman, non seulement la foi des ignorants, mais aussi celle des docteurs de l'Église, qui doivent rechercher, et peser, et définir. » *Univ. serm.*, p. 313. Ceux à qui l'histoire du mouvement d'Oxford est familière, se rappelleront aussitôt Hampden et ses partisans, en lisant le passage où se définit le but du sermon. Il est dirigé contre ceux « qui déprécient les formules doctrinales, et en particulier celles qui ont trait à la Sainte-Trinité et à l'Incarnation; tendance particulièrement répandue de notre temps. » (P. 319). Les formules auxquelles le prédicateur pensait étaient sans doute les définitions des quatre premiers conciles généraux, et les « symboles », en y comprenant le symbole de saint Athanase.

La portée de ce sermon est évidemment limitée, si on le compare à l'*Essay on development.* Il se borne à envisager ce que l'*Essay* appelle des « développements métaphysiques », c'est-à-dire « ceux qui consistent simplement à analyser une idée, afin d'arriver en fin de compte à en faire exactement et complètement le tour. » *Dev.*, p. 52. La fin du sermon n'a rien à voir avec la théorie du développement. Il y avait deux objections formulées contre les symboles et les définitions. La première était qu'ils dépassaient la lettre de l'Écriture; c'est à quoi répondait la théorie du développement. La seconde tranche la racine de toute connaissance du « Surnaturel » et substitue à celle-ci, au premier stage l'émotion, le sens religieux, pour aboutir finalement à l'agnosticisme pur et simple. Elle nie, en effet, qu'il y ait une commune mesure entre les vérités surnaturelles d'une part, et de l'autre les idées et les images d'ordre humain, à l'aide desquelles les formules doctrinales tentent de les exprimer. Cette objection, d'ailleurs, s'applique à la sainte Écriture. Newman y répond en admettant le caractère analogique ou « économique » de la connaissance que nous fournit la révélation; mais il insiste en même temps sur son absolue vérité, encore que cette vérité nous parvienne d'une manière proportionnée à notre condition, tant que nous voyons *per speciem, in ænigmate.* Cette vérité absolue il faut l'affirmer, parce que cette connaissance vient de Dieu. — Newman n'a rien trouvé à modifier dans cette partie du sermon, quand il le réimprima en 1870, sauf en un point de détail qu'il avait soulevé par manière d'illustration, à savoir le caractère « substantiel » de la connaissance que nous fournissent les sens. Il ne revint pas sur l'ensemble de ce sujet quand il composa l'*Essai sur le développement*, parce qu'il n'avait rien à faire avec le développement. Le lecteur peut comparer ce qui est dit dans le sermon avec les passages sur le « langage économique » dans *Saint Athanase*, t. II, p. 31-35 et « sur la Sainte-Trinité dans l'unité ». *Ibid.*, p. 15 sq.

Arrivons-en maintenant à l'*Essai* lui-même. Nous n'avons pas à répéter ici, ce qui a déjà été dit à l'article DOGME du présent dictionnaire, et nous nous bornerons à examiner une seule question : qu'était-ce exactement pour Newman que le *Depositum fidei* ou, pour employer un terme plus vague et moins technique, que l'héritage de vérités religieuses légué par les apôtres à l'Église? Nous ne pourrons, dans notre réponse, nous en tenir uniquement à la lettre de l'*Essay;* d'autres écrits de Newman, sans être consacrés principalement au « développement de la doctrine », nous permettront de tirer quelques déductions; aussi bien, dans les lignes qui suivent, ne nous hasarderons-nous pas à prononcer définitivement.

Dans son *Prophetical office of the Church* (première édition 1837, réimprimé dans *V. M.*, t. I), Newman met en regard deux sortes de traditions, toutes deux également apostoliques par leur origine, mais différentes par la manière dont elles se sont transmises. Il donne à la première le nom de « tradition épiscopale », à la seconde celui de « tradition prophétique ». La première est représentée par le symbole qui figure dans la liturgie du baptême (*V. M.*, t. I, p. 218). Celui-ci est « une collection d'articles précis, mis à part dès le début, transmis de main en main, répétés et confessés au baptême, confiés par chaque évêque à son successeur, imposés à l'attention de chaque chrétien, et qui, par conséquent, exigent et obtiennent que l'on en fournisse une explication adéquate. On les accepte en vertu de ce qu'on peut justement appeler, s'il faut un nom, la tradition épiscopale. En outre, l'Écriture elle-même définit dans ses grandes lignes et sanctionne cette confession de foi, qu'elle appelle « Hypotypose », c'est-à-dire « esquisse des vérités » (*forma sanctorum verborum,*

II Tim., I, 13) et nous trouvons semblable confirmation dans les écrits des Pères, par exemple dans quelques-uns des passages cités dans la dernière conférence. (Newman avait entre autres cité Irénée, *Cont. hæres.*, I, X, et Tertullien, *De vel. virg.*, I.) Mais en dehors de ces preuves écrites, nous observerons qu'une tradition, formulée et transmise de mains en mains, d'une manière aussi officielle et sous une forme aussi arrêtée, est de la même nature qu'un document écrit. Pour une raison semblable, les rites et les cérémonies sont aussi quelque chose de plus qu'une simple tradition orale. D'autre part, à côté de ce qui précède, il y a ce qu'on peut appeler la tradition prophétique. Les prophètes et les docteurs sont les interprètes de la révélation; ils en développent, ils en définissent les mystères, ils en éclairent les documents, ils en harmonisent le contenu, ils font l'application de ses promesses. Leur enseignement est un vaste système, qui ne saurait tenir en quelques phrases, ni se résumer sous forme de code ou de traité; il consiste en un certain corps de vérités, irrégulier dans sa forme à cause de sa profusion et de son exubérance, et qui environne l'Église comme une atmosphère. A certaines époques, cet enseignement se lie tellement à la tradition épiscopale qu'on ne l'en peut séparer que par la pensée, alors qu'en d'autres temps il se perd en légendes et en fables. Il est en partie écrit, en partie traditionnel, en partie interprétation, en partie supplément de l'Écriture, en partie conservé en des expressions intellectuelles, en partie caché dans l'esprit et le caractère des chrétiens. Cet enseignement est en partie répandu çà et là, « dans les lieux cachés et sur le toit des maisons », dans les liturgies, dans les ouvrages de controverse, dans des fragments obscurs, dans des sermons, dans des préjugés populaires, dans des coutumes locales. J'appelle cela, la tradition prophétique, existant primordialement dans le sein de l'Église (cf. *Apol.*, p. 112), et qui est enseignée, dans la mesure où la Providence l'a jugé convenable, dans les écrits d'hommes éminents. « Gardez ce qui est commis à votre charge », telle est l'injonction de Paul à Timothée, et cela pour la raison que, par son étendue et son caractère indéterminé, cette tradition est spécialement exposée à la corruption, si l'Église manque de vigilance.

Newman a fait passer cette description de la tradition prophétique de son premier travail dans le *Development*, c. II, section intitulée : *An infallible developping authority to be expected* (qu'on peut s'attendre à trouver dans le christianisme une autorité infaillible qui développe).

Un peu plus loin, Newman dit que la tradition prophétique est « ce que saint Paul appelle la pensée du Saint-Esprit (τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, Rom., IX, 27), la pensée et les principes qui sont comme la respiration de l'Église, la manière dont, habituellement et inconsciemment, elle envisage les choses... plutôt qu'une collection de dogmes, arrêtée et systématique. » *V. M.*, t. I, p. 249-251.

Deux remarques trouvent ici leur place : 1° La tradition prophétique est chose bien trop subtile, bien trop difficile à saisir, pour qu'elle puisse se transmettre entièrement par des écrits ou par la parole. On ne peut se l'assimiler qu'en vivant dans un milieu qui en soit pénétré. 2° Elle n'est pas particulière à l'Église. On en retrouve l'équivalent dans des groupes sociaux de toute nature, dans les grands, tels qu'une nation ou un État, dans les petits, tels qu'une université ou un ordre religieux. Elle en est ce qu'on peut appeler le génie, l'esprit, la vie même; chose à la fois insaisissable et bien réelle, qui se définit mal, mais qui se reconnaît sans peine. Grâce à elle, les membres du groupe conforment à un même modèle, dans des limites parfois très larges et parfois très étroites, leur manière d'agir et de penser.

Newman nous dit que : « Si l'Église manque de vigilance, la tradition prophétique est particulièrement sujette à corruption. » Pour cette raison même, il est probable *a priori* que l'Église possède une autorité infaillible et qui se développe graduellement; c'est ce que nous dit Newman dans son *Essay*, lorsqu'il y introduit la notion de tradition prophétique, tirée du sermon dont nous avons parlé. Mais la question a une autre face. Dans la pratique, on s'aperçoit que l'esprit ou le génie d'une institution est une force nettement conservatrice. Elle a comme un instinct qui lui permet de maintenir sa personnalité au milieu du changement de tout ce qui l'environne, de s'approprier, de s'assimiler ce qui s'harmonise avec sa propre vie, et d'éliminer sans retard ce qui la menace. Rappelons un passage des *University sermons*, où Newman insiste sur le point que voici : les grands groupements humains, raisonnant collectivement, bien que sans en avoir conscience, tirent des principes dont ils partent des conclusions exactes. En voici un exemple frappant : « Lorsque les croyances religieuses ont le temps et l'espace nécessaires pour se développer librement, elles restent d'accord avec elles-mêmes. Tel est le cas du christianisme primitif, du système médiéval, ou du calvinisme; et pourtant cette continuité réside dans la multitude, elle est due à l'esprit des foules, inculte et peu propre à raisonner. » *Univ. serm.*, p. 211.

Pour cette raison et pour d'autres semblables, qui s'appuient sur la nature même de l'esprit humain, on pourra toujours présumer ceci : à toutes les périodes de l'ère chrétienne, chaque génération a transmis à la suivante ce que Newman appelle la tradition prophétique, substantiellement dans le même état où elle l'avait reçue de la génération précédente. On peut légitimement appliquer cette présomption, même dans le cas où l'on croit apercevoir des changements survenus au cours des siècles, et qui de prime abord ont l'air de nouveautés, car si l'on connaissait le passé à fond, et si l'on en pénétrait l'esprit — chose bien difficile — on s'apercevrait finalement que ces soi-disant nouveautés n'en sont pas; le plus probable *a priori*, c'est qu'elles ont été déduites de la foi primitive, qu'elles en sont l'application ou le développement. L'histoire confirme cette hypothèse, car les changements en question ne ressemblent en rien aux innovations des réformateurs protestants, ils n'ont rien du vin nouveau versé dans de vieilles outres; ils ont respecté le type original, le caractère de la relig'on. C'est ce que l'on démontre à l'aide des « sept no...s » qui distinguent de la corruption, le développement véritable. On en trouvera l'explication dans un précédent volume de ce dictionnaire (t. IV, col. 1632 sq.). On en relève non seulement la présence dans l'Église catholique, mais aussi l'absence dans les différentes formes de protestantisme qui étaient familières à Newman, et c'est ce qui fait comprendre toute l'importance qu'elles avaient à ses yeux. Prenons la seconde note, « continuité dans les principes »; neuf exemples en sont fournis. Choisissons le troisième. « La foi, qui est un acte de l'esprit, ouvre la voie aux recherches, aux comparaisons, aux déductions, en un mot, à la science religieuse, qu'elle se subordonne : tel est le principe de la théologie. » *Dev.*, p. 325. Revenons maintenant au *Sermon on development :* nous y trouverons un chaleureux éloge de la science théologique (p. 314-318) qui se termine par cette forte conclusion : « Voici donc la marque de l'hérésie : ses dogmes ne portent aucune fruit; elle n'a pas de théologie... Otez ce qui demeure encore en elle de théologie catholique, que reste-t-il? Des

polémiques, des explications, des protestations. Faute d'un terrain où s'exercer, elle se tourne vers la critique biblique, ou vers la philosophie des « preuves ». Les formules s'achèvent en elles-mêmes, sans se développer, parce qu'elles ne sont que des mots. Elles sont stériles, parce qu'elles sont mortes. » Il en va de même pour les huit autres exemples de la « continuité dans les principes »; chacun d'entre eux a été dès le début et reste encore aujourd'hui un caractère distinctif du christianisme catholique. Remarquons-le en passant, si l'on a mal interprété les *University sermons*, on a aussi mal compris, et pour les mêmes raisons, ce que nous dit Newman sur le second principe. C'est le principe de la suprématie de la foi, d'après lequel « la croyance au christianisme est moralement supérieure à l'incroyance; la foi, bien qu'elle soit un acte intellectuel, est morale dans son origine; ... quant aux raisons de croire, elles ne sont pas en général explicitement perçues, et n'ont besoin que d'être faiblement reconnues par l'esprit qui en subit l'influence, etc... » Les critiques de Newman lui ont prêté des idées qui n'étaient pas les siennes. Nous n'avons pas a répéter ici ce qui a été dit plus haut au sujet des *Sermons*. Retenons seulement ceci : d'après Newman, l'Église a toujours admis que la foi, bien qu'elle fût un acte intellectuel, était à la portée d'hommes sans instruction. On ne prescrit pas aux enfants du catéchisme, avant qu'ils fassent un acte de foi, de chercher la vérité dans l'Écriture, ou d'étudier sans parti pris les preuves de la religion naturelle ou révélée. En un mot, lorsque Newman parle du « principe de la foi », il ne parle pas du « principe de la théologie ».

Il nous reste à dire un mot d'une autre question : dans quelle mesure doit-on s'attendre à ce que les décisions doctrinales de l'Église s'appuient sur des témoignages historiques? Newman nous a suffisamment fixés sur ses idées à ce sujet dans l'*Essay* (c. III), lorsqu'il y parle de l'ensemble des témoignages, et aussi lorsqu'il fait allusion à la « tradition prophétique »; celle-ci ne saurait jamais, du fait même de sa nature, être complètement enregistrée dans des documents morts, si complets qu'ils puissent être. Dans sa *Letter to the Duke of Norfolk* (voir plus bas), Newman eut à s'occuper des savants distingués qui avaient rejeté la définition du concile du Vatican pour des raisons d'ordre historique, et fut amené à faire connaître sa manière de voir d'une manière plus directe. C'est Döllinger, sans aucun doute, qu'il avait surtout en vue : « Je n'élèverai jamais la voix contre ces hommes érudits et distingués... Qu'ils nous aient quittés, c'est un événement tragique, et pour eux, et pour nous-mêmes... Je crois qu'ils ont eu entièrement tort dans ce qu'ils ont fait et dans ce qu'ils font; et de plus, je suis aussi peu d'accord avec leur conception de l'histoire qu'avec leurs actions... Ils me semblent attendre de l'histoire plus qu'elle ne peut fournir; ils ont trop peu de confiance dans les promesses divines et dans la Providence, qui guide et détermine les déclarations des papes et des conciles... Pour ma part, j'avoue tout simplement que, dans aucun cas, des témoignages historiques ne suffisent à prouver sans doute possible une doctrine de l'Église; mais aussi que dans aucun cas ils ne suffisent à prouver le contraire. Les témoignages historiques, invoqués comme preuve des doctrines catholiques, vont plus ou moins loin, suivant les cas; souvent ils suffisent presque à eux seuls; parfois ils n'ont qu'une valeur d'indication; parfois aussi il y a simplement absence de témoignages contraires; et même il se peut que les témoignages historiques semblent contredire la doctrine en jeu, et il faut alors expliquer le désaccord. Mais, dans tous les cas, il reste une marge où peut s'exercer la foi que nous accordons à la parole de l'Église. Croire aux dogmes de l'Église, uniquement parce qu'on les établit en raisonnant sur des preuves historiques, c'est à peine être catholique. Le vrai catholique a foi dans l'Église, lorsqu'elle fait un usage dogmatique de l'histoire; mais elle utilise aussi d'autres sources d'information, l'Écriture, la tradition, le « sens ecclésiastique » ou φρόνημα, et un pouvoir subtil de déduction, qui est, dans son origine, un don de Dieu. » *Diff.*, t. II, p. 311-313.

5° *Two essays on miracles* (Deux essais sur les miracles). — 1. *The miracles of Scripture compared with those reported elsewhere as regards their nature, credibility, and evidence* (Les miracles de l'Écriture comparés avec ceux qui sont rapportés ailleurs, en ce qui concerne la nature, la crédibilité, et les preuves). Article écrit en 1825-1826 pour l'*Encyclopedia metropolitana*, où il faisait suite à un autre article de Newman sur *Apollonius de Tyane* (réimprimé dans *Historical sketches*, t. I) et commençait par ces mots : « La vie d'Apollonius nous a amenés à un sujet, dont il nous faut maintenant poursuivre l'étude dans toute son étendue, en comparant les miracles de l'Écriture avec ceux dont nous trouvons ailleurs le récit, etc... »

Newman avait principalement pour but d'établir que les miracles de l'Écriture étaient *a priori* croyables, en arguant de leur caractère et de leur objet. Il relève le défi de Hume. « Puisque la Divinité, nous dit celui-ci, se découvre à nous par ses œuvres, nous n'avons aucun motif rationnel pour lui prêter des attributs ou des actions qui ne s'accordent pas avec ce que nous révèlent ses œuvres. » P. 16. Cette objection, réplique Newman, n'est valable que si l'on admet que Dieu se découvre à nous uniquement dans l'univers physique; mais elle s'évanouit du moment où l'on admet l'univers moral, car on y trouve bien des choses qui rendent une révélation probable, et une révélation ne peut se manifester que par le miracle. L'objection de Hume, pour qui les miracles sont improbables *a priori*, se trouve ainsi écartée; il n'y a plus qu'à peser des témoignages; or ceux-ci, dans le cas des miracles chrétiens, ont assez de poids pour ne laisser place à aucun doute. Le P. Pesch adopte la manière de voir de Newman et cite sa réponse à Hume, dans son *Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten*, *Theolog. Zeitfrag.*, n. 5, Fribourg-en-B., 1908.

2. *The miracles of ecclesiastical history compared with those of Scripture, as regards their nature, credibility and evidence* (Les miracles de l'histoire ecclésiastique comparés avec ceux de l'Écriture, en ce qui concerne la nature, la crédibilité et les preuves). Essai écrit en 1842-1843, comme préface d'une traduction partielle de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury.

L'objet de cet essai se trouve décrit en détail au premier chapitre de l'*Apologia*, auquel nous renvoyons le lecteur. Newman y écarte d'abord l'argument qui veut rendre les miracles improbables *a priori;* puis il examine les témoignages relatifs à neuf des miracles les plus fameux, parmi ceux que rapporte l'histoire des premiers siècles de l'Église. Certains critiques, de ceux-là pour qui « les miracles ne peuvent arriver », ont pris prétexte de cet ouvrage pour porter de folles accusations de crédulité contre la mémoire de Newman. Celui-ci ne partage pas leurs idées préconçues, mais se guide d'après les preuves historiques. Si les témoignages, sans être concluants, semblent indiquer nettement qu'il s'est passé un événement miraculeux, il penche à croire plutôt qu'à ne pas croire, sans toutefois prétendre qu'il y ait certitude. Cet essai est, dans une certaine mesure, la rétractation du précédent, où Newman tendait à jeter le discré-

dit sur les miracles narrés par les Pères, sous prétexte qu'ils étaient à la fois futiles et sans dignité.

6° *The arians of the fourth Century* (Les ariens du quatrième siècle). Ouvrage achevé avant la fin de 1832, publié seulement à la fin de 1833; la seconde édition, réimpression exacte de la première, fut publiée par un clergyman écossais, G. H. Forbes, en 1854. Newman publia en 1878 une troisième édition, souvent réimprimée.

Nous emprunterons à la préface mise par Forbes en tête de la seconde édition quelques mots qui fixeront pour nous les traits principaux de cet ouvrage : « L'auteur nous présente un tableau saisissant des caractères, jette une vive lumière sur les motifs des événements des IIIe et IVe siècles, et défend de main de maître l'orthodoxie de la grande école des théologiens alexandrins; tout cela, on peut l'espérer, agira à la manière d'un antidote contre bien des choses que l'on écrit aujourd'hui pour jeter le discrédit sur les premiers âges de l'Église. » Newman adopta une manière de voir toute nouvelle à cette époque : les origines de l'arianisme se trouvaient, selon lui, à Antioche et non pas à Alexandrie; la philosophie qui l'inspirait était plutôt aristotélicienne que platonicienne. La troisième édition et les suivantes furent enrichies d'appendices, empruntés d'ordinaire à d'autres écrits du même auteur, mais postérieurs en date; tel est celui qui a pour titre : *The early doctrine of the Divine Genesis* (La doctrine primitive de la génération divine). Abstraction faite du sujet, l'ouvrage de Newman présente encore un autre intérêt; il nous éclaire sur les opinions que professait l'auteur lorsqu'il l'écrivit, aussi bien en théologie qu'en philosophie.

7° *The Church of the Fathers* (l'Église des Pères). Série d'esquisses biographiques et historiques. — Ces esquisses parurent d'abord dans le *British Magazine* (1833-1836); mais elles ne furent publiées que sous la rubrique « Correspondance ». Le rédacteur en chef les y reléguait, sous prétexte « qu'il n'était pas responsable » des opinions de ses correspondants; dans ce cas particulier, il ne voulait pas qu'on lui fît endosser les louanges que Newman prodiguait au christianisme primitif, par opposition au christianisme moderne. En 1840, ces esquisses furent réunies en un seul volume. Si l'on en croit des témoignages contemporains, elles contribuèrent puissamment à répandre les idées des tractariens. En 1857, parut une édition catholique (aujourd'hui comprise dans le t. II des *Historical sketches*). On en retrancha de longs passages d'un caractère polémique, dont quatre chapitres tout entiers qui ne « présentaient pas d'intérêt pour des lecteurs catholiques. » Les quatre chapitres omis furent plus tard réimprimés au t. I des *Historical sketches*, sous le titre de *Primitive christianity* (Le christianisme primitif). Si l'on veut étudier le mouvement « tractarien » on aura évidemment avantage à se reporter à l'édition de 1840, qui a été réimprimée en 1900 (Londres, John Lane.)

8° *Lectures on the doctrine of justification* (Conférences sur le dogme de la justification), dont Döllinger déclare que « c'est le plus beau chef-d'œuvre théologique que l'Angleterre ait produite depuis cent ans. » 1re édit., 1838; 2e, 1840; 3e, 1874, souvent réimprimé depuis.

L'importance historique de ce volume lui vient de ce qu'il est une déclaration du chef des tractariens contre la doctrine de la justification par la foi seule, doctrine que le parti « évangélique » d'alors regardait comme l'essence de l'Évangile. Ceux qui faisaient étalage de cette doctrine s'habituaient à être regardés comme des fanatiques ou des enthousiastes, ce qui ne les troublait guère. Ce n'était là, pensaient-ils, que le témoignage du monde contre leur spiritualité supérieure. Ici, au contraire, on leur reprochait de rabaisser le niveau de l'Évangile en emprisonnant l'homme en lui-même, en lui enseignant à analyser sans cesse ses sentiments et ses émotions, au lieu de regarder au delà de lui-même vers Dieu et le Christ. La 13e conférence, *La prédication de l'Évangile*, mérite une attention particulière, à cause des protestations qu'elle élève contre le subjectivisme religieux, l'esprit de contemplation de soi-même introduit par Luther. En réimprimant ces conférences, Newman, catholique, y trouva relativement peu à corriger. Elles furent analysées dans les *Annali delle scienze religiose*, publiées à Rome, Ire sér., t. VIII, p. 312. Elles semblent aussi avoir vivement attiré l'attention des catholiques des États-Unis, par la rupture dont elles témoignaient avec ce qui était alors la doctrine centrale du protestantisme. Cf. Mgr Kenrick, *The catholic doctrine of justification*, Philadelphie, 1841 ; et *An inquiry into the merits of the reformed doctrine of imputation*, New-York, 1843, par Vanbrugh Livingstone, un converti. Ceci soit dit pour leur importance historique. Les questions théologiques agitées par l'auteur, dans l'intention de montrer l'accord substantiel entre catholiques et protestants des diverses écoles (à l'exception, bien entendu du parti extrême ici visé), soulèveraient divers problèmes qui ont perdu aujourd'hui de leur importance et qu'il n'est pas nécessaire d'examiner.

9° *The Via media of the Anglican Church, illustrated in lectures and tracts, with preface and notes*, 2 vol., 1877. — Le t. I est la 3e édition, souvent réimprimée, des *Lectures on the prophetical office of the Church viewed relatively to Romanism and popular Protestantism* (Conférences sur la fonction prophétique de l'Église, envisagée par rapport à l'Église romaine et au protestantisme populaire), 1re édit., 1837, 2e édit., 1838.

Ces conférences étaient une tentative de préciser, du point de vue déjà décrit de la *Via media*, la théorie de la fonction enseignante de l'Église. « Une moitié au moins du volume, à mon avis, est consacrée à une défense plus ou moins pertinente des principes et des doctrines catholiques. » Préface de l'édition de 1877, p. XIX : Ce qu'il peut y avoir d'anticatholique est discuté dans près de 140 notes et dans la préface. Cette préface elle-même qui a les dimensions d'un petit traité sera étudiée parmi les œuvres catholiques. Inutile de recommander davantage les notes à qui veut étudier Newman. Faisons remarquer en passant qu'il est difficile d'imaginer, à la lecture, que leur auteur critique sa pensée primitive, son ancien moi, tant il y met de détachement et tant paraît large l'abîme qui sépare Newman catholique, de Newman anglican sur les points discutés.

Pour ce qui est du t. II, nous nous limiterons à un simple énuméré des documents qui y sont réimprimés :

1. *Suggestions on behalf of the Church Missionary Society*, 1830; l'auteur souhaitait que cette société fût placée sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique.

2. *Via media*, réimpression de deux tracts (38 et 40) de 1834, portant ce titre, où l'idéal tractarien est exposé en forme de dialogue. Noter qu'à ce moment Newman ne trouvait rien à blâmer dans les réformateurs anglais.

3. *Restoration of suffragan bishops*, 1834, intéressant à cause des vues exprimées sur les rapports de l'Église et de l'État.

4. *On the mode of conducting the controversy with Rome* (Sur la manière de mener la controverse avec Rome), réimpression du tract 71 de 1836. — Noter au moins cette idée : Il ne faut pas juger l'Église romaine exclusivement sur les documents officiels,

mais sur sa façon actuelle d'agir; par exemple la Profession de foi de Pie IV ne dit rien des souffrances du purgatoire. Par ailleurs, à la suite de Wake, Newman fait grand état de la différence entre Bossuet et Crasset sur la question de la dévotion à la sainte Vierge.

5. *Letter to a magazine on behalf of Dr Pusey's tract on H. Baptism and of other tracts for the times* (Lettre à une revue au sujet d'un tract de Pusey sur le baptême et au sujet d'autres tracts). Lettre écrite en 1837 et publiée la même année comme tract 82.

6. *Letter addressed to the Margaret professor of Divinity on Mr Hurrel Froude's Statements concerning the real Presence, and other matters theological and ecclesiastical* (Lettre à un professeur de théologie sur les assertions de M. Hurrel Froude relatives à la présence réelle, et sur d'autres questions théologiques et ecclésiastiques), 1838. Dans l'*Apol.*, p. 73, Newman parle de cette brochure comme « d'une tentative pour fonder sur une base intellectuelle le dogme de la présence réelle. L'idée essentielle est d'accord avec ce à quoi j'ai si longtemps tenu : la négation de l'existence réelle de l'espace qui ne serait qu'une forme subjective de notre esprit. »

7. *Remarks on certain passages of the thirty nine articles, being n. 90 of the tracts for the times* (Remarques sur certains passages des 39 articles = tract n. 90), 1841. Newman, tant dans l'*Apol.*, que dans *V. M.*, t. II, a défendu l'exégèse qu'il y avait donnée de la confession de foi de l'Église établie. Mais dans une édition postérieure de la *Via media* (1883) il écrit, en parlant de l'interprétation fournie de l'art. 31 (sur les messes) : « Le tract dans l'ensemble peut se défendre mais non cette partie. » Il reconnaît que l'article 31 est bien une attaque directe contre la doctrine catholique. L'examen attentif des théologiens anglicans, y compris les *non-jurors* et le Dr Pusey, montre leur opposition absolue à la doctrine de l'Église catholique sur le caractère sacrificiel de la messe.

8. *Documents relatifs au tract 90.* — *a*) Lettre de quatre *Tutors* de collège au rédacteur des Tracts. Ce rédacteur, on le savait, était Newman; la lettre ouvrait la campagne contre le tract 90. — *b*) Réponse de Newman. — *c*) Condamnation formelle du tract signée par le vice-chancelier de l'université. — *d*) Lettre de Newman à ce dernier reconnaissant qu'il est l'auteur du tract. — Les deux premiers documents sont du 8 mars 1841; les deux derniers du 16 mars.

9. *Lettre au Dr Jelf*, en réponse à la lettre des quatre *Tutors*, montrant que ceux-ci ont mal compris le sens et le but du tract 90. Le tract avait été publié le 27 février. C'était bien peu de huit jours pour l'examen impartial d'un travail aussi complexe; et même les seize jours qui s'étaient écoulés entre l'apparition et la condamnation ne permettaient pas un jugement suffisamment fondé. Sans doute aucun de ceux qui avaient condamné le tract, n'aurait pu subir un examen sur son contenu. La *Lettre au Dr Jelf* parut le jour même de la condamnation; on savait bien qu'elle était sous presse, mais le conseil qui condamna le tract, ne voulut pas attendre la défense de l'auteur.

10. *Lettre à l'évêque d'Oxford* à l'occasion du tract 90, datée du 21 mars 1841 et écrite à la demande instante de l'évêque.

11. *Rétractation d'énoncés anticatholiques.* Article emprunté à l'avertissement de l'*Essai sur le développement*, où était incluse une rétractation publiée en 1843 de quelques violentes attaques contre Rome. En faisant usage de cette rétractation, comme document historique, on notera que plusieurs assertions n'ont pas été retirées ici, qui se trouvent dans les deux lettres à Jelf et à l'évêque d'Oxford.

10° *Essays critical and historical* (Essais critiques et historiques), deux volumes, 1re édit., 1871; réédition de 16 articles, tous anglicans, à l'exception d'un seul.

1. *Poetry with reference to Aristotle's Poetics* (la poésie avec renvoi à la *Poétique* d'Aristote), 1825; jette un jour intéressant sur les goûts littéraires de Newman.

2. *The introduction of rationalistic principles into revealed religion* (L'introduction des principes rationalistes dans la religion révélée), 1835 = tract 73. — Le rationalisme que l'on y dénonce est l'application de la raison humaine au contenu de la Révélation pour y discerner ce qui a ou ce qui n'a pas valeur religieuse, et écarter ce qui nous paraîtrait sans intérêt à ce point de vue. L'origine de cette erreur doit être recherchée « dans la théologie populaire du jour », tout infectée de l'idée luthérienne de justification. Si la rédemption uniquement considérée « dans les effets que notre esprit expérimente » est l'essence de l'Évangile, tout ce qui n'est pas utile à cet aspect de la rédemption n'a aucun intérêt; peu importe donc que l'on soit orthodoxe dans la croyance à la Trinité, ou que l'on soit sabellien ou même socinien. Ce tract soigneusement étudié fera connaître les débuts de l'erreur qu'on a appelée depuis le « pragmatisme »

3. *Apostolical tradition*, 1836. — Compte rendu d'un livre qui donne à Newman l'occasion d'exposer la doctrine de la tradition.

4. *Fall of de Lamennais* (La chute de Lamennais), 1837. — Compte rendu des *Affaires de Rome*. Il est bien à craindre que Lamennais n'en arrive à rejeter l'autorité de la religion.

5. *Palmer on Faith and Unity* (Les idées de Palmer sur la foi et l'unité), 1838. — Compte rendu du *Traité de l'Église* de Palmer. Cf. *Apol.*, p. 112. La note ajoutée en 1871 a quelque importance.

6. *The theology of the seven epistles of St. Ignatius* (La théologie des sept épîtres ignaciennes), 1839.

7. *Prospects of the Anglican Church* (Coup d'œil sur l'Église anglicane), 1839. — Le titre original était : *La situation des partis religieux*, c'est ainsi que l'article est cité, *Apol.*, p. 94 sq. D'importance capitale pour étudier les idées de Newman au début du mouvement tractarien.

8. *The Anglo-American Church* (L'Église anglo-américaine), 1833. — Le réveil de l'Église épiscopalienne d'Amérique est une preuve de la vitalité de l'anglicanisme.

9. *Selina, countess of Huntingdon*, 1840. — Compte rendu de la *Vie* de cette femme célèbre, qui avait patronné Whitefield et les premiers clergymen « évangéliques ».

10. *The catholicity of the Anglican Church*, 1840. — Écrit aussitôt après l'inquiétude qu'avaient causée à Newman l'étude de la controverse monophysite et l'article de Wiseman. « Je me recueillis et écrivis contre cet article... Ce travail me calma pour près de deux ans. » (*K.*, p. 18). Dans l'assez longue note où Newman catholique réfute Newman anglican, il donne son opinion sur les ordinations anglicanes : elle est défavorable. Il réfute également l'opinion courante, selon laquelle il serait devenu catholique « par le désir de fonder davantage sa certitude religieuse, et de trouver dans le catholicisme une vue plus claire de la vérité révélée que celle que lui donnait l'Église d'Angleterre. » Cette idée et d'autres semblables sont encore courantes aujourd'hui. Bien des gens sont attirés par Newman et cherchent à le comprendre; mais il semble y avoir une infranchis-

sable barrière entre leur esprit et le sien. Ils ne peuvent comprendre ce qu'étaient pour lui les Pères de l'Église. Ce sont eux, il l'a toujours affirmé, qui l'ont fait catholique.

11. *The protestant idea of Antichrist*, 1840. — Dans cet article, Newman continue l'attaque menée par Todd (un clergyman irlandais allié des tractariens) contre l'idée monstrueuse qui fait de la Rome papale le représentant de l'Antéchrist. Il le fait avec humour. Incidemment l'article dénonce avec violence les méthodes des catholiques anglais de l'époque; cela montre que Newman n'a pas été conduit au catholicisme par ce qu'il savait (en fait c'était fort peu) des catholiques anglais ou irlandais.

12. *Milman's view of christianity* (Les vues de Milman sur le christianisme), 1841. — Compte rendu de l'*Histoire du christianisme* de cet auteur. Newman combat la tentative de ceux qui, sans nier peut-être le caractère surnaturel du christianisme, en font abstraction quand ils racontent son histoire; c'est là ouvrir la porte au rationalisme.

13. *Reformation of the 11th century* (La réforme du XIe siècle), 1841. — Article historique, d'après la *Vie de Grégoire VII* de Bowden.

14. *Private judgment* (Jugement privé), 1842. — Cet important article peut se diviser en deux parties. La première a pour objet la critique de l'idée bien protestante sur l'exercice du jugement privé, et aboutit à cette conclusion que le seul exercice de ce jugement approuvé par l'Écriture est de découvrir le maître divinement autorisé; ainsi s'introduit la seconde partie : en Angleterre le maître autorisé est-il l'Église anglicane ou l'Église romaine? La conclusion c'est que. pour un individu né en Angleterre, le plus sûr est de rester là où la Providence l'a placé. Cet article mérite une étude attentive. Ce fut le dernier effort de Newman pour se rassurer lui-même contre « les trois coups qui l'avaient brisé ». *Apol.*, p. 139. Il cherchait à souligner certaines difficultés qui semblaient lui interdire d'aller à l'Église romaine: le culte de la sainte Vierge et des saints qui tendait à l'idolâtrie. Cette difficulté dura jusqu'en 1844; c'est en grande partie grâce au Dr Russel de Maynooth qu'il s'en débarassa. Cf. *Apol.*, p. 195 sq.; *Devel.*, p. 436 sq.

15. *John Davison, Fellow of Oriel*, 1842. — Davison, comme Coplestone, était le champion de l'idéal d'éducation d'Oxford, idéal que Newman fait sien dans son *Idea of a university*, à l'encontre de l'*Edinburgh review*.

11° *Discussions and arguments*, 1872, contenant huit publications antérieures, quatre anglicanes, quatre catholiques.

1. *How to accomplish it?* (Comment y arriver ?), publié d'abord dans le *British Magazine* en 1836, sous le titre : *Home Thoughts abroad*. — Dialogue entre trois Anglais séjournant à Rome, qui discutent les chance de succès d'un anglo-catholicisme au XIXe siècle. Le difficultés de l'entreprise sont clairement perçues, bien que la discussion se termine sur une note d'espérance.

2. *The patristical idea of Antichrist*, 1838. — Reproduction du tract 82, intitulé *Advent sermons on Antichrist*. L'auteur prétend que l'empire romain (cf. II Thess., II, 6) n'a point disparu, mais qu'il est contenu dans les États de la moderne Europe. Il s'efforce d'expliquer les prophéties relatives à l'Antéchrist, en les montrant partiellement accomplies dans les figures de celui-ci.

3. *Holy Scripture in its relation to the catholic Creed* (La sainte Écriture dans ses rapports avec le *Credo* catholique), 1835. — Reproduction du tract 85, intitulé *Lectures on the scriptural proof of the doctrine of the Church*. Cet important article est une réponse aux protestants orthodoxes, qui, appuyés sur le principe : « la Bible et la Bible seule », défiaient les tractariens de produire à l'appui des doctrines catholiques d'irréfutables arguments scripturaires. Les dogmes que les protestants reçoivent, réplique Newman, ne reposent pas plus sur l'Écriture que ceux qu'ils rejettent. Les arguments dont ils usent contre la tradition catholique se retournent en réalité contre le Canon des Écritures qui est une partie de la Tradition. Pour être d'accord avec eux-mêmes, les protestants orthodoxes doivent abandonner l'orthodoxie et devenir latitudinaristes; c'est là une *reductio ad absurdum*, car cela implique que l'on croit à une révélation qui ne révèle rien de défini. — Ce qui frappe dans cet article, c'est la façon dont l'auteur prévoit l'orientation qu'allait bientôt prendre la critique biblique.

4. *The Tamworth reading room* (La salle de lecture de Tamworth), 1841. — Une salle de lecture et une bibliothèque populaire venaient d'être créées dans la petite ville de Tamworth. Sir Robert Peel, chef du parti tory, dans son discours d'inauguration, usa et abusa des lieux communs de l'époque sur les bienfaits inestimables d'ordre moral et social que l'on pouvait attendre du progrès de l'instruction. Le *Times* fit appel à la plume de Newman pour critiquer ce discours, ce qui fut fait en une série de lettres signées : *Catholicus*, qui parurent ultérieurement en brochure. D'après *Catholicus* l'instruction profane n'était ni le principe, ni le moyen de la réforme morale. Elle ne pouvait être un principe d'unité sociale et d'action; et ne pouvait amener, sans une religion personnelle, que des tentations d'incroyance

12° *Historical sketches*, 3 vol., 1872. — Ces esquisses contiennent outre *L'Église des Pères* déjà décrite, les études suivantes : *The personal and literary character of Cicero*, publié d'abord dans l'*Encyclopedia metropolitana* en 1824; *Apollonius of Tyana*, publié dans le même recueil en 1826; *Mediæval Oxford*, publié d'abord dans le *British Critic*, en 1838, charmante description de l'esprit d'Oxford; *The convocation of the province of Canterbury* (L'assemblée de la province ecclésiastique de Cantorbéry), provenant du *British Magazine* de 1824-1825.

Voici les plus importants des écrits de la période anglicane qui n'ont pas été reproduits dans l'édition des *Œuvres complètes*.

1° *Contribution à la* BIBLIOTHÈQUE DES PÈRES (*Library of the Fathers*), commencée en 1833, sous la direction de Pusey, Keble et Newman. Ce dernier traduisit et annota les deux vol. des *Select treatises of S. Athanasius in controversy with the arians*, publiés en 1842 et 1844. Il écrivit aussi les préfaces des volumes suivants : *Les catéchèses de S. Cyrille*, 1838; *S. Cyprien*, 1839; *Les commentaires de S. Jean Chrysostome sur les Épîtres aux Galates et aux Éphésiens*, 1840; *Les traités historiques de S. Athanase*, 1843. En 1881, Newman publia, mais en dehors de la *Bibliothèque*, une 3e édit.des *Select treatises of S. Ath. against the arians*, qui diffère notablement de la 1re édit., la traduction est plus libre, l'*Orat.* IV est supprimée, les notes sont groupées à la fin du t. II, dans l'ordre alphabétique, formant ainsi un petit dictionnaire théologique pour l'étude d'Athanase.

2° *Contribution à la* LYRA APOSTOLICA, recueil de poésies ecclésiastiques dont Newman et Froude avaient donné l'idée en 1832. Ce recueil commença à paraître dans le *British Magazine* dans le no de juin 1832 et continua jusqu'en septembre 1836. Le tout fut publié à part cette même année 1836 : 179 poèmes, dont 109 de Newman; une bonne partie se retrouve dans les *Verses on various occasions*.

3° *Contribution aux* VIES DES SAINTS ANGLAIS (*Lives of english saints*), 1843-1845 : S. Bettelin, S. Edilward, S. Gundleas. Pour l'histoire de cette série, voir *Apologia*, p. 211 sq., 323 sq.

4° *Contribution au* BRITISH MAGAZINE : l'art. *Home Thoughts*

abroad : Ire part. : janvier et février 1834, le 1er art. décrit surtout les première impressions de Newman à Rome; le 2e contient quelques-unes de affirmations anticatholiques rétractées dans *Via media*, t. II, p. 429 sq; IIe part., mars et avril 1836, reproduites dans *Discussions and arguments* (cf. col. 369.)

5° *Contribution* au British Critic, dont Newman prit la direction en juillet 1838, pour l'abandonner en juillet 1842. Voici la liste complète des articles qui y ont paru. Ceux qui sont marqués d'une astérisque n'ont pas été réimprimés dans les *Œuvres;* les autres le sont dans *Essays crit. and hist.*, sauf *Mediæval Oxford* (dans *Hist. sketches*, t. III) : avril 1836, *Le Bas' Life of Laud**; juillet 1836, *The brothers controversy*, réimprimé sous le titre *Apostolical tradition* ; juillet 1836, *Burton's Church history** ; oct. 1836, *Wiseman's lectures**; juillet 1837, *The life of Franke**; oct. 1837, *Lamennais, Affaires de Rome*, réimprimé sous le titre *The Fall of Lamennais;* juillet 1838, *graldine a tale of Conscience**; juillet 1838, *Ingram's memorials of Oxford* = *Mediæval Oxford*; juillet 1838, *Exeter Hall**; oct. 1838, *Palmer's treatise on the Church* = *Palmer's view of Faith and Unity*; janv. 1839, *Jacobsons' Apostolical Fathers* réimprimé avec suppression du début sous le titre *The theology of St. Ignatius*; avril 1839, *Elliott's travels** ; avril 1839, *State of religious parties* = *Prospects of the Anglican Church*; oct. 1839, *The American Church* = *The Anglo-American Church*; oct. 1839, *Mr Taylor versus Nicolas Ferrar**; janv. 1840, *Brever, Court of James I**; janv. 1840, *Catholicity of the English Church*; oct. 1840, *Selina, countess of Huntingdon*; oct. 1840, *Todd's discourses on Antichrist* = *The protestant idea of Antichrist ;* janv. 1841, *Milman's hist. of christianity*; *Bowden's life of Gregory VII* = *Reformation in the 11th Century*.

6° *Contribution à d'autres périodiques.* — *The British review*, mai 1824, *Duncans travels*; *The theological review*, juin 1825, *Cooper's crisis and Robinson's Acts ; The London Review*, 1829, l'art. reproduit au t. I, des *Essays crit. and hist.*, sous le titre *Poetry with reference to Aristotle's Poetics; The Record*, 1833, *Five letters on Church Reform.*

7° *Contribution aux* Tracts for the Times. — Voici les tracts qui sont de Newman d'après la *Vie de Pusey* par Liddon, t. III : n. 1, 2, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 15 (est de W. Palmer, revu et complété par J. H. N.), 19, 20, 21, 31, 33, 34, 38, 41, 45, 47, 71, 73, 74, 75, 76, 79, 82, 83, 85, 88, 90. Ont été réimprimés : dans la *Via media*, t. II, les n. 38, 40, 71, 82, 90; dans *Essays crit. and hist.*, le n. 73; dans *Discussions and arguments*, les n. 83, 85.

8° *Autres productions littéraires.* — Newman édita, en les préfaçant, de courts traités d'anciens théologiens anglicans, qui parurent avec d'autres publications similaires chez Parker, à Oxford : Sutton (1679), *Godly meditations*, 1838; Wilson (1751), *Sacra Rivata*, 1838; Sparrow (1685), *Rationale*, 1839, Wells (1727), *The rich man's duty*, 1840; Nelson, (1709) *Life of Bull*, 1840.

Newman rassembla aussi en deux petits volumes, *Hymni Ecclesiæ*, Oxford, 1838, des hymnes latines empruntées, aux bréviaires romain, d'York, de Sarum (t. I,) et au bréviaire de Paris (t. II).

Mentionnons enfin ses premières productions littéraires: un petit périodique qu'il publia en 1819 avec son ami Bowden, à l'imitation du *Spectator* d'Addison; un poème, *St. Bartholomew's Eve, a tale of the 16 th Century in two contos*, publié en collaboration avec le même Bowden, 1818-1819; un petit volume de vers, *Memorials of the Past*, Oxford, 1832. — D'une date plus tardive : *Letter to Parishoners on laying the first stone of the Church at Littlemore*, 1835, reproduite dans Miss Mozley, t. II, p. 435 ; *Elucidations of Dr Hampden's theological statements*, Oxford, 1836; *Letter to Rev. G. Fausset on certain Points of Faith and Practice*, 1838, ne pas confondre cette lettre avec un autre adressée au même correspondant et publiée dans *Via Media*, t. III.

II. Les Œuvres de la période catholique. — 1° *John Keble, Fellow of Oriel*, article de la *Dublin review*, avril 1846 ; réimprimé dans *Œuvres*, *Essays critical and historical*, t. II, p. 421-453. Cet article est censé être un compte rendu de la *Lyra Innocentium* de Keble; mais il nous dit aussi quelle attitude ont prise envers les convertis au catholicisme ceux qui étaient jusque-là leurs amis, et annonce que « le mouvement » va continuer au sein de l'Église anglicane.

2° *Dissertatiunculæ quatuor critico-theologicæ*, 1847, dans *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 1-91; traduction en latin de quatre notes tirées des *Select treatises of St Athanasius* (Traités choisis de saint Athanase) qui avaient paru dans la *Library of the Fathers* (1842-4).

3° *Loss and Gain; the story of a convert* (Perte et gain; l'histoire d'un converti), publié sans nom d'auteur en 1848, traduction française par Segondy, Tournai, 1859; allemande par G. Schündelen, Cologne, 1868, et par Mère Ignatia Breme, Mayence, 1924. — Le nom de l'auteur ne fut révélé qu'en 1874, date à laquelle il figura dans le titre de la 6e édition; mais il avait été deviné par le *Rambler* (I, 216).

Ce récit fut écrit à Rome dans les derniers mois de 1847. On avait publié contre les convertis d'Oxford un roman où leur conduite, aussi bien que le « mouvement » lui-même, étaient peints sous un faux jour, et dont Newman désirait combattre l'effet. La meilleure réponse, il le comprit bien, consistait à publier une autre histoire, « composée avec plus de souci de la vérité et de la vraisemblance, dont l'auteur eût au moins quelque connaissance personnelle d'Oxford, et quelque notion des différents aspects des phénomènes religieux. » Newman emprunte évidemment à ses propres souvenirs, mais son récit n'est pas une autobiographie, et il ne s'en fait pas le héros. Les personnages, bien que vivants et vrais, ne sont pas des portraits; ils représentent sous une forme imaginaire, mais concrète, les principales tendances de la pensée contemporaine. Cette œuvre révèle chez Newman des dons peu communs de satirique, comme aussi de peintre des caractères; il est regrettable pour la littérature qu'il n'ait pas cherché à les développer. S'il en était besoin, le récit de Newman prouverait encore que : « ceux qui se sont épris d'amour pour l'Église catholique, n'en sont pas pour cela moins capables que d'autres, d'écrire de la prose de bon sens. »

4° *Discourses addressed to mixed congregations*, (Discours adressés à des auditoires mêlés), 1re édit., 1849; 2e, 1850; traduction française par J. Gondon, *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques*, Paris, 1853; allemande par G. Schündelen, Mayence, 1851.

Ces sermons sont les premiers qu'ait produits Newman prédicateur après sa conversion; ils appartiennent à ce qu'on a appelé la « lune de miel » de sa vie catholique, et contiennent bien des passages de merveilleuse prose anglaise. Par leur style orné et leur enthousiaste ferveur, ils s'opposent à la simplicité voulue, à la retenue de ses sermons protestants. Il a défini lui-même les *Discourses* dans les termes suivants :« Ils tiennent de la polémique, de l'exhortation, plutôt que de l'exposé dogmatique; ils s'adressent à ceux qui sont en dehors de l'Église. » Ces sermons, nous dit Hutton (*Card. Newman*, p. 97) ont un ton, un esprit qui leur est propre; on n'y trouve pas tout à fait à mon sens, le charme délicat que donne aux sermons d'Oxford leur réserve, et un je ne sais quoi de timide et de passionné à la fois; mais ceux-ci ne nous montrent son génie qu'en germe, alors que ceux-là en sont la fleur largement épanouie. »

5° *Lectures on certain difficulties felt by Anglicans in submitting to the catholic Church* (Conférences sur certaines difficultés qu'éprouvent les Anglicans à se soumettre à l'Église catholique), 1re édit., 1850; 2e, 1850; 3e, 1857; 4e, s. d., sous le titre de *Difficulties felt by Anglicans in catholic teaching* (Difficultés que rencontrent les anglicans dans l'enseignement catholique). Cette édition contient aussi la *Letter to Dr. Pusey on his Eirenicon* (Lettre au Dr Pusey sur son *Eirenicon*). — L'ouvrage est réimprimé au premier volume

des *Œuvres* de Newman, sous le titre de *Difficulties of Anglicans* (Difficultés des Anglicans).

Ces conférences furent prononcées durant le printemps et l'été de 1850, deux fois par semaine à partir du 9 mai, à l'Oratoire de King William Street, Strand. L'occasion en fut la suivante : l'évêque d'Exeter avait refusé d' « installer » dans un bénéfice un clergyman, nommé Gorham, parce que celui-ci avait nié la doctrine de la régénération par le baptême. Le Conseil privé, consulté, donna raison à Gorham. Cette intrusion de l'État dans le domaine ecclésiastique jeta le désarroi parmi ce qui restait de tractariens; on crut qu'ils allaient se convertir en masse. Newman pensa que ces événements lui faisaient un devoir de commenter la situation, et d'en tirer la morale et, malgré sa répugnance, il obéit à sa conscience. Prenant pour accordée la vérité des principes « tractariens » et ayant prouvé que « le mouvement » (d'Oxford) était étranger à l'Église nationale, et n'en tirait pas sa vie, il entreprit de montrer que son aboutissement logique n'était ni dans l'Église nationale, ni dans un parti anglican, ni dans une « branche », ni dans une secte, mais dans l'Église catholique. Ayant mené ses auditeurs jusque-là, il s'efforçait, au cours des dernières conférences, d'écarter les obstacles qui pouvaient les arrêter encore sur le chemin de la conversion. Ces conférences soulevèrent un intérêt très vif, et l'on remarqua dans l'auditoire beaucoup de personnages considérables. C'était, à vrai dire, la première fois que le catholicisme faisait son apparition dans une tribune publique en Angleterre, et se hasardait à prendre l'offensive. La personnalité et l'histoire du conférencier étaient un attrait de plus. « Vous avez certainement ouï dire, écrivait un contemporain, que Newman fait des conférences à Londres. Il paraît qu'elles sont fort curieuses à entendre » (Extrait d'une lettre de Burgon, successeur de Newman comme « fellow » du Collège d'Oriel, à Mrs Rose, veuve d'un ami de Newman, Hugh James Rose). Publiées en volume, les conférences trouvèrent un grand nombre de lecteurs.

6° *Lectures on Catholicism in England* (Conférences sur le catholicisme en Angleterre), 1re édit., 1851; réimprimées dans les *Œuvres* avec un nouveau titre : *Present position of catholics in England* (La position actuelle des catholiques en Angleterre); traduction allemande, *Vertäge über die gegenwartige Stellung der Katholiken in England*, sans nom d'auteur, Ratisbonne, 1853.

Ces conférences furent faites une fois par semaine à partir du 13 juin 1851; elles étaient censées s'adresser aux frères du « Petit Oratoire », mais elles visaient en réalité un auditoire plus large. Cependant, la presse les ignora entièrement. Le rétablissement de la hiérarchie avait déchaîné les passions antipapistes; afin de les réfréner, S. M. Calpes, le premier propriétaire et rédacteur en chef du *Rambler*, avait suggéré que des catholiques laïques fissent une série de conférences dans les grandes villes. Cette proposition eut comme conséquence indirecte les *Lectures on Catholicism*. Publiées, à mesure qu'elles étaient faites, en livraisons hebdomadaires, elles furent, avant la fin de l'année, réunies en volume. Newman y prit pour sujet la conception protestante de l'Église; il entreprit de montrer que, fondée sur des fables et entretenue seulement par la tradition, elle ne reposait ni sur la logique, ni sur aucun témoignage authentique; qu'elle était faite de préjugés et d'ignorance. Critiqué pour avoir mieux réussi à démolir qu'à construire, Newman répondit qu'il eût été prématuré d'entreprendre un travail constructif, étant donné les dispositions de son auditoire. Du point de vue littéraire, ce volume prend rang parmi les meilleurs de ses ouvrages; lui-même estimait qu'il était le mieux écrit de tous. Comme exemple de satire prolongée, il n'a pas son égal dans la littérature anglaise.

7° *Discourses on the scope and nature of university education* (Discours sur l'enseignement dans les universités, son objet, sa nature), 1re édit., 1852; 2e (avec des coupures) 1859; dans les *Œuvres*, il forme la 1re partie du volume qui a pour titre *The idea of a university defined and illustrated*.

Le 12 novembre 1851, Newman était nommé recteur de l'Université catholique que l'on se proposait de créer en Irlande; il entreprit aussitôt de faire connaître le projet au public irlandais, dans une série de cinq conférences faites à Dublin, du 10 mai au 7 juin 1852. Sa thèse était la suivante : une université, si le mot est bien compris, professe la science universelle; cette science universelle forme un tout cohérent et organisé, dont les différentes sciences sont les parties constitutives. Or, la théologie est, elle aussi, une science et une partie constitutive de l'ensemble; et si elle est retranchée des programmes d'études, d'autres sciences déborderont sur le terrain laissé libre, ce qui aura des résultats désastreux, non seulement pour elles-mêmes, mais aussi pour la science en général. Newman visait un but particulier; il voulait convaincre de leur erreur les partisans des universités non confessionnelles dites *Queen's Colleges*, alors récemment créées, et dont la théologie était impitoyablement exclue. Dans le volume imprimé, il ajouta cinq autres chapitres, qui n'avaient de conférences que le nom, puisqu'ils n'avaient jamais été lus en public. Il y soutenait que les connaissances professées dans une université avaient leur fin en elles-mêmes, et qu'elles ne devaient avoir en vue aucun objet utilitaire; puis il examinait les rapports entre ces connaissances « libérales » d'une part, et de l'autre la simple érudition, l'habileté professionnelle, la science religieuse, et l'Église en tant qu'elle exerçait une juridiction sur tout cela. L'ensemble des dix « discours » parut à la fin de l'année 1852, avec une préface de grande valeur et un assez long appendice, où des citations empruntées à d'autres auteurs aidaient à mettre en lumière les principes établis par Newman. Dans la seconde édition, il supprima l'appendice et le cinquième discours, et fondit les deux premiers discours en un seul. Il nous a donné dans *My campaign in Ireland*, p. LXI, ses raisons pour laisser de côté le cinquième discours : *General knowledge viewed as one philosophy* (les connaissances générales envisagées comme constituant une seule philosophie). « Les conférences avaient, semblait-il, très heureusement commencé, mais on fit ensuite comprendre à l'orateur qu'il s'y prenait mal, s'il voulait entraîner le clergé derrière lui. Il en fut vivement désappointé; car, dit-il, si on l'avait laissé faire, et qu'on l'eût écouté jusqu'au bout, les membres du clergé se seraient trouvés d'accord avec lui. On ne pouvait cependant dédaigner une influence aussi grande que la leur. Il fut donc obligé de modifier ce qu'il avait préparé, et même de remanier le plan d'ensemble de la série; il dut par exemple reprendre et rapprocher des fragments séparés; de ce fait la cinquième conférence n'était plus, à son sens, ni en harmonie avec le reste, ni mise en valeur comme il l'aurait fallu ; il la retira donc. Il n'entendait pas la condamner par là, car il se proposait de la faire figurer, après correction, dans un volume qu'il voulait publier sous le titre de *Pamphlets and papers* (Collection de petites œuvres diverses). » En fin de compte, le cinquième discours ne fut jamais réédité à part, mais on le trouve dans *My campaign*, p. 243-270. Dans la dernière édition des *Discourses*, Newman sépara de nouveau le premier discours du second, et rétablit quel-

ques-uns des passages précédemment omis. Il considérait lui-même ce volume comme l'un des cinq livres où il avait fait œuvre constructive. Ward, *Newman*, t. II, p. 262. On y voit en général le plus beau plaidoyer qui ait été écrit en anglais en faveur d'une éducation désintéressée.

8° *Lectures on the history of the Turks in its relation to christianity* (Conférences sur l'histoire des Turcs dans ses rapports avec la chrétienté), titre plus tard modifié, *Europe* étant substitué à *Christianity*, 1[re] édit. (par l'auteur de *Loss and Gain*), 1853; fait partie dans les *Œuvres* des *Historical sketches*, t. I. Traduction allemande par G. Schündelen, Cologne, 1854.

Ces conférences furent faites à Liverpool en octobre 1853. Dans la préface, Newman se défend de vouloir présenter son étude comme le résultat de recherches originales, et dit n'avoir utilisé d'autres matériaux « que ceux que l'on trouve dans une bibliothèque de richesse moyenne ». Cependant ses lectures durent être très étendues, et le résultat porte la marque de son génie. Les historiens scientifiques d'aujourd'hui pourront trouver à redire à un ouvrage composé dans de telles conditions; mais on peut dire, en faveur de Newman, qu'il égala, et même qu'il dépassa, les historiens de la vieille école dans leur propre métier; il savait voir toute la portée lointaine des événements, donner de la vie à son récit, et surtout comprendre que c'est un devoir pour l'écrivain que de tenir le lecteur en haleine. Il préconisait l'expulsion des Turcs hors d'Europe; mais, disait-il, « les questions politiques sont généralement réglées selon des motifs de convenance politique. » et la guerre de Crimée alors sur le point d'éclater devait se charger de fournir à ces paroles le commentaire qui convenait.

9° *Who's to blame?* (A qui la faute?). Cette brochure politique rassemble une série de lettres adressées, au cours du printemps de 1855, par Newman sous le pseudonyme de *Catholicus* (cf. ci-dessus, col. 370), au *Catholic Standard*, alors dirigé par H. W. Wilberforce. Dans les *Œuvres*, elle figure parmi les *Discussions and arguments*, p. 306-362. La manière déplorable dont était menée la guerre de Crimée avait profondément indigné l'opinion publique, et l'on réclamait le châtiment des responsables. Newman représenta qu'à son avis la constitution britannique était bien adaptée au temps de paix, mais non pas au temps de guerre, et saisit l'occasion qui se présentait d'examiner le sens de termes politiques, tels que gouvernement, État, exécutif, puis aussi l'attitude des Anglais envers l'État, et celle de l'État envers l'armée et l'Église.

10° *Callista, a sketch of the third century* (Callista, esquisse du troisième siècle), 1[re] édit., sans nom d'auteur, 1856; plusieurs traductions françaises : A. Goemare, Bruxelles, 1857; anon., Tournai, 1850; Marie Guerrier de Haupt, Limoges, 1874; plusieurs traductions allemandes. — Ce récit a pour scène l'Afrique du Nord, et se place au temps de saint Cyprien. Newman le commença en 1848, au début du printemps, et l'acheva à la fin de 1855. Il fut écrit « en général au crayon, dans des wagons de chemin de fer, au cours d'un voyage sur le continent. » (De Vere, *Reminiscences*, p. 272). L'auteur nous dit lui-même qu'il a « tâché d'imaginer et d'exprimer, du point de vue catholique, les sentiments réciproques et les relations des chrétiens et des païens à la période envisagée. » Il met l'accent sur le récit luimême plutôt que sur les personnages; il se sert de ces derniers pour leur faire exprimer les tendances de leur époque, et parfois place dans leur bouche ses propres raisonnements apologétiques. *Callista* n'avait pas la prétention d'être autre chose qu'un roman, aussi Newman prit-il pour principe que « l'imagination de l'auteur pouvait se donner libre cours dans les détails, et que ses opinions personnelles pouvaient s'y manifester », tant qu'il ne « portait aucune atteinte à la vérité historique. » Selon R. H. Hutton, « ce livre est le plus caractéristique de tous ceux de Newman »; il révèle mieux qu'aucun autre « la profondeur de sa passion spirituelle, et cette unité, cette fixité, cette concentration de la volonté vers un but unique, qui liaient entre elles toutes ses pensées, toutes ses paroles, toutes ses actions. » Manning, cependant, ne trouva pour juger le livre que ces deux mots : « froidement intellectuel. »

11° *The office and work of universities* (La fonction et l'œuvre des universités), 1[re] édit., 1856; dans les *Œuvres*, ce traité fait partie des *Historical sketches*, t. III, sous le nouveau titre de *Rise and progress of universities* (Les universités, leur commencement, leur développement). — Les articles, dont est composé ce volume, parurent tout d'abord dans la *Catholic university gazette* au cours de l'année 1854. L'objet en est suffisamment indiqué par le sous-titre : *L'enseignement des universités envisagé en une série d'esquisses historiques*. Mais, d'autre part, il faut le retenir, ces articles, bien que fragmentaires et incomplets, ne sauraient être négligés par aucun de ceux qui s'intéressent à l'idéal de Newman en matière d'éducation; plusieurs d'entre eux ont été directement inspirés par ses expériences personnelles, par exemple le c. VI, *Discipline and influence*. Le c. XV, qui est d'une grande valeur, compare les mérites relatifs de l'enseignement *ex cathedra* et de l'enseignement dit « tutorial », et les c. XVIII-XIX traitent du système des collèges, qui est propre, ou peu s'en faut, aux deux vieilles universités d'Oxford et Cambridge.

12° *Sermons preached on various occasions* (Sermons prêchés à diverses occasions), 1[re] édit., 1857; 2[e], 1858; 3[e], augmentée de deux sermons, 1870; 4[e], augmentée encore d'un sermon, 1874. Traduction française, Tournai, 1860.

Les huit premiers furent prêchés devant l'université catholique de Dublin au cours de l'année 1856-1857, et sont l'application des principes posés par Newman dans son chapitre sur la prédication dans une université (*Idea*, p. 405-427). Le cinquième, *Les dispositions favorables à la foi*, insiste, en le définissant plus clairement, sur un point où Newman avait déjà mis l'accent dans ses *University sermons*. Le dixième, intitulé *The second spring* (le second printemps), et prêché à Oscott à l'occasion du premier synode provincial de Westminster en 1852, est pour les lecteurs anglais le mieux connu des sermons de Newman; Macaulay, dit-on, le savait par cœur. Le quinzième *The Pope and the Revolution* (Le pape et la révolution) fut l'objet de critiques acerbes; il ne témoignait, disait-on, que d'un loyalisme assez tiède envers le Saint-Siège, au moment même où la question du pouvoir temporel se posait d'une manière aiguë. Une traduction française parut en 1867 sous le titre de *Le pape et la révolution*, avec un appendice, *Quelques considérations sur l'auteur*.

13° *Lectures and essays on university subjects* (Conférences et essais sur des sujets relatifs à la vie universitaire), 1[re] édit., 1858; fait partie dans les *Œuvres* de l'*Idea of a university*, sous un nouveau titre, *University subjects, discussed in occasional lectures and essays* (Questions universitaires, examinées dans des conférences et des essais composés à diverses occasions).

Ce volume se compose pour partie de conférences faites par Newman, en sa qualité de recteur de l'université catholique, et pour partie d'articles écrits par lui pour l'*University Gazette*. Cette collection, il le souligne dans son avertissement, s'est, comme la

plupart de ses œuvres, « constituée peu à peu d'elle-même, en général à l'occasion des devoirs de sa charge, ou des circonstances du moment. » Mais le lecteur, dont cet aveu sollicite l'indulgence, aurait tort de sous-estimer l'ouvrage. Quelques-uns des écrits qu'il rassemble traitent de questions littéraires, d'autres de questions scientifiques. Les premiers constituent, pour qui fait des études littéraires, une précieuse introduction à l'art d'écrire; mais les derniers sont indispensables, si l'on veut se faire de Newman une idée complète. Composés en vue d'événements particuliers, ils sont nécessairement limités dans leur objet, mais ils montrent dans quel sens se mouvait son esprit, et éclairent certaines directions de pensée qui lui étaient toujours présentes. Il voulait avant tout sauvegarder la foi de ses auditeurs, au moment où ils abordaient le domaine des spéculations scientifiques, en leur montrant que la religion n'avait rien à craindre des progrès de l'esprit humain. La conférence intitulée *Christianity and scientific investigation* (le christianisme et la recherche scientifique) ne fut jamais prononcée; c'est en réalité une simple conférence destinée aux étudiants de la faculté des sciences (Ward, *Newman*, t. I, p. 408-409); courageux plaidoyer en faveur de la liberté des recherches dans les universités catholiques. L'essai qui a pour titre *A form of infidelity of the Day* (Une forme de l'incroyance contemporaine) décrit par avance, avec une sûreté remarquable, l'attitude que les incroyants devaient adopter par la suite à l'égard de la théologie.

14° Articles publiés dans l'*Atlantis*. — 1. *The mission of St. Benedict* (La mission de saint Benoît), janvier 1858. Réimpression dans *Œuvres* parmi les *Historical sketches*, t. II, p. 363-430; traduction française, par Mme L. B., Paris, 1908, allemande par H. Schwarz, Mayence, 1926.

2. *St. Cyril's Formula of the* μία φύσις σεσαρκωμένη (La formule du — dans saint Cyrille), juillet 1858. Réimprimé dans *Œuvres* parmi les *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 329-382. Extraits dans *The arians of the fourth century*, note IV, p. 432-444.

3. *The benedictine centuries* (Les siècles bénédictins), janvier, 1859 Dans *Œuvres*, fait partie des *Historical sketches*, t. II, p. 431-487, sous le titre de *The benedictine schools* (Les écoles bénédictines).

4. *The Ordo de Tempore in the roman breviary* (Le temporal dans le bréviaire romain). Réimprimé dans *Œuvres*, *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 383-402.

La revue *Atlantis* devait avoir, selon les intentions de Newman, un double but : faire connaître au grand public les travaux d'érudition entrepris par l'université, et servir de lien avec les corps savants d'autres pays. Les deux essais sur les bénédictins ne sont pas des études approfondies. mais ils contribuent, pour leur part à fixer l'histoire de l'enseignement entre la chute de, l'empire romain et l'institution des universités du Moyen Age. Ils donnent la poésie comme étant le propre des bénédictins, de même que la science est le propre des dominicains, et le sens pratique celui des jésuites. Newman voulait ajouter à ces deux premiers articles un essai sur les dominicains de manière à compléter le tableau; mais la publication de la revue fut temporairement suspendue, et ses pensées prirent une autre direction. Quant à l'article sur la formule de saint Cyrille, nous citerons simplement les paroles de Lord Acton dans le *Rambler :* ce travail prouvait, disait-il, « que nous avons encore un théologien parmi nous. » Le même auteur, écrivant à Simpson, expliquait ainsi son jugement « traitant d'un minuscule point de détail, l'article est original et fait preuve d'un esprit éclairé. » *Rambler*, août 1858, p. 138, et *Lord Acton and his circle*, p. 56. Dom John Chapman, dont le témoignage fait autorité sur les questions patristiques, dit que l'essai sur saint Cyrille est « d'une érudition stupéfiante et d'une clarté parfaite. »

15° Articles parus dans le *Rambler*. — 1. *The mission of the Isles of the North* (La mission des îles du Nord), mai 1859, p. 1-22; juillet 1859, p. 170-185. Cette série d'articles resta inachevée, Newman ayant entre temps quitté le poste de rédacteur en chef du *Rambler*. On les retrouve dans les *Œuvres* parmi les *Historical sketches*, t. III, p. 255-312, sous le titre de *Northmen and Normans in England and Ireland* (Norvégiens et Normands en Angleterre et en Irlande).

2. *The text of the Rheims and Douay version of Holy Scripture* (Le texte de la version catholique de la Bible dite de Reims-Douai), juillet 1859, p. 145-169. Réimprimé dans les *Œuvres*, parmi les *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 403-445.

3. *On consulting the faithful in matters of doctrine* (S'il faut consulter les fidèles en matière de doctrine), juillet 1859, p. 198-230. Cet écrit n'a jamais été réimprimé; mais on en trouvera une partie dans la troisième édition de *The arians* (p. 445-468). Elle y constitue la note V, et elle est accompagnée de la réponse aux objections auxquelles l'article avait donné lieu. Voir ci-dessus, col. 339.

4. *The ancient saints* (Les saints des premiers âges de l'Église), mai 1859, p. 90-98; novembre 1859, p. 41-62; juillet 1860, p. 189-203; septembre 1860, p. 338-357. Réimprimé dans les *Œuvres* parmi les *Historical sketches*, t. II, p. 211-302, sous le titre de *Saint John Chrysostom*. Traduction française : *Saints d'autrefois*, par Mme L. B., Paris, 1908.

16° *Mr. Kingsley and Dr Newman; a correspondence on the Question, whether Dr Newman teaches that Truth is no virtue* (M. Kingsley et le Dr Newman; lettres échangées sur la question suivante : le Dr Newman enseigne-t-il que la sincérité n'est pas une vertu?) 1864. Voir ci-dessus, col. 345.

17° *Apologia pro vita sua : being a reply to a pamphlet, entitled : What, then, does Dr Newman mean?* (*Apologia pro vita sua* : réponse à une brochure intitulée : Que veut donc dire le Dr Newman?). Newman avait d'abord répondu à Kingsley en huit brochures publiées séparément, et la première édition de l'*Apologia* comprenait simplement ces huit brochures reliées ensemble, avec le titre que nous donnons ci-dessus. La seconde édition (1865) avait pour titre : *History of my religious opinions* (Histoire de mes opinions religieuses); mais dans les éditions suivantes Newman en revint au titre primitif, *Apologia pro vita sua*. Dans la seconde édition, il omit tout ce qui, à ses yeux, n'avait qu'un intérêt éphémère, c'est-à-dire à peu près tout ce qui portait sur sa controverse avec Kingsley; il ajouta aussi une préface, dans laquelle il expliquait les circonstances de la publication, et signalait les différences entre la seconde édition et la première; enfin il ajouta certains passages, en particulier un importante note sur le *Libéralisme*. Il existe une édition critique, qui combine les deux textes de 1864 et 1865, en indiquant les variantes; elle est due a M. Wilfrid Ward et a été publiée par l'*Oxford university press*. Les éditions suivantes sont conformes à la seconde, si ce n'est qu'un passage supplémentaire a été emprunté à la première (p. XII-XXV) « afin de montrer au lecteur — nous citons les paroles de Newman — où je voulais en venir en écrivant ce volume. » Une traduction française de la seconde édition parut en 1866 (*Histoire de mes opinions religieuses*), elle était accompagnée de notes sur l'Église d'Angleterre et sur l'université d'Oxford, écrites tout exprès par Newman, et d'une « table alphabétique des mots à expliquer » dressée également par lui. Autre traduction française, *De l'anglicanisme au catholicisme*

ou *Histoire de ma vie*, s. a., Tournai, 1865; trad. allemande, M. Laros, *Die Geschichte meiner religiösen Psyche*, Sarrelouis, 1913; M. Knöpfler, Mayence, 1928.

18° Articles publiés dans *The Month*. — 1. *Saints of the Desert* (Les saints du désert), 1864-1866. Ce travail n'a jamais été réédité. — 2. *The dream of Gerontius* (Le songe de Gérontius), mai-juin 1865. Ce poème fut publié séparément en 1866, et figura ensuite dans les *Verses on various occasions* (1868). — 3. *An internal argument for christianity* (Un argument d'ordre intrinsèque en faveur du christianisme), juin 1866. Réimprimé dans les *Œuvres* parmi *Discussions and arguments*, p. 363-398. Cet essai est un compte rendu de l'*Ecce Homo* de Seeley, qui avait fait grand bruit lors de sa publication. Newman critique l'éclectisme de l'auteur, et lui reproche de ne pas mener ses principes jusqu'à leur conclusion logique.

19° *P. Terentii Phormio, expurgatus in usum puerorum*, 1864. — Newman prépara cette petite édition du *Phormio*, afin de faire jouer la pièce par les élèves de l'école de l'Oratoire. Il fit de même en 1866 pour l'*Eunuchus*, auquel il donna le nouveau nom de *Pincerna*, et en 1870 pour l'*Andria*. Chacun des trois volumes comprend le texte sous forme abrégée, un prologue en latin écrit par Newman lui-même, et un récit de l'action encadrant certains passages traduits. Newman avait voulu satisfaire à des requêtes venues de différents côtés. On trouvera les prologues dans les *Verses on various occasions*.

20° *A letter to the Rev. E. B. Pusey on his recent Eirenicon* (Lettre au Rev. E. B. Pusey sur son *Eirenicon* récemment paru), 1866; 2e édit. la même année; dans les *Œuvres*, se trouve dans le t. II des *Difficulties of Anglicans*. Traduction française sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église*, Paris, 1866, et une autre, Paris, 1908; trad. allemande, de G. Schündelen, *Die heilige Maria*, Cologne, 1866; de H. Riesch, *Eine Apologie des Marienkults*, Ratisbonne, 1911.

Dans cette réponse à Pusey — et c'est ce qui en fait l'importance — Newman se hasarda à déclarer qu'il se séparait du parti extrêmiste, dont il nommait les représentants, Faber et Ward. Pusey avait stigmatisé leurs exagérations, les donnant comme un obstacle à la réunion de l'anglicanisme au catholicisme. Commentant ces paroles, Newman s'exprimait ainsi : « Dans bien des cas où théologien et théologien, où pays et pays, sont en désaccord, il est bien certain que j'ai mon jugement à moi; je puis le dire sans offenser personne, puisque la nature même des choses m'empêche de m'entendre avec tous à la fois. En matière de croyance et de dévotion, je préfère les habitudes anglaises, et cela pour les mêmes raisons, et du même droit, qu'ont les étrangers de préférer les leurs » (p. 20). Mais, s'il désapprouvait les extrêmistes catholiques, il ne pouvait cependant accepter l'*Eirenicon* sans réserves; et il était important qu'il précisât sa pensée. « Il n'y a du côté catholique, écrivit le doyen de Saint-Paul, dans le *Times* du 31 mars 1866, qu'un seul homme dont des lecteurs anglais se soucient de connaître les réflexions. N'importe qui vous dira d'avance quel sera l'avis de l'archevêque Manning; mais quel sera celui de Newman, nul n'oserait l'affirmer. » Les paroles de Church témoignent de l'effet produit par l'*Apologia* en Angleterre.

Newman insistait sur les points suivants : 1. C'étaient les Pères qui avaient fait de lui un catholique; or il considérait comme suffisant l'enseignement des Pères au sujet de la vierge Marie, puisqu'il embrassait ces deux vérités : qu'elle est la seconde Ève, et qu'elle est *Théotokos*; vérités dont la doctrine catholique moderne est un développement légitime. — 2. La dévotion dépasse la théologie; et par conséquent « on peut toujours dire de la religion populaire qu'elle est une religion corrompue. » — 3. Les extravagances mentionnées par Pusey, peuvent être désavouées par n'importe quel catholique, il n'est donc pas légitime d'en parler comme si elles appartenaient à l'enseignement du magistère ecclésiastique.

Quant au second obstacle à la réunion de l'anglicanisme et du catholicisme c'était, Pusey y insistait, l'infaillibilité papale. Newman n'y fit pas allusion. Les raisons pour lesquelles il préféra agir ainsi sont exposées dans les *Difficulties of Anglicans*, t. II, p. 17-117 ; cf. Ward, *Newman*, t. II, p. 107. C'est seulement lors de la controverse avec Gladstone, en 1874, que Newman fit connaître publiquement dans un de ses ouvrages sa manière de voir sur la question. Cf. ci-dessus, col. 350.

21° *Verses on various occasions* (Poèmes écrits à diverses occasions), 1re édit., 1868. Newman nous apprend lui-même pourquoi il a rassemblé ses poèmes en un volume. « Je me suis aperçu, dit-il, en lisant les publications du jour, de ce que je n'avais jamais soupçonné : certains critiques, bien qu'ils ne me connaissent pas personnellement, pensent du bien de mes poèmes, et de mon talent de poète. » Il avait publié son premier volume de vers à Oxford en 1832, sous le titre de *Memorials of the Past* (En mémoire du passé). Ce volume comprenait trente poèmes; il estima que vingt et un d'entre eux valaient la peine d'être conservés pour les *Verses on various occasions*. Le reste de ce recueil représente pour plus de moité la part de Newman, dans une collection de poèmes intitulée *Lyra apostolica*, qui avait paru dans le *British Magazine*, et fut publiée en volume en 1836. Les auteurs de ces poèmes exprimaient ainsi leur espoir : « Grâce à nous, le lecteur se rappellera peut-être ou appréciera mieux d'importantes vérités chrétiennes qui sont aujourd'hui en passe d'être oubliées. » Enfin les poèmes autres que les précédents étaient empruntés à de petits volumes de vers, surtout religieux, que Newman avait publiés de temps à autre; il y ajouta le *Dream of Gerontius*, le plus long de ses poèmes et aussi le mieux connu, grâce à la musique de Sir Edward Elgar. Plusieurs traductions françaises : F. G. Tributien, Caen, 1869; Am. Leblanc, Paris, 1882; V. Lebourg, Paris, 1912; plusieurs traductions allemandes.

Newman faisait assez peu de cas de ses dons poétiques. « Je ne suis pas poète comme Keble », écrivait-il en 1879. Dans une lettre à R. H. Hutton, que les *Verses* avaient enthousiasmé, il fait connaître ses idées sur « l'art des vers »; il faut en tenir compte pour juger son œuvre à sa juste valeur : « Si je pouvais faire à ma guise, je me donnerais tout entier à l'art des vers; c'est presque le seul travail de composition qui ne me soit pas pénible, mais je n'ai jamais eu assez de temps... je n'ai jamais eu assez de pratique pour me rendre maître des mots et des rythmes. De plus, j'avais jadis une théorie, l'une des théories extrêmes du mouvement d'Oxford à ses débuts; j'estimais que *agere poetam*, ce n'était pas agir selon mon rôle, et que je devais seulement *ecclesiasticum agere*, qu'un seul devoir s'imposait à moi, celui de mettre des idées en lumière, que le plus rude serait le meilleur, comme quand on porte un cilice, pourvu qu'il fût bien évident que je ne me livrais pas à un simple ἀγώνισμα. »

22° *An essay in aid of a grammar of Assent* (Essai pour aider à l'établissement d'une grammaire de l'assentiment), 1re édition, 1870; souvent réimprimé. Traduction française par Mme Gaston Paris, Paris, 1907; trad. allemande, Th. Haecker, *Philosophie des Glaubens*, Munich, 1921. — Sur cet ouvrage capital, voir ci-dessous, col. 385.

23° *On the text of the seven epistles of St. Ignatius.*

(Sur le texte des sept épîtres de saint Ignace), 1870. Réimprimé dans *Œuvres, Tracts theological and ecclesiastical*, p. 93-135. Les notes qui servirent à la composition de cette étude, remontent pour la plus grande partie à 1828; d'autres s'y étaient ajoutées par la suite. Newman défend ici l'authenticité des sept *Épîtres* contre Cureton, qui avait découvert la version syriaque, et d'après lequel, seules les lettres qui figuraient dans la version syriaque étaient authentiques (*Eph.*, *Rom.*, *Polyc.*); le texte syriaque de ces trois lettres représentait l'original, tout le reste n'étant qu'interpolation.

24° *Notes to Essays critical and historical* (Notes à ajouter aux « Essais critiques et historiques »), 1871. La plus importante de ces notes est celle qui complète l'essai n. x, et traite de la question des ordinations anglicanes.

25° *Causes of the rise and successes of arianism.* (Les causes de la naissance et des succès de l'arianisme), 1872. Réimprimé dans *Œuvres, Tracts theological and ecclesiastical*, p. 137-299. Cette étude fut écrite pour servir d'appendice à l'ouvrage intitulé *The arians*, etc.; elle examine une question qui n'y avait pas été traitée, à savoir « comment l'hérésie arienne prit naissance aussi soudainement et se répandit aussi rapidement » à travers une Église « éprouvée par la persécution depuis si longtemps et de tant de manières. » Newman fournit également ici une introduction aux traités de saint Athanase contre les Ariens.

26° *The trials of Theodoret* (Les épreuves de Théodoret), 1873. Réimprimé dans *Œuvres, Historical sketches*, t. II, p. 303-362. Cette étude, comme celle sur saint Jean Chrysostome qui la précède, devait faire partie d'un volume intitulé *Ancient saints* (Saints des premiers siècles); mais Newman dut à regret renoncer à terminer cet ouvrage, et se borna à en publier les deux fragments ci-dessus dans les *Historical sketches.*

27° *The heresy of Apollinaris* (L'hérésie d'Apollinaire), 1874. Réimprimé dans *Œuvres, Tracts theological and ecclesiastical*, p. 301-327. Cette étude fut rédigée à l'aide de notes préparées en 1835; elle examine les relations entre les hérésise d'Arius et d'Apollinaire, et les arguments sur lesquels se fondait la seconde.

28° *Memoir prefixed to H. W. Wilberforce's Church and the Empires* (Biographie pour servir de préface à l'ouvrage de H. W. Wilberforce, *L'Église et les Empires*), 1874.

29° *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr Gladstone's recent Expostulation* (Lettre adressée à Sa Grâce le duc de Norfolk à l'occasion de la récente *Expostulation* de M. Gladstone). 1re édit., 1875; plusieurs éditions au cours de cette même année, avec un post-scriptum sur le *Vaticanism* de Gladstone; dans *Œuvres*, réimprimée avec la lettre à Pusey (n. 20) elle forme le t. II des *Difficulties of Anglicans*, p. 171-378. Des nombreuses répliques — il y en eut au moins vingt — que fit surgir la brochure de Gladstone intutilée *The Vatican Decrees in their bearing on Civil Allegiance. A political Expostulation* (Les décrets du Vatican et le loyalisme civique; remontrance politique), celle de Newman est la seule qui ait survécu. Dans sa *Letter to Dr Pusey*, il n'avait pas touché à cette théorie excessive de l'infaillibilité à laquelle W. G. Ward avait attaché son nom, parce qu'il sentait que l'atmosphère était alors trop chargée. Par la suite, la controverse entre Ward et Ryder l'avait dispensé d'y revenir. Or Gladstone affirmait sans examen que, par la définition du Vatican, l'Église prenait à son compte les opinions extrêmes, professées par Veuillot en France, par Ward et Manning en Angleterre; et Newman vit là une admirable occasion de faire savoir publiquement que, s'il condamnait d'une manière générale la ligne de conduite suivie par ces hommes, il n'en pouvait et n'en voulait pas moins accepter de tout son cœur la définition du Vatican, et qu'il ne lui paraissait pas logiquement impossible d'être « à la fois bon catholique et bon Anglais. » Dans ce qu'il nous dit de la portée de la définition, Newman ne fait guère que devancer la théologie dans la marche qu'elle a suivie depuis. Cependant il est quelques points sur lesquels il ne sera pas universellement approuvé. On peut estimer, en particulier, qu'il va trop loin en ne faisant du Syllabus qu' « un aide-mémoire ». Ward lui-même, dans les pages de la *Dublin review*, accueillit avec sympathie la lettre de Newman bien que, de son propre aveu, certains passages lui fussent pénibles.

30° *Preface to the third edition of the Via media* (Préface de la troisième édition de la *Via media*), 1877. Dans *Œuvres: Via media*, t. I, p. XV-XCIV. — Dans son *Prophetical office of the Church* (1837) Newman s'était efforcé de justifier la théorie de la *Via media;* il était ainsi indirectement « entré en collision avec la théologie romaine. » En effet, d'une part, traitant de l'essence même de l'Église, il était forcé de donner ses raisons pour rester séparé d'avec Rome; et d'autre part attaquer Rome, c'était le moyen le plus commode de mettre en lumière sa propre manière de voir. Bientôt d'ailleurs — sa conversion en est la preuve — la théorie de la *Via media* cessa de satisfaire son jugement. Quand il se mit à préparer l'édition d'ensemble de ses œuvres, il aima mieux y faire figurer le *Prophetical office* suivi d'une réfutation, que de le laisser aller son chemin sans en relever les erreurs (cf. aussi *Œuvres, Essays*, t. I, p. VII-VIII). Cette réfutation, bien qu'elle se présente si modestement, est parmi ses œuvres polémiques une de celles qui éclairent le mieux leur sujet; elle présente d'autant plus d'intérêt qu'il y prend pour adversaire le Newman de jadis. Il commence par distinguer entre trois procédés de controverse : 1. Les hypothèses largement prodiguées; 2. Une rhétorique vulgaire, faite d'injures et d'accusations tranchantes; 3. La mise en œuvre de vérités et de faits, d'où se déduisent des conclusions. Seuls demandent réponse les écrits qui s'inspirent de ce dernier procédé. Les faits sur lesquels Newman avait autrefois fondé son argumentation, il les retrouvait principalement dans les conférences 2, 3 et 4; il n'en contestait pas la vérité, mais niait maintenant qu'ils pussent justifier ses accusations contre Rome, empruntées d'ordinaire aux théologiens anglicans. Il ne pouvait désormais les laisser passer sans les contredire, et les deux propositions suivantes surtout, lui paraissaient exiger une réfutation : 1. Qu'on peut mettre en opposition le catholicisme moderne et la religion primitive; 2. Qu'il y a une différence entre l'enseignement formel de l'Église et son activité politique d'une part, et la religion populaire de l'autre. Il s'était expliqué sur le premier point dans son *Essay on development;* et maintenant il allait s'occuper du second dans sa *Préface.* On saisirait, pensait-il, la fausseté de l'accusation portée contre l'Église, si l'on réfléchissait sur le principe énoncé par Newman dans quelques-unes de ses plus belles pages. Le Christ, en quittant la terre, a laissé l'Église comme son représentant : « l'Église est le Christ lui-même. » Or, le Christ est prophète, prêtre et roi. L'Église doit donc s'acquitter d'une triple charge : enseignement, ministère sacré et gouvernement. En d'autres termes, le christianisme est à la fois une philosophie, une puissance politique et un ensemble de rites; et dans ses trois fonctions, l'Église est guidée par trois principes indépendants, ceux de vérité, de conve-

nance et de piété. Or dans telles ou telles circonstances, l'exercice de chacun des trois principes peut être poussé trop loin. Il est presque impossible de trouver une ligne de conduite qui s'accorde à la fois avec la vérité, la convenance et le souci d'édifier; les intérêts opposés entrent en conflit, et on relève par conséquent des contrastes. Ainsi le progrès de la théologie se trouve souvent entravé, du fait que la nouveauté est fréquemment l'erreur pour ceux dont elle frappe l'esprit sous un certain angle, parce qu'ils y sont mal préparés. Se défier de ce qui est original, c'est obéir à la fois à l'instinct de la piété et aux commandements de la charité, puisque toute science n'est pas bonne pour tout esprit. Le grand principe du moindre mal reste vrai ici, puisque la vérité et l'erreur sont mêlées si intimement, qu'on ne peut toujours les séparer. Le culte s'efforce de rompre les liens que lui impose la théologie; de là un nouveau contraste dans l'Église, précise dans l'énonciation de sa doctrine, libérale et tolérante à l'égard de la dévotion. Parfois l'office politique et l'office pastoral de l'Église sont ligués contre l'office théologique; et parfois des raisons de convenance politique font passer à l'arrière-plan la théologie et la dévotion. La conclusion générale est que « tout ce qui est grand refuse de se plier à des règles humaines, de se laisser sous ses multiples aspects, mettre d'accord avec soi-même... La sainte Église elle-même, création surnaturelle de Dieu, est un exemple de la même loi : elle est admirablement d'accord, avec elle-même en paroles et en actions, et c'est là en général son caractère; mais cet accord est parfois contrarié, et l'Église se voit discréditée, par d'apparentes anomalies qui demandent, qui exigent de notre part l'exercice de la foi. »

31° *Preface to A. W. Hutton's Anglican Ministry* (Préface au « Ministère anglican » de A. W. Hutton), 1879.

32° *Two sermons preached in the church of St. Aloysius, Oxford, on Trinity Sunday, 1880, and printed for private circulation from a report* (Deux sermons prêchés dans l'église de Saint-Aloysius d'Oxford, le dimanche de la Trinité, 1880; publiés d'après un compte rendu; cette édition n'a pas été mise dans le commerce).

33° *Select treatises of St. Athanasius in controversy with the arians* (Traités choisis de saint Athanase, dans sa controverse avec les ariens), 1881. — Dans la *Library of the Fathers* (Bibliothèque des Pères) d'Oxford, Newman avait, avant sa conversion, publié une traduction annotée de certains traités de saint Athanase (Première partie, 1842; seconde partie, 1844), traduction qui fut fort louée par divers érudits. Il réédita ce travail dans l'édition d'ensemble de ses *Œuvres*, en lui faisant subir les changements suivants : 1. Il supprima le quatrième discours qui n'avait pas été écrit spécialement contre les ariens. — 2. Il laissa également de côté cinq dissertations assez longues, qui figurent, traduites en latin, parmi les *Tracts theological and ecclesiastical*. — 3. Sa traduction primitive était littérale, pour les raisons qu'il nous donne lui-même, p. VI; ces raisons ne s'imposant plus, il ne se crut pas obligé désormais de rester tout près du texte. — 4. Les notes sont placées à la fin, et classées par ordre alphabétique en deux sections : *a.* matières théologiques; *b.* termes théologiques.

34° *Notes of a visit to the Russian Church in the Years 1840-1841, by William Palmer, selected and arranged by cardinal Newman* (Notes sur un voyage d'études auprès de l'Église russe, fait dans les années 1840-1841; choisies et remaniées par le cardinal Newman), 1882.

35° *On the inspiration of Scripture* (Sur l'inspiration de l'Écriture). Article du *Nineteenth Century*, février 1884, reproduit dans *Stray essays* (voir ci-dessous), p. 1-36. — Dans cet écrit Newman discute la question : Est-il « hors de doute », comme on l'affirme dans un récent article sur Renan, que « l'Église catholique ordonne à ses enfants d'accepter comme vrais certains faits enseignés par l'Écriture, bien que la critique et l'histoire arrivent à des conclusions contraires? » Newman répond que l'Écriture est inspirée, non seulement quand elle traite de la foi et de la morale, mais aussi dans tout ce qui a trait à la foi, et notamment lorsqu'elle cite des faits qui s'y rapportent, parce que l'histoire qu'elle retrace est une manifestation de la Providence divine. Il passe de là à une autre question. Jusqu'où la critique peut-elle se permettre de tenir compte de l'élément humain? Il présente à cette occasion une théorie plus ou moins heureuse, qui remonte à Origène, d'après laquelle l'Écriture contiendrait des *obiter dicta*, dont il ne voyait aucune « difficulté sérieuse » à admettre l'existence. Il fut pour cette raison pris à partie dans l'*Irish ecclesiastical record* (mars 1884) par un « professeur catholique de grand renom », nommé Healy, « écrivain qui ne brillait ni par la courtoisie, ni par l'exactitude »; et Newman répondit à son tour en traitant plus au large la théorie des *obiter dicta*, dans une brochure intitulée : *What is of obligation for a Catholic to believe concerning the inspiration of the Canonical Scriptures?* (Qu'est-il obligatoire de croire pour un catholique sur l'inspiration des Écritures canoniques?) On trouvera cette étude dans *Stray essays*, p. 37-65.

36° *The development of religious error* (Le développement de l'erreur en matière religieuse). *Contemporary review*, octobre 1885. Dans la *Contemporary review* de mai 1885, le D[r] Fairbairn, théologien non conformiste, accusa Newman de « témoigner à l'intelligence une défiance profonde. » Parlant de la *Grammar of Assent*, il dit que ce livre était « imprégné du plus intense scepticisme philosophique. » Newman répondit à l'accusation dans la même revue, en octobre 1885. Il expliqua d'abord que, dans ses écrits, le mot « raison » signifiait « la faculté de raisonner entendue d'une manière large »; puis il maintint qu'ainsi comprise, elle n'était qu'un instrument, et servait, partant de certaines prémisses, à en tirer les conclusions; depuis la chute, elle était un instrument du monde dans sa guerre contre Dieu; les partisans du monde admettaient leurs prémisses sans démonstration, si bien que la raison, définie comme ci-dessus, se trouvait devenir la servante de l'erreur. Fairbairn répondit dans le numéro de décembre, et répéta son accusation; Newman, disait-il, faisait porter à la raison, la faute qui incombe aux affirmations *a priori*. Newman écrivit une réponse, dans laquelle il définissait plus clairement encore la raison telle qu'il l'entendait, et examinait ses rapports avec la « faculté noétique », qui consiste à saisir les premiers principes. Mais cette réponse ne fut pas publié sur le moment, pour les raisons données dans Ward, *Newman*, t. II, p. 508-511. On la trouvera cependant, ainsi que le premier article de Newman, dans *Stray essays*, p. 67-107.

37° Les écrits suivants ont été publiés après la mort de Newman :

1. *Stray essays* (Essais divers), 1890. Contiennent les deux articles sur l'inspiration, et les deux réponses au D[r] Fairbairn. N'ont pas été mis dans le commerce.

2. *Meditations and devotions*, 1893; traduction française par Marie Agnès Pératé, *Méditations et prières*, Paris, 1906; allemande par M. Laros, *Gott und die Seele*, Mayence, 1919.

3. *My campaign in Ireland* (Ma campagne en Ir-

lande), 1896. Ce livre est un recueil de documents relatifs à l'établissement de l'université catholique de Dublin, avec une longue introduction historique. N'a pas été mis dans le commerce.

4. *Addresses to cardinal Newman with his replies* (Discours adressés au cardinal Newman avec ses réponses) 1879-1881. Publiés en 1905. Contiennent une longue préface narrative et le discours du *Biglietto*.

5. *Sermon notes* (Notes pour des sermons), 1849-1878. Publiées en 1913. Traduction française par J. D. Folghera, Paris, 1914.

6. *The correspondence of John Henry Newman with John Keble and others* (Correspondance de J. H. Newman avec John Keble et d'autres personnes) 1839-1845. Publié en 1917.

III. ÉTUDE SPÉCIALE DE LA GRAMMAIRE DE L'ASSENTIMENT. — La *Grammaire de l'assentiment* peut être regardée comme la dernière réponse de Newman à deux sortes de difficultés que son apostolat, aussi bien anglican que catholique, lui avait mis sans cesse devant les yeux. Le Symbole de saint Athanase, avec les continuelles protestations que suscitait sa présence dans le *Prayer-Book* anglican, se présente comme un exemple de la première de ces difficultés. Si le but de la religion est d'exciter des sentiments de dévotion et d'amour, en quoi une série de propositions embrouillées et apparemment inconciliables, comme celles qui sont contenues dans ce symbole, peut-elle aider à atteindre ce but? La seconde difficulté, c'est l'assentiment absolu qui est la condition *sine qua non* de la foi. Comment les preuves qui viennent à l'appui de la religion naturelle ou révélée peuvent-elles fonder un tel assentiment, surtout quand il s'agit de l'homme concret, individuel, qui en règle générale est incapable d'étudier ces preuves scientifiquement?

Or, la *Grammaire* est divisée en deux parties qui traitent respectivement de ces deux sortes de difficultés. I. Assentiment et appréhension (*Assent and apprehension*). II. Assentiment et inférence (*Assent and inference*). Les trois traits les plus caractéristiques de la *Grammaire* sont : La distinction entre « notionnel et réel », qui vient en tête de la I[re] partie; la distinction entre « inférence et assentiment », et « le sens de l'inférence » (*Illative sense*) qui appartiennent plus spécialement à la II[e] partie.

Première partie. — Une proposition *notionnelle* est celle qui se compose de termes abstraits : « L'homme est un animal raisonnable; » une proposition *réelle* est celle qui se compose de termes concrets : « Édouard VII était fils de la reine Victoria. » Les actes d'appréhension et d'assentiment auxquels donnent lieu ces propositions seront appelés respectivement notionnels et réels. Il importe de remarquer que la même proposition peut être notionnelle pour un homme et réelle pour un autre. La proposition : « Le choléra sévit dans la ville de B. » est comprise « notionnellement » par une personne pour qui le choléra est simplement le nom d'une maladie, et la ville de B. un simple terme géographique; elle est comprise « réellement » par celle qui a la connaissance expérimentale de la maladie et de la ville atteinte. Il est, d'ailleurs, impossible d'établir une division tranchée entre ces deux sortes d'appréhension; mais, d'une manière générale, quand l'objet appréhendé est envisagé en première ligne comme appartenant à un genre ou à une espèce particulière, on peut dire que son appréhension est notionnelle; elle est réelle quand c'est tout particulièrement son caractère individuel qui frappe l'esprit. L'importance de cette distinction se marque à tout instant dans le langage quotidien : on dit par exemple : « Je savais cela, mais je ne l'avais jamais *réalisé* avant cette expérience », « avant de l'avoir vu de mes yeux. »

Les objets réellement perçus par les sens ou l'esprit, joie, peine, etc., et leur souvenir sont la matière première de l' « appréhension réelle ». Nous pouvons appeler leurs images respectives *visuelles* et *mentales*, On remarquera que les images mentales, en règle générale, persistent davantage que les visuelles dans la mémoire. Un enfant qui perd sa mère retiendra jusque dans sa vieillesse un vif souvenir du chagrin qu'il eut à la mort de celle-ci, tandis que s'effaceront bientôt les traits de son visage. De plus, par le jeu de ce que Newman appelle la *faculté de combinaison* (imagination créatrice des psychologues), l'esprit peut se fabriquer à lui-même des objets d'appréhension réelle, en mettant en œuvre ses expériences réelles pour en former de nouvelles combinaisons. C'est cette faculté qui donne au dramaturge, au romancier son pouvoir créateur, qui nous rend capables de nous faire à nous-mêmes, après avoir entendu la description de telle personne, de tel endroit, éloignés dans le temps et l'espace, une idée qui nous rend cette personne, cet endroit, réels, individuels et non plus seulement les parties de telle ou telle catégorie. C'est par là que Napoléon devient pour nous NAPOLÉON, et non pas seulement un des grands conquérants de l'histoire.

L'assentiment est réel ou notionnel, suivant que la proposition à laquelle il s'adresse est elle-même réelle ou notionnelle. Cela ne constitue pas une différence dans l'assentiment en tant que tel; car l'assentiment est assentiment ou il n'est pas. Mais il y a une différence pratique. L'assentiment réel s'adresse au concret, et le concret met en branle l'imagination et devient ainsi un excitant à l'action, tandis que l'assentiment notionnel ne le fait pas, s'adressant à ce qui est abstrait et général.

Il est impossible de discuter ici toutes les applications de cette distinction entre notionnel et réel; il en est une pourtant que l'on ne peut passer sous silence. Supposons un homme qui défend une proposition qu'il appréhende *réellement*, contre un autre qui n'en a qu'une appréhension *notionnelle*, le premier ne sera pas long à s'apercevoir que la discussion est inutile, car il ne peut user, à l'égard de son adversaire, des arguments mêmes qui ont le plus de poids à ses yeux.

Le ch. v applique ces distinctions aux idées religieuses : croyance en Dieu; croyance à la Sainte-Trinité; croyance à la théologie dogmatique

Croyance en Dieu. — Cette croyance, sans doute, peut comporter un assentiment notionnel, venant à la suite d'inférences et d'actes d'ordre purement intellectuel (par exemple la déduction tirée de l'*ordre* de l'univers, à laquelle la *Grammaire* se réfère, p. 72). Mais ne pouvons-nous arriver à un assentiment plus profond et plus vif que celui qui est accordé à ces notions intellectuelles? Ne pouvons-nous croire comme si nous voyions? — Il est impossible de donner en quelques mots une idée adéquate de la réponse fournie par Newman à ces questions. Tout ce qu'on peut essayer ici, c'est d'indiquer l'endroit précis où la découvrir, et c'est précisément dans le parallèle qu'il établit de façon détaillée entre la connaissance de nos semblables (connaissance qui nous vient de phénomènes sensoriels) d'une part, et d'autre part l'image mentale d'un Juge, infiniment clairvoyant, infiniment juste, image qui nous vient de certains phénomènes de la conscience morale : honte, remords, crainte de l'avenir quand nous désobéissons, paix et sécurité quand nous obéissons. Ces sentiments sont la réponse aux menaces et aux promesses de la conscience, et réclament comme cause excitante

un Être personnel dont la présence même est manifestée par eux, tout comme les phénomènes sensoriels nous font reconnaître la présence de nos semblables. De plus, l'image mentale ainsi produite d'un Maître et d'un Juge suprême, sous le regard de qui nous vivons, est parfaitement capable d'être l'objet (dans le vocabulaire de Newman) d'une appréhension réelle, d'un assentiment réel.

Le but de Newman, dans la *Grammaire*, n'était pas de prouver l'existence et les attributs de Dieu; s'il l'avait voulu faire, nous dit-il, il aurait commencé en insistant « sur ces moyens par lesquels j'ai montré que nous saisissons Dieu non seulement comme une notion, mais comme une réalité. » C'est proprement l'argument tiré de la conscience, sous une forme qui est particulière à Newman, forme qui, à tort ou à raison, est la plus susceptible d'être critiquée : « Cette crainte, a-t-on dit, qui, en dernière analyse, doit se révéler comme étant la crainte de Dieu, et l'idée correspondante de faveur divine, sont l'une et l'autre inexplicables, si l'on ne présuppose dans l'esprit une connaissance de Dieu, si rudimentaire soit-elle. » Cette objection, que Newman se serait faite tout le premier, même si d'autres ne la lui avaient suggérée, n'avait pas de prise sur son esprit. Fidèle, comme nous devons le supposer (en fait, il n'y insiste guère), au principe fondamental de la *Grammaire*, à savoir que nous devons prendre les faits comme nous les trouvons, sans essayer de les adapter à quelque théorie arbitraire de notre cru (c'était le grand reproche qu'il faisait à Locke sur cette question de l'assentiment), il allait droit aux faits. Ces faits observés soit en lui-même, soit chez les autres (chez les écrivains païens par exemple qui, dans le tréfonds de leur pensée, attestent que la voix de la conscience se faisait entendre en eux, bien qu'ils ne connussent pas Dieu), ces faits le convainquaient que, dans l'ordre de la connaissance, c'est la conscience qui vient en première ligne, et Dieu ensuite. Comme illustration, il invoquait la manière de réagir de certains enfants quand, pour la première fois, on leur parle de Dieu. Ils s'approprient l'idée d'une façon qui montre combien leur esprit y était préparé. On croirait vraiment qu'ils sentent leurs pensées se traduire, qu'ils découvrent ce qu'inconsciemment ils avaient déjà senti, et non qu'ils apprennent quelque chose qui leur avait été étranger jusque-là.

En résumé, la conscience a « deux aspects distincts et qui peuvent être envisagés séparément. » Elle *prescrit* une règle de conduite, et par les menaces et les promesses elle *sanctionne* cette règle. C'est le second aspect qu'utilise Newman pour montrer comment nous n'appréhendons pas Dieu comme une pure *notion*, mais comme une réalité; et c'est par là qu'il aurait introduit une preuve de l'existence de Dieu, si tel avait été son objet.

Croyance à la Sainte-Trinité. — Newman prend ce dogme tel qu'il s'exprime dans le Symbole de saint Athanase, s'établissant ainsi, nous l'avons dit, sur un terrain familier à ses lecteurs. Paradoxal, il a dû le paraître à bon nombre d'entre eux, quand il déclarait que, pour son compte, il avait toujours senti que ce symbole était « la formule la plus simple, la plus sublime, la plus pieuse à qui jamais le christianisme eût donné naissance, plus même que le *Veni Creator* ou le *Te Deum*. » P. 133. A la question : « La foi en la Trinité peut-elle être objet d'une appréhension réelle, distincte de l'appréhension notionnelle? » voici, en bref, la réponse qu'il faisait : Le mystère gît non point dans l'une ou l'autre des propositions qui expriment le dogme, mais dans leur combinaison. Prise en particulier, chacune de ces propositions peut être l'objet d'une appréhension réelle et une source inépuisable de dévotion. Ainsi l'office de la Pentecôte, le *Veni Creator*, le *Veni, Sancte Spiritus* sont inspirés par cette proposition : « Le Saint-Esprit est Dieu. » Quant au mystère qui surgit de la combinaison même de ces propositions séparées, il est l'objet d'une appréhension notionnelle, mais, en tant que mystère, il peut être médité « avec crainte et vénération, comme une vérité exprimant, pour ainsi parler, l'immensité et l'incompréhensibilité de l'Être suprême. » P. 129.

Croyance en la théologie dogmatique. — Cette section, entre autres, explique et justifie la fonction de la théologie scientifique.

Deuxième partie. Assentiment et inférence. — Le sujet principal de cette partie est celui-ci : « Il y a des assentiments qui sont légitimes, bien qu'ils ne soient pas précédés d'une *démonstration* strictement logique. » Les points essentiels sont : la distinction entre *inférence* et *assentiment* (sur l'importance qu'y attachait Newman, voir son *memorandum* du 30 octobre 1870, dans Ward, t. II, p. 278) et l'existence du *sens de l'inférence* (*illative sense*).

a) *Distinction entre inférence et assentiment.* — La première chose à noter c'est que Newman restreint le terme d'inférence au raisonnement *verbal* (c'est-à-dire explicite) par opposition au raisonnement *mental* (c'est-à-dire implicite). « Le raisonnement verbal sous toutes ses formes, par opposition au mental, voilà ce que j'appelle inférence. Cette inférence ne diffère de l'inférence logique qu'en ce que celle-ci en est la forme scientifique. » *Grammaire*, p. 263-264. Inférence et assentiment représentent, cela saute aux yeux, des actes différents de l'esprit, tout au moins (pour mentionner un seul point) parce que dans l'inférence l'attention est dispersée sur un certain nombre de propositions et sur leurs rapports réciproques, tandis que, dans l'assentiment, elle se concentre sur une seule sans égard aux autres. Mais cette distinction, quoique réelle, est en vérité oiseuse, quand il s'agit de démonstrations simples, comme serait quelque proposition facile d'Euclide. Ici le raisonnement mental est adéquatement représenté par le raisonnement verbal, et l'assentiment suit, de manière spontanée, l'inférence.

Il en est tout autrement quand, abandonnant le domaine des idées abstraites, nous passons aux procédés de raisonnement (à l'exception peut-être des plus simples) qui s'appliquent aux faits concrets et individuels. Ici, quand on atteint la certitude qui justifie l'assentiment, c'est en vertu d'un raisonnement mental et non verbal, car ce dernier représente seulement une fraction, ne donne, peut-on dire, qu'une vue superficielle de ce qui s'est passé dans l'esprit. La conclusion est le produit de raisons trop nombreuses et trop variées, pour qu'il y ait là rien qui ressemble extérieurement à la coordination d'une induction scientifique. C'est la force combinée de ces raisons qui entraîne l'assentiment dans chaque cas particulier. (Rien n'est moins vraisemblable que l'attention consciente de la part de l'esprit aux principes généraux, et aux règles de l'induction.) Si l'assentiment était le résultat d'une inférence, au sens newmanien, celui qui donne son assentiment devrait être à même d'aligner, au moins pour son propre compte, tous ses arguments, et en même temps les raisons qu'il a d'accorder à chacun d'eux individuellement sa valeur respective, ses raisons enfin pour déclarer que la force combinée de tous ces arguments équivaut à une démonstration. Pour y atteindre, il lui faudrait étaler devant lui, comme sur une carte, toute son histoire mentale, tout ce qu'il a appris non pas seulement sous forme de connaissances proprement dites, mais sous forme de principes, de règles de jugement, de sens des valeurs, soit par son expérience et son

observation propres, soit par l'influence des autres, l'éducation, l'instruction, etc. Cela revient à ce que dit Ward, dans une étude sur la *Grammaire* écrite très peu de temps après son apparition : « Cherchez où vous voulez, en dehors de la région des mathématiques pures, le fait vous frappera immédiatement, le caractère incomplet du bilan que nous pouvons établir quand nous étudions le fondement de nos certitudes les moins contestées. » (*Philosophie du théisme*, t. II, p. 254.) Et encore : « C'est certainement pour le penseur une tâche sans espoir de réussite que de vouloir proportionner ses convictions à leurs prémisses, alors que ces prémisses, dans leur forme originale et adéquate ne sont plus présentes à son esprit. » (*Ibid.*, p. 256.) Et, pour donner un exemple, Ward, suppose un philologue en présence d'un texte latin, dont il est à même de déclarer avec la plus absolue certitude qu'il n'est ni de Tacite, ni de Cicéron. Pourtant il est absolument incapable d'exposer, de développer, même à ses propres yeux *toutes* les prémisses qui justifient sa conclusion (*op. cit.*, t. II, p. 250.)

Newman, lui, pour faire saisir sa pensée se met en face de l'hypothèse audacieuse du P. Hardouin, selon qui des parties considérables de la littérature latine, y compris les comédies de Térence, l'*Énéide* de Virgile, les *Odes* d'Horace, l'œuvre historique de Tite-Live ou de Tacite, ne seraient que des fabrications de moines du XIIIe siècle. La prodigieuse érudition du P. Hardouin n'amène pas chez Newman un seul moment de doute. Le sens commun croit à l'authenticité de ces écrits « sans hésitation ni réserve, comme si elle avait été démontrée, et non en proportion des preuves plus ou moins acceptables que l'on donne en sa faveur, ou du bilan des arguments. » Mais qu'est-ce que le sens commun peut dire sur ce sujet? Bien peu de chose, sur le papier, et ce peu, le P. Hardouin serait tout à fait en droit de l'appeler une pétition de principe. Le sens commun s'exprimerait ainsi : « Nos raisons personnelles de croire à l'authenticité de Virgile, Horace, Tite-Live, Tacite, Térence, se ramènent à cette conviction que les moines en question n'étaient point capables de les écrire. C'est-à-dire que nous considérons ceci comme accordé : Nous connaissons suffisamment les capacités de l'esprit humain et les conditions du génie, pour être tout à fait certains qu'une époque qui fut féconde en grandes idées, qui portait en germe les éléments d'un magnifique avenir, robuste en ses pensées, hardie en ses anticipations, d'une singulière curiosité intellectuelle, d'une grand acuité d'esprit, et d'un admirable génie dans l'un au moins des beaux-arts, que cette époque ne pouvait, à cause même de sa prééminence dans sa propre ligne de développement, avoir une prééminence égale dans une ligne justement contraire. Nous ne nous prétendons pas capables de faire le départ entre ce que pouvait et ne pouvait pas l'intelligence du Moyen Age, mais nous sentons sûrement que, tout au moins, elle ne pouvait écrire les classiques. Le *sens instinctif* de tout cela et la foi au témoignage, tel est l'argument suffisant, quoique implicite, sur lequel se fonde notre certitude. » *Gramm.*, p. 297-298.

Nous pensons que le lecteur partage la certitude de Newman et admet ses arguments. Mais qu'y a-t-il ici qui puisse être traité de *raisonnement verbal?* Tout juste ce que nous avons souligné, cet appel à un « sens instinctif » dont l'auteur a confiance que son lecteur le partagera. Mais ce sens instinctif est, après tout, une conclusion. Et quelles sont, et, pouvons-nous ajouter, où sont ses prémisses? D'innombrables impressions oubliées, jadis reçues plus ou moins passivement de la lecture des œuvres classiques et médiévales, une expérience de la nature humaine qui est le produit de rencontres sans nombre, tout cela dicte, d'une façon qui ne saurait être contredite le jugement final : il est impossible que les écrits en question soient sortis des monastères du Moyen Age. Le lecteur trouvera quantité d'exemples de certitudes analogues dans la *Grammaire* et dans deux articles de Ward : *Explicit and implicit thought*, et *Certitude in religious assent*, *op. cit.*, t. II. Voir aussi, dans ce dictionnaire, t. VI, col. 210.

On remarquera que Newman et Ward empruntent leurs exemples à des certitudes qui ne dérivent pas de démonstrations en forme, à l'histoire, à la littérature, à la vie journalière, etc. Ceci montre bien qu'ils ne traitent pas de la certitude de l'assentiment religieux comme d'une chose *sui generis*. De plus, cela fait voir de façon parfaitement claire, que par certitude ils entendent *la certitude*, et non point ce qu'on appelle souvent certitude morale ou pratique, c'est-à-dire une *très haute probabilité* avec la sûreté qu'elle procure pour l'action. Il serait à peine nécessaire d'insister sur ce point, car c'était principalement pour défendre le caractère absolu de la certitude en choses concrètes, là où la démonstration mathématique est impraticable, que Newman a écrit la *Grammaire*. Pourtant des personnes se sont rencontrées, R. H. Hutton par exemple, pour attribuer à Newman les idées mêmes que celui-ci combattait. En faisant le compte rendu de la *Grammaire* dans le *Spectator* dont il était le rédacteur en chef, Hutton parle de Newman comme défendant la légitimité d'un complément de certitude (*surplusage of assurance*), consécutif à la probabilité morale. Newman réplique dans une longue lettre (inédite) du 28 avril 1870, où il rejette catégoriquement les vues qu'on lui attribuait : « Ce « complément de certitude » (*surplusage of assurance*) est de Locke et non de moi, et, me semble-t-il, on me le met en bouche, au cours de cet article, d'une manière qui s'interpose entre ma pensée et moi... Je pense que le résultat d'une combinaison de probabilités... est une preuve réelle... en tant qu'elle est simplement une anticipation... d'une conclusion inévitable. » Il illustre cette anticipation par l'exemple tiré du calcul différentiel et du célèbre *lemme* qui ouvre les *Principia* de Newton (cf. *Grammaire*, p. 320 sq.), puis il ajoute : « Je n'accepte pas l'idée même du « complément de certitude » et je dis que l'on doit donner son assentiment ou le refuser, et qu'il n'y a pas de milieu. L'article s'exprime comme si j'acceptais l'idée... alors que Locke la rejetait; en réalité je n'accepte pas du tout cette idée comme représentant un acte de la volonté. »

b) *Le sens de l'inférence* (*illative sense*). — *a. Ce que c'est.* — Tout le monde connaît, quoi qu'il en soit du mot lui-même, ce que la *Grammaire* appelle le sens de l'inférence. C'est la faculté dont on use avec pleine confiance, chaque fois que l'on tire une conclusion d'un certain nombre de faits, en faisant confiance à son jugement, au lieu d'attendre de s'être donné pleine satisfaction par un processus formel et explicite de déduction. Le sens de l'inférence est tout simplement ce qui nous fait mener de manière implicite un raisonnement à sa conclusion. Dans le langage journalier, nous parlons de son exercice en choses simples et aisées, comme de l'exercice du bon sens; en des matières moins faciles comme de l'exercice du jugement, du jugement sain, discipliné, bien entraîné, bien informé, et ainsi de suite en remontant l'échelle, jusqu'à ce que nous arrivions à des expressions comme celles-ci : « pénétration extraordinaire », « intuitions de génie ». En toutes ces manières de parler, nous reconnaissons la faculté de notre esprit de tirer des conclusions des faits, sans avoir recours à des inférences formelles.

Voici comment Newman introduit le sens de l'inférence : « Le jugement, en toutes les matières concrètes, est la faculté architectonique (constructive); et ce que l'on peut appeler le sens de l'inférence, ou le jugement droit dans le raisonnement n'en est qu'une des manifestations. » *Gramm.*, p. 342. Et, comme le raisonnement est l'usage correct des prémisses, et que les prémisses peuvent aussi s'appeler raisons ou preuves, nous ne changerons pas le sens de la définition précédente en la transposant ainsi : « Le sens de l'inférence est la faculté ou la capacité de porter un jugement sur des preuves. » — Porter un jugement sur des preuves, cela nous introduit dans un monde d'idées familières. C'est ce que fait un jury quand il rapporte un verdict d'innocence ou de culpabilité, ou encore, comme cela est permis en Écosse, un verdict de « non prouvé ». Un médecin qui diagnostique une maladie prononce un jugement sur les symptômes qui sont ici les preuves. Si le lecteur veut substituer le mot de jugement à celui de « sens de l'inférence », il verra bien vite que ce dernier est pour lui une vieille connaissance.

Le sens de l'inférence est-il infaillible? Cela vous a un air de question difficultueuse! Notre jugement est-il infaillible? Non, bien-entendu; l'expérience le montre. Mais de ce que mon jugement n'est pas infaillible, qu'il s'est trompé dans le passé, ne pourrai-je jamais donner à ses décisions un assentiment sans réserve? Les protestants eurent l'habitude de taquiner les catholiques avec une question comme celle-ci : « Comment pouvez-vous être infailliblement certains que l'Église est infaillible, si vous n'êtes pas infaillibles vous-mêmes? » Question bien dangereuse pour eux-mêmes; car elle atteint la racine même de leur propre certitude que la Bible est la parole de Dieu. Mais passons. *Abusus non tollit usum;* le mauvais usage d'une faculté dans le passé est un avertissement d'en user avec plus de précaution à l'avenir, non de renoncer à s'en servir. Ma mémoire m'a joué parfois de vilains tours, mais je suis certain par exemple qu'il y a huit jours j'étais à tel endroit, je faisais telle chose. J'ai fait peut-être quelques méprises en critique littéraire. Est-ce une raison pour m'obliger à prêter l'oreille aux opinions extravagantes du P. Hardouin? Mais cette question de l'infaillibilité du sens de l'inférence et des leçons qu'il peut donner, peut être abandonnée, en toute sécurité, à l'expérience du lecteur. Il n'estimera pas que des méprises occasionnelles puissent frapper de discrédit tous ses jugements, même les plus soigneusement établis, ou que l'absence d'un critérium infaillible de certitude, s'appliquant exactement à chacun des cas où nous sommes appelés à faire usage de notre sens de l'inférence, soit une raison pour prononcer l'exclusive contre une des principales facultés de l'esprit.

b. Application aux questions religieuses. — La seconde partie de la *Grammaire* se termine par un chapitre intitulé « Inférence et assentiment en matière de religion » et étudiant successivement la religion naturelle et la religion révélée. Ce chapitre contraste vivement avec les précédents; on y sent vibrer la personnalité de l'auteur, qui auparavant avait été strictement scientifique en ses méthodes, se bornant à constater les faits dans l'obscure région où travaille d'ordinaire l'esprit humain. Le charme littéraire de ces chapitres fait un peu oublier qu'ils contiennent, pour citer un écrivain récent : « une analyse psychologique de la pensée humaine, qui reste l'une des plus aiguës et certainement la plus élégante qui ait été jamais faite. » (Aldous Huxley, *Proper studies*, Londres, 1927, p. XIX.) Le contenu du dernier chapitre ressort suffisamment des divers titres et sous-titres. Mais il faut attirer l'attention sur quelques passages qui d'une part ont fait l'objet de diverses critiques, et d'autre part contiennent bien des caractéristiques de la pensée de Newman.

α) *Caractère personnel de la démonstration newmanienne.* — Au début du chapitre, Newman commence par exprimer une idée, qui lui est, dit-il, « habituelle », c'est à savoir que, dans une enquête comme celle où il s'engage, « l'égotisme est la vraie modestie ». Peut-être est-ce là un spécimen de cet « égoïsme » de Newman, dont on a beaucoup parlé; pourtant, et tout compte fait, ne semble-t-il pas plus modeste de dire : « il me paraît; c'est mon opinion, » que de déclarer : « Il en est ainsi. » Et, pour être moins dictatoriales, ces manières de parler n'en sont-elles pas plus persuasives? En tout cas, nous le verrons, l'égotisme a ses avantages; il coupe court à diverses critiques.

β) *Les preuves de l'existence de Dieu. Prédominance des preuves morales.* — « Par religion, dit Newman, j'entends la connaissance de Dieu, de sa volonté et de nos devoirs envers lui; il y a trois voies principales fournies par la nature pour l'acquisition de cette connaissance : notre propre esprit, la voix de l'humanité et le cours des choses, celui de la nature humaine et des humaines affaires. » Cf. *Apol.*, p. 241 sq. Comment Newman peut-il limiter ces « voies » à l'homme et ignorer la création extérieure? Cette question a été posée non sans quelque véhémence, et comme le questionneur ne trouvait pas de réponse satisfaisante, il a tiré des conclusions peu favorables à la doctrine de Newman. Peut-être « l'égotisme » nous rendra-t-il ici quelques services.

Ayant clairement avoué qu'il ne parle que de lui-même, un homme a le droit de se tenir à ce point de vue et, dans le cas particulier, de parler des appels qui, pour lui, ont été le plus contraignants, de glisser sur ce qui lui a fait une moindre impression, sans vouloir d'ailleurs ériger son cas en une loi pour les autres esprits. Et puis les mots : « voies principales » (*main channels*) impliquent qu'il y a aussi d'autres voies : « Comme une cause implique une volonté, écrit Newman, un ordre implique un but. L'agent donc qui a maintenu et maintient les lois générales de la nature, qui est à l'œuvre à la fois dans Sirius et sur la terre, sur la terre dès l'ère primaire aussi bien qu'au XIX[e] siècle, doit être une Intelligence pure, une Intelligence pour le moins aussi vaste et aussi durable dans sa vivante action que les incommensurables périodes et les espaces sans limite de l'univers, où cet agent a laissé ses traces. » *Gramm.*, p. 72. Voilà bien la profession d'une connaissance; mais cette connaissance n'est point si directement religieuse, qu'elle puisse être considérée comme une de ces *voies principales.* Il y a eu des philosophies qui étaient monothéistes sans être religieuses, ou qui ne l'étaient qu'en puissance, et c'est peut-être la raison pour laquelle Newman traite cet argument par prétérition quand il se limite aux « voies principales ».

Mais on peut aller un peu plus loin; et il vaut la peine d'y insister, car cela est d'importance pour la pensée de Newman. Dans les *Notes de sermons* (p. 289 sq.), il y a une série de canevas d'instructions sur le *Credo.* La seconde commence ainsi : « 1. Récapitulation. — Notre conscience et notre histoire personnelle nous donnent toutes les doctrines capitales sur Dieu, en tant qu'elles nous concernent. Elles suffisent à assurer notre foi en lui quand bien même il n'y aurait pas de monde extérieur... 2. Pour ce qui est de l'argument tiré du monde extérieur, en quoi est-il dangereux aujourd'hui? — *Parce qu'il ne nous dit rien du péché.* Le monde a été fait avant le péché. (Néanmoins la preuve par le monde extérieur semble bien avoir été développée ici.) Les éditeurs des *Sermon notes* furent en mesure de fournir un commentaire

des mots : « dangereux aujourd'hui » dans un passage d'un sermon prêché en 1832 sur *La religion d'aujourd'hui* (*Paroch. and plain serm.*, t. I) : Dans les âges farouches et barbares, le stratagème de Satan était de faire oublier à l'homme que « Dieu est amour » et d'établir une religion qui fût simplement crainte. De nos jours, il offre, et les hommes « sont tout disposés à embrasser, la religion plaisante, consolante, naturelle à une époque cultivée. On appuie beaucoup sur les « œuvres de Dieu » sur la *théologie naturelle*, et l'on pense que toute la religion y est contenue; et pourtant, en vérité, il ne peut pas y avoir de plus grande erreur que de supposer que ces œuvres sont en elles-mêmes quelque chose de religieux, au vrai sens du mot. La religion est *relative* à nous, c'est un système de commandements et de promesses de Dieu *vis-à-vis de nous*. Que nous importent après tout le soleil, la lune ou les étoiles? Que nous importent les lois de l'univers? Comment nous enseigneraient-elles notre *devoir?* Comment parleraient-elles au pécheur?... Il ne peut y avoir de plus dangereux stratagème de Satan que celui qui consiste à nous extérioriser, à nous faire oublier nos cœurs, qui nous parlent d'un Dieu de justice et de sainteté, pour fixer exclusivement notre attention sur le Dieu qui a créé les cieux, qui est notre Dieu, sans doute, mais non Dieu en tant qu'il se manifeste à nous pécheurs, mais en tant qu'il apparaît à ses anges et se manifeste à ses élus. »

Les livres de *Théologie naturelle* auxquels pense ici Newman ont bien vieilli depuis que le darwinisme a fait son apparition, et pour bien des raisons; la moindre ne fut pas le contraste entre l'optimisme de leur conception de la nature et celle que proposait la « lutte pour l'existence ». Mais, en leur temps, ils ont vraiment agi dans le sens que décrit Newman, en voilant les réalités de la religion.

La religion naturelle doit se présenter tout d'abord comme une religion de crainte, car nous désobéissons à notre conscience plus souvent que nous ne lui obéissons. Le témoignage de la conscience, accablée du poids de ses fautes, est confirmé par ce que nous voyons autour de nous; car le spectacle de l'humaine défaillance et de l'humaine misère que présente le monde proclame que « nos péchés ont mis une séparation entre nous et notre Dieu. » Is., LIX, 2. (Il est à peine besoin de rappeler ici le fameux passage de l'Apologie, que l'on ne saurait plus oublier quand on l'a lu.) Cela est vrai dans presque toutes les religions du monde, car « partout où une religion a existé dans sa forme populaire, elle a invariablement présenté à l'extérieur son côté le plus sombre. Elle est fondée d'une manière ou de l'autre sur le sens du péché. » *Gramm.*, p. 392. Il est bien vrai qu'il y a aussi des rayons de lumière qui atténuent cette tristesse, et spécialement « les bénédictions périodiques de la vie, la joie produite par les dons de la terre, les affections domestiques, les relations sociales qui, arrhes du bien futur, suffisent à toucher et à subjuguer même les plus coupables des hommes en leurs meilleurs moments, en leur rappelant qu'ils ne sont point absolument repoussés par Lui, par ce Dieu que néanmoins il ne leur est pas donné de connaître. » *Gramm.*, p. 401; avec référence finale à Act., XIV, 16, 17. Il y a d'autres soulagements, et même de plus grands, telle la paix de la conscience, soit toujours conservée, soit retrouvée après avoir été perdue, mais ce ne sont que des soulagements, car la conscience est la grande maîtresse qui enseigne la religion naturelle, et dans la condition actuelle de l'humanité, n'ayant point à offrir de pardon assuré, c'est bien rarement qu'elle annonce la paix.

γ) *La religion naturelle préparation à la religion révélée.* — « Appuyés sur ces autorités humaines et divines, je n'ai pas de scrupule à commencer l'examen que je veux faire du christianisme, en déclarant que j'ai en vue ceux-là seulement qui y sont convenablement préparés, et par « préparés » j'entends ceux qui sont pénétrés des opinions et des sentiments religieux dont l'ensemble constitue, à mon avis, la religion naturelle. » Suit une énumération des opinions contraires, qui sont discutées avec une impartiale minutie, et pour conclure : « Si je dis ne pas vouloir discuter du christianisme avec des personnes qui partagent ces opinions, je le fais, non pour prétendre avoir le droit d'être impatient et tranchant avec n'importe qui, mais parce qu'il est souverainement absurde de prouver une seconde proposition à qui n'admet pas la première. » *Gramm.*, p. 415 sq. On a voulu voir dans ces simples mots le portrait d'un Newman égotiste et fidéiste, vivant dans sa tour d'ivoire, toutes fenêtres fermées, à l'abri des souffles du dehors, n'acceptant de relation qu'avec ceux qui acceptaient ses idées de prédilection, « ceux qui acceptent ma philosophie du *Credo* », lui a-t-on fait dire. — Mais à quoi bon discuter la ressemblance d'un portrait? Chacun voit les choses si différemment du voisin. L'indignation que l'on a manifestée, avec des points d'exclamation, contre Newman refusant de discuter la religion révélée avec ceux qu'il n'a pu convaincre de la vérité de la religion naturelle « Que de gens éliminés sans discussion! Que d'assomptions exigées sans justification et par manière d'ultimatum! », cette indignation est au moins déconcertante. Sans discussion? Vingt-quatre pages d'une argumentation serrée, dans le livre relativement court qu'est le *Grammaire*, sans compter bien des allusions à ce sujet dans les premiers chapitres, représentent, à coup sûr, une discussion et un sérieux essai de justification.

Revenons à la défense que fait Newman de sa méthode. Il commence par citer divers passages de l'*Éthique à Nicomaque* pour montrer « qu'une préparation spéciale de l'esprit est requise pour chaque compartiment séparé d'une enquête ou discussion (excepté, bien entendu, le cas d'une science abstraite). » Ce principe général est appliqué par beaucoup de textes scripturaires au cas particulier de la Religion révélée. La « préparation spéciale à celle-ci » c'est-à-dire les dispositions préliminaire à la foi (ou, comme disent les théologiens, les *préambules à la foi*), cette préparation n'est autre que l'acceptation des vérités de la religion naturelle. Ayant donc « déclaré qu'il n'a en vue que ceux dont les esprits sont convenablement préparés », Newman ne passe pas sans transition à son sujet. Il veut défendre son exclusivisme de toute apparence de hauteur, aussi donne-t-il des exemples de ces opinions qui rendent sans espoir toute discussion sur les titres de la religion révélée, par exemple : « le mal moral et le mal physique ne sont que des imperfections de même nature »; « la crainte de Dieu est indigne d'un homme, la douleur inspirée par le péché est quelque chose de servile et de bas »; « si nous faisons notre devoir dans ce monde, nous avons pris nos assurances pour l'autre. »

Newman connaissait son public, il savait qu'il n'était rien moins qu'irréligieux de manière avouée et cynique; il savait aussi que les hommes sont souvent meilleurs que les principes qu'ils professent, et qu'ils désavoueraient en somme ces principes s'ils en voyaient réellement la portée. Et le voici qui, finalement, continue la discussion avec ceux dont il déclare ne pas vouloir s'occuper, car il leur demande de ne point le regarder comme trop impérieux; il continue la discussion car, en décrivant « les divers sentiments intellectuels et moraux qui constituent la préparation formelle nécessaire, pour entrer dans ce

que l'on appelle les preuves du christianisme », il doit revenir sur la religion naturelle, et cette fois pour insister davantage sur un aspect plus réconfortant de celle-ci.

δ) *L'accumulation des probabilités et la religion révélée.* — « Laissons faire des démonstrations, dit Newman, à ceux qui en ont le don... Pour moi, il est plus conforme à mon propre tempérament de tenter une preuve du christianisme de la même manière non formelle, qui me permet de tenir pour certain que je suis venu en ce monde et que j'en sortirai. » L'argument se ramène à « une accumulation de probabilités variées ». Il tient que « à partir de probabilités nous pouvons construire une preuve légitime suffisante pour donner la certitude. »

Ce passage célèbre où Newman introduit sa preuve historique non formelle (*informal*) de la révélation chrétienne a été si abondamment discuté à l'art. Foi, t. VI, col. 194-198, qu'il ne reste à peu près rien à ajouter, sinon une remarque sur la catégorie de lecteurs auxquels il s'adressait. On peut considérer qu'ils représentaient l'Anglais moyen, homme ou femme, des hautes et moyennes classes en 1870. Ce n'étaient pas des *rudes* à la manières du charbonnier; mais la plupart étaient des *rudes*, en ce sens qu'ils n'avaient pas de connaissance spéciale de la théologie et des sciences auxiliaires, ou encore dans le sens où un théologien qui sait son saint Thomas par cœur peut être un *rudis* en matière d'histoire ecclésiastique ou de critique biblique. A ce monde il fallait faire voir qu'il pouvait être assuré de tel fait historique, dont il savait seulement trop bien qu'il était mis en question. Newman déclare qu'il se préoccupe exclusivement de ceux qui acceptent les vérités de la religion naturelle. Peut-être son filet est-il assez large pour ramasser aussi les neutres qui seront curieux peut-être de voir l'usage qu'il va faire de ses « assomptions » qu'eux-mêmes n'acceptent ni ne rejettent, sachant à peine ce qu'ils pensent. Mais il n'est pas indispensable d'aller plus loin que son affirmation, qu'elle soit ou non à prendre à la lettre; au moins elle justifie sa méthode. Et, pour parler maintenant des avantages qu'il avait, n'oublions pas qu'il écrivait pour un public lisant la Bible, aimant la Bible, connaissant la Bible comme aucun autre livre, y ayant puisé une compréhension réelle et non pas notionnelle de ce que signifie le mot de Providence. Cf. *Gramm.*, p. 66-67. Ce public comprendrait, comme l'on comprend des idées avec lesquelles on vit, ce que Newman voulait dire quand il parlait de la bonne Providence qui veille sur nous, de Dieu qui bénit « telle façon d'argumenter qu'il lui a plu de mettre dans l'homme et dans le monde, si nous en usons de la façon qui convient. » *Gramm.*, p. 412.

Un écrivain qui désire persuader a toutes chances de réussir, quand il peut se maintenir dans l'horizon intellectuel de ses lecteurs. Or, trop souvent, il leur demande d'exercer leur jugement sur des faits qu'il leur présente et devant lesquels ceux-ci, instinctivement, vont sentir leur incapacité, parce que les faits eux-mêmes ou la manière dont ils sont présentés leur sont étrangers. La première chose qu'apprenne un homme sensé, n'est-ce pas à s'appliquer à lui-même l'adage : *Cuique in sua arte credendum?* S'il est médecin, il aura difficilement confiance en son jugement sur des questions difficiles de droit ou de finance; s'il est juriste ou financier, il aura de la peine à se hasarder dans le domaine de la médecine. Newman, lui, ne fournit à ses lecteurs aucune raison de douter de leur compétence. Il ne leur expose que des faits avec quoi ils sont familiers, et les traite comme l'on traite des faits qui s'imposent finalement à notre attention dans la vie journalière. Prenons un exemple tout à fait banal. Dans une maison disparaissent de petits objets de valeur. Les deux ou trois premières fois que cela arrive, on peut expliquer cette disparition par une négligence ou un oubli de la part du propriétaire, et nous sommes encore loin du *merus cumulus probabilitatum* qui ferait penser à un vol. Mais les disparitions continuent, alors les probabilités commencent à converger et dans une direction unique, et continuent à le faire jusqu'au moment où la seule explication possible est celle du vol. Cette manière de raisonner toute simple, toute familière, Newman l'adopte. Il s'arrête à un certain nombre de coïncidences frappantes dans l'histoire du peuple juif (y compris la prophétie) ou du christianisme primitif; mais tout doucement ces coïncidences deviennent des probabilités convergentes, et d'une convergence qui n'admet qu'une seule explication pour ceux qui croient à la Providence et, pour ceux qui n'y croient pas, n'en admet aucune. Et pour les faits qu'il met en œuvre, à quelques exceptions près, ils n'ont pas besoin d'être longuement présentés à ses lecteurs, qui sont familiers avec eux autant que lui-même; il leur demande seulement de remarquer la manière dont il les combine.

Dernière remarque. — Le titre même du livre, bien que Newman ne l'ait jamais expliqué, suffirait à nous renseigner : c'est un *Essai* et ce mot indique que l'auteur regardait son livre, en quelque manière, comme une amorce. Rien de plus naturel, car il a dû avoir conscience qu'il ouvrait un champ nouveau d'enquête dans la psychologie humaine, et, de toute nécessité, les résultats d'une première enquête sont incomplets et ont besoin, en quelques détails, de rectification. — C'est une *Grammaire.* Le seul et unique devoir d'un grammairien est de prendre la langue telle qu'il la trouve et de donner les règles utiles pour la parler et l'écrire correctement; les imperfections et la possibilité de les amender ne le regardent pas. C'est exactement de cette manière que Newman traite la constitution de l'esprit humain. Ainsi, p. 7 : « Nous ne faisons, dit-il, que suivre notre nature en doutant, en inférant, en donnant notre assentiment; notre devoir est, non pas de nous abstenir d'exercer telle ou telle fonction de notre nature, mais de faire bien ce qui est notre droit. » Et, p. 164, il se plaint de ce que Locke « donne une idée de l'esprit humain, pour ce qui concerne l'inférence et l'assentiment, qui est théorique et irréelle... Il interroge l'idéal qu'il s'est fait de la façon dont l'esprit devrait agir, au lieu d'interroger la nature humaine telle qu'elle est dans la réalité. » Et encore, p. 347 : « Ce que j'ai à constater, ce sont les lois sous lesquelles je vis. Mon premier devoir est celui de la résignation aux lois de ma nature, quelles qu'elles soient; ma première désobéissance, c'est d'être impatient de ce que je suis, de caresser une ambitieuse aspiration vers ce qui ne peut être, d'entretenir la méfiance de ma capacité, de désirer changer des lois qui s'identifient avec moi-même. » Voir aussi, p. 350: Si l'appel aux faits, c'est-à-dire l'ordinaire action de notre nature intellectuelle, « nous amène à déclarer... que la marche de l'inférence est toujours plus ou moins obscure, tandis que l'assentiment est toujours distinct et défini, et pourtant que ce qui est de sa nature absolu (l'assentiment) suit en fait ce qui, dans sa manifestation extérieure, nous apparaît incomplet, indirect et caché (l'inférence), que nous reste-t-il à faire, sinon de prendre les choses comme elles sont et de nous résigner à ce que nous découvrons? En d'autres termes, au lieu d'imaginer l'impossible, une science du raisonnement qui nous contraindrait à la certitude dans les conclusions concrètes, confesser qu'il n'y a pas de critérium ultime de la vérité, en dehors du témoignage que

l'entendement lui-même rend à la vérité; reconnaître que ce phénomène, tout embarrassant que nous le trouvions, est une caractéristique normale et inévitable de la constitution mentale d'un être, tel qu'est l'homme dans l'état présent de ce monde. Son processus est un produit vivant, non un mécanisme; son instrument ce sont les actes de l'esprit et non les formules et les expédients du langage. Dans l'étude de ce « microcosme qu'est l'esprit humain, suivons Bacon de tout près; cela vaudra mieux que de faire violence à ses facultés d'après les réclamations d'un optimisme idéal; regardons bien les modes de pensée propres à notre nature, observons fidèlement notre intelligence en exercice. »

Il y a une excellente bibliographie de Newman, dans J. Gulbert, *Le Réveil du catholicisme en Angleterre*, Paris, 1907, p. 310-335.

I. ŒUVRES. — 1° *En anglais*. — Édition complète et définitive, 37 vol., Londres, 1870-1879. Pas de numérotation générale: les œuvres sont seulement réparties dans les catégories suivantes : 1. *Sermons*. 2. *Treatises*. 3. *Polemical*. 4. *Essays*. 5. *Historical*. 5. *Theological*. 6. *Literary*. — Ajouter la correspondance (voir ci-dessus, col. 327) et les œuvres posthumes signalées, col. 384.

2° *Traductions*. — On a signalé au cours de l'article les principales traductions françaises et allemandes. L'Allemagne a publié depuis la guerre, d'abord des *Ausgewählte Werke* traduites par M. Laros, Mayence; une édition allemande des *Gesammelte Werke* est commencée sous la direction de D. Feuling, C. S. B., Erich Przywara, S. J., et Pr. Simon, 1er et 2e vol., Munich, 1924-1928. — La *Grammaire* et l'*Essai sur le développement* ont été traduits par Théod. Hæcker, *Philosophie des Glaubens*, Munich, 1921; *Die Entwickelung der christlichen Lehre*, 1922.

II. TRAVAUX. — 1° *Vie et études biographiques*. — Pour le détail, voir l'art. OXFORD (*Mouvement d'*), où sera donné l'essentiel de la bibliographie. Un cadre général excellent est fourni par P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 3 vol., Paris, 1899-1906, dont le t. I, *Newman et le mouvement d'Oxford*, fait à Newman une place considérable. Voir aussi R. Buddensieg, *J.-H. Newman und sein Anteil an der Oxforder Bewegung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. v, p. 34-90. — Nombreuses biographies : R. Hutton, *Card. Newman*, Londres, 1892; Edwin A. Abbott, *The anglican career of card. Newman*, 2 vol., Londres, 1897; Lucie Félix-Faure-Goyau, *Newman, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1901; W. Barry, *Outline of the life of card. Newman*, Londres, 1904 (trad. franç. par A. Clément, Paris, 1905); Lady Charlotte Blennerhasset, *John-Henry, card. Newman*, 1904; W. Ward, *The life of John Henry, card. Newman*, 2 vol., Londres, 1911, capitale, mais inexacte en plusieurs points, à compléter par les ouvrages suivants du même auteur : *Last Lectures*, Londres, 1918; *Men and matters*, Londres, 1914, *Ten personal studies*, et par ses biographies du cardinal Wiman, d'Aubrey de Vere et de W. G. Ward; M. Laros, *Kardinal Newman*, Wiesbaden, 1921.

Points particuliers : H. Hemmer, *Manning et Newman et la question des catholiques à Oxford*, dans *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1897, t. II, p. 344-379; P. Thureau-Dangin, *Newman catholique d'après des documents nouveaux*, Paris, 1912; H. Bremond, *Newman, Essai de biographie psychologique*, Paris, 1906; Ch. Sarolea, *Card. Newman and his influence on religious Life and Thought*, Edimbourg, 1908. — Sur Newman homme de lettres : J. J. Reilly, *Newman as a man of letters*, New-York, 1925; Bertram Newman, *Cardinal Newman*, Londres, 1925; J. Lewis May, *Cardinal Newman*, Londres, 1929. — Sur la vie intime de Newman, il y a six articles publiés par Church en divers périodiques et rassemblés dans ses *Occasional papers*, t. II, p. 379-482, intéressants parce qu'écrits par un ami personnel; mais Church n'a pas compris les vrais motifs de la conversion de Newman.

2° *Philosophie religieuse et théologie*. — D. Joye, *Théorie de Newman sur le développement du dogme chrétien* (thèse de théol. prot.), Paris, 1896; A. Firmin (A. Loisy), *Le développement chrétien d'après le cardinal Newman*, dans *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1898, t. XVII, p. 5-20; G. Grappe, *J.-H. Newman, essai de psychologie religieuse*, Paris, 1902; E. Dimnet, *Quelques aspects du cardinal Newman*, dans *Rev. du Clergé fr.*, 1er et 15 avril 1903, t. XXXIV, p. 234-248; 457-480, art. reproduit dans *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Anonyme, *Newman et la connaissance religieuse*, dans le *Bulletin de litt. eccl. de Toulouse*, juin 1903, compte rendu d'une thèse (non publiée) de M. de la Juillière, *La connaissance religieuse chez le card. Newman*; L. de Grandmaison, *J. H. Newman considéré comme maître*, dans *Études*, 1906, t. CIX, p. 721-750; 1907, t. CX, p. 39-69; du même, *Le développement du dogme chrétien*, dans *Revue d'apologétique*, 1906, t. VI, p. 5-33 (voir surtout, p. 18-33); E. Dimnet, *Newman et l'intellectualisme*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1907, IVe série, t. IV, p. 261-293; 449-475; H. Bremond, *Le développement du dogme chrétien*, *La psychologie de la foi*, *La vie chrétienne*, 3 vol., Paris, 1905-1906, copieux extraits de Newman, avec des introductions et des notes; E. Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, Paris, 1906 (fait des rapprochements intéressants entre l'apologétique de Pascal et celle de Newman); E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, 1906, extrait de la *Revue de philosophie*, juin et octobre 1906; Gougaud, *Le prétendu modernisme de Newman*, dans *Rev. du Clergé fr.*, 1908, t. LVII, p. 560.

On voit que, durant une dizaine d'années, la pensée catholique en France s'est intensément occupé de Newman. Cette préoccupation, on ne saurait le nier est en étroite dépendance du mouvement « moderniste ». L'Allemagne catholique ne semble pas s'être, à cette période, beaucoup intéressée, à Newman, elle n'y est venue qu'un peu plus tard. Depuis quelques années, on s'efforce d'y faire connaître davantage Newman. Voir : Rud. Kassner, *Newman, Apologie des Katholizismus*, Munich, 1920; E. Przywara, *Newman Christentum. Ein Aufbau aus seinen Werken*, 8 fasc. Fribourg-en-B., 1922; sept d'entre eux ne sont que des morceaux choisis, arrangés; le fasc. 4, *Einführung in Newman's Wesen und Werk*, est une importante étude de la philosophie et de l'ascèse de Newman; cf. du même, *Religionsbegründung*, Fribourg-en-B., 1923; *Der katholische Gedanke*, 1923; *Ringen der Gegenwart*, Augsbourg 1929, t. II, p. 802-872; cet auteur a fait largement usage de plusieurs écrits de Newman encore inédits, dont il cite un certain nombre. — Voir aussi Hæcker, *Christentum und Kultur*, Munich 1929; Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Fribourg-en-B., 1926.

L'Angleterre n'apporte guère de contribution à l'étude de la philosophie et de la théologie de Newman. Voir les essais de R. H. Hutton dans *Modern guides of English Thought in matters of Faith*; *Contemporary Thought and Thinkers*; et aussi V. F. Storr, *The development of English heology in the nineteenth century*, Londres, 1913; W. G. Ward, *The philosophy of Theism*, Londres, 1884 (voir ci-dessus, col. 389).

A signaler quelques ouvrages américains récents sur des points de détail : S. P. Juergens, *Newman on the psychology of Faith*, New-York, 1928; F. J. Friedel, *The Mariology of cardinal Newman*, New-York, 1928.

H. TRISTRAM et F. BACCHUS.

NICAISE DE SAINTE-THÉRÈSE, dans le siècle Nicaise. De La Fosse, naquit à Tournai vers l'année 1600; il entra dans l'ordre des carmes déchaussés en 1618 et mourut dans sa ville natale le 5 août 1642. Il publia un *Recueil de questions curieuses, rencontrées chez divers bons auteurs, et amassées ici pour la meilleure commodité*, Tournai, 1642, in-12 de 818 pages, ouvrage de théologie dogmatique et morale qui n'est point dépourvu de mérite.

Daniel de la Vierge-Marie *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1131, n. 3965; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carm. exc.*, Bordeaux, 1730, p. 302; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 899; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 471; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1765-1770, t. XII, p. 235; *Biographie nationale de Belgique*, t. V, col. 281; Barthélemy de Saint-André, Henri Marie du Saint-Sacrement, *Collectio script. O. Carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 53; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 958.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

NICÉE (Ier CONCILE DE). — I. Actes. II. Convocation. III. Membres. IV. Débats. V. Canons. VI. Conclusion.

I. Actes. — La préface de la collection des canons arabes du concile de Nicée affirme que les actes de cette assemblée formaient plus de quarante volumes ou rouleaux. Mansi, *Conc. ampliss. collect.*, t. II, col. 1062. Toutefois, en fait de procès-verbaux des séances du premier concile général, rien ne nous est parvenu, à moins qu'on ne considère comme authentiques les fragments contenus dans le *Syntagma* de Gélase de Cyzique. Ce dernier écrivit, au temps de la rébellion de Basilisque, contre l'empereur Zénon (476-477), une *Histoire ecclésiastique* en trois livres, qui va de l'avènement de Constantin au concile de Tyr de 335. Gélase, édit. Loeschke-Heinemann du *Corpus* de Berlin, 1918, préf., p. 3. La partie narrative de cette histoire est une compilation tirée d'Eusèbe, de Rufin, de Théodoret, de Socrates, ainsi que d'un certain Jean qui est totalement inconnu. Voir le tableau des sources de Gélase, édit. cit., p. XXX. Gélase prétend avoir eu à sa disposition dans sa jeunesse un livre qui avait appartenu à Dalmatius, archevêque de Cyzique, et qui contenait « tout ce qui avait été dit, fait et enseigné dans la très sainte assemblée de Nicée. » Gélase, préface, p. 2. A l'en croire, Gélase aurait fait de copieux extraits « des arguments opposés par les Pères du concile aux blasphèmes des ariens;... des objections faites par des philosophes soudoyés par Arius, ainsi que de la réfutation qu'elles eurent à subir;... des enseignements des Pères concernant l'unique divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ainsi que de l'incarnation...; enfin des divines et apostoliques pensées de l'empereur Constantin. » Gélase, préface, p. 2, 3. Le deuxième livre du *Syntagma* contient un certain nombre de pièces qui semblent bien correspondre à ces extraits du livre de Dalmatius. Ces pièces sont : le discours d'ouverture du concile par Constantin, II, VII; la profession de foi d'Hosius, II, XII; un dialogue entre le philosophe Phédon et différents Pères du concile, traitant de la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit ainsi que de l'incarnation, II, XIV-XXIV; enfin des diatyposes ou enseignements divers, II, XXXI. Dans un mémoire intitulé *Das Syntagma des Gelasius von Cyzicus*, publié dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, t. LX, p. 594 sq.; t. LXI, p. 34 sq., Loeschke a essayé de démontrer l'authenticité de ces pièces, le livre de Dalmatius n'étant selon lui que la collection des actes ou procès-verbaux du concile de Nicée.

Dans le *Discours d'ouverture* donné par Gélase, Constantin glorifie l'Église, le Christ et ses miracles; il attaque le paganisme et l'idolâtrie, exhorte à la concorde, et invite les membres du concile à chercher la solution des points en litige dans les écrits inspirés. Gélase, *H. E.*, p. 46-53. Loeschke n'a pas de peine à démontrer que ce discours correspond bien à la mentalité de Constantin. *Rheinisches Museum*, t. LXI, p. 57 sq. Toutefois, il est à remarquer que le discours d'ouverture donné par Eusèbe, *Vita Constantini*, III, XII, ne contient que l'exhortation à la concorde. Voir col. 403. Théodoret a bien lu la dernière phrase du discours rapporté par Gélase, c'est-à-dire l'invitation faite aux Pères de chercher la solution des points controversés dans les écrits inspirés; mais, dans son compte-rendu, il ne fait parler l'empereur que de la concorde. Théodoret, *H. E.*, I, VII, éd. Parmentier du *Corpus* de Berlin, p. 32. L'authenticité du discours donné par Gélase nous semble donc douteuse du fait de ces divergences.

La *Profession de foi d'Hosius* enseigne l'unique divinité, l'unique οὐσία du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sans confusion ni séparation des hypostases de l'ineffable Trinité. Gélase, II, XII, p. 60. Μίαν θεότητα καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ὁμολογητέον πρὸς ἡμῶν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ σύγχυσιν ἢ διαίρεσιν τῶν τῆς ἀρρήτου ἐκείνης καὶ μακαρίας τριάδος ὑποστάσεων κηρυττόντων ἡμῶν. Pour rendre plausible l'authenticité de cette profession de foi, Loeschke fait état du renseignement donné par Socrates, selon lequel, avant le concile de Nicée, Hosius aurait discuté, à Alexandrie, la question de l'οὐσία et de l'ὑπόστασις. Socrates, *H. E.*, III, VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 393. Mais, si Hosius à Nicée a professé la consubstantialité du Saint-Esprit, comment expliquer le fait que le symbole ne la proclame pas? Pourquoi saint Athanase n'en dit-il rien dans ses lettres à Sérapion, qui précisément traitent cette question? Si Hosius à Nicée a professé l'unité de l'*ousie* divine et la trinité des hypostases, comment expliquer le fait que les anathématismes du concile prennent les termes *ousie* et hypostase comme équivalents? Comment expliquer la répugnance de tant d'orthodoxes à admettre la théologie des hypostases, quand elle fut enseignée par les Cappadociens? L'authenticité de la profession de foi d'Hosius, telle que la donne Gélase, nous semble donc inadmissible.

Le *Dialogue* contient des interrogations posées par un philosophe nommé Phédon, et les réponses qui leur furent données par Hosius, Eustathe d'Antioche, Léonce de Césarée de Cappadoce, Eupsychius de Tyane, Eusèbe de Césarée et Protogène de Sardique. Gélase, *H. E.*, II, XIV-XXIV, p. 64-101. Protogène de Sardique y enseigne « une seule divinité de la Sainte Trinité en trois hypostases parfaites et égales », μία θεότης τῆς ἁγίας τριάδος ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν τελείαις καὶ ἴσαις νοουμένη. Édit. Loeschke, p. 86. Les raisons alléguées plus haut contre l'authenticité de la profession de foi d'Hosius valent aussi contre cette partie du dialogue attribué à Protogène.

Loeschke croit pouvoir démontrer l'authenticité de la partie du dialogue attribuée à Eusèbe de Césarée, par la constatation de quelques similitudes d'expressions avec certains passages d'écrits authentiques d'Eusèbe. *Rhein. Mus.*, t. LXI, p. 68 sq. Il ne voit de difficulté que dans l'explication de Prov., VII, 22, attribuée à Eusèbe par Gélase. Tandis que, aussi bien avant Nicée, dans la *Démonstration*, qu'après Nicée, par exemple dans le *Traité contre Marcel*, Eusèbe explique ce verset des Proverbes comme visant le Logos divin, dans le dialogue, il l'interprète de la raison humaine préexistante. Gélase, p. 71. Selon Loeschke, la divergence s'expliquerait parce qu'avant Nicée Eusèbe enseignait que les écrivains sacrés avaient employé indistinctement κτίζειν et γεννᾶν, par exemple, *Demonstr. evang.*, V, I; mais qu'au concile, pareille « naïveté » n'était plus de mise. *Rheinisches Museum*, t. LXI, p. 73. Et cependant, longtemps après Nicée, dans le deuxième discours contre les ariens, c. III, Athanase enseigne encore la même « naïveté », en écrivant : « Les saints, à propos du Verbe, au lieu de : *l'a engendré* emploient aussi : *l'a fait*. Le mot est indifférent, pourvu que la nature soit reconnue. » *P. G.*, t. XXVI, col. 152. Dans le dialogue, Eusèbe conclut, de Gen., I, 26, à la consubstantialité et à l'homotimie du Fils et du Saint-Esprit. Cf. Loeschke, *op. cit.*, p. 82. Conçoit-on qu'Athanase, qui par deux fois dans le *De decretis Nicænæ synodi*, et dans l'*Epist. ad Afros*, est si heureux de rappeler que finalement Eusèbe a accepté l'ὁμοούσιος, aurait passé sous silence l'intervention d'Eusèbe, en plein concile, pour l'homoousie et l'homotimie du Fils et du Saint-Esprit?

Dans le dialogue, Gélase fait dire à Eusèbe la phrase suivante : ἄνθρωπος καὶ Θεὸς ὁ αὐτός, εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν Χριστός, νοουμένης καὶ γνωριζομένης τῆς διαφορᾶς τῶν οὐσιῶν, τῆς τε θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκός. Θεὸς ἦν καὶ ἔστι, γέγονεν ἄνθρωπος διὰ τὴν οἰκονομίαν. « Le même est Dieu et homme, car le Christ est un de deux, la différence des substances de la divinité et de la chair étant conçue et reconnue; il était et il est Dieu; il est devenu homme par l'*économie*. » Loeschke reconnaît que cette phrase n'a pu être prononcée à Nicée; aussi il s'en débarrasse cavalièrement en la déclarant interpolée. Cette phrase est sûrement de Gélase. Loeschke oublie que le *Syntagma* a été composé précisément pour démontrer que les Pères de Nicée n'avaient pas pensé comme Eutychès. Gélase, préface, p. 3. Sur la fin de sa vie, Loeschke n'était plus si affirmatif quant à l'authenticité des pièces tirées du « livre de Dalmatius »; elle ne lui semblait plus être que probable. Préface de l'édi-c tion de Gélase, p. xxix. A notre avis, elle est fort improbable, pour ne pas dire inadmissible.

Le « Discours à l'assemblée des saints », attribué à Constantin, s'il est authentique, est antérieur au concile de Nicée. Voir sur cette question, Heikel dans *Eusebius Werke*, t. I, p. xci et sq.; Pfättisch, *Die Rede Constantins an die Versammlung der Heiligen*, dans Dölger, *Constantin der Grosse und seine Zeit*, 1913, p. 96 sq. Les documents de Gélase étant éliminés, nous n'avons en fait de pièces authentiques, émanant du concile de Nicée, que le symbole, la synodale et les vingt canons.

Quant à savoir si le concile de Nicée a fait rédiger des procès-verbaux de ses séances, la question est, à notre avis, insoluble. Ceux qui sont pour l'affirmative, comme Loeschke dans le mémoire précité, et Wikenhauser, *Zur Frage nach der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen*, dans Dölger, *op. cit.*, p. 122-142, ne se basent que sur le fait que certains conciles, avant et après celui de Nicée, ont rédigé des procès-verbaux. Mais si ce fut le cas aussi pour le concile de Nicée, comment expliquer le fait que, dans les nombreux écrits de controverse suscités par ce concile, aucune trace de procès-verbaux ne se soit conservée?

A défaut de procès-verbaux, nous sommes renseignés sur la suite des événements, d'une part, par des témoins oculaires (Athanase, Eusèbe) de l'autre part, les historiens postérieurs, Rufin, Philostorge, Socrates, Sozomène, Théodoret. Leurs témoignages seront apportés à la place convenable.

II. Convocation du concile. — Le concile de Nicée fut convoqué pour régler la controverse dogmatique soulevée par Arius, pour apaiser le schisme égyptien fomenté par Mélèce, et enfin pour unifier la date de la célébration de la fête de Pâques. Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, iv et v, édit. Heikel du *Corpus* de Berlin, p. 78, 79.

Pour ce qui concerne les débuts de la controverse arienne et son développement antérieur au concile, voir Arius et Arianisme, t. I, col. 1779 sq. Si l'on en croit Philostorge, l'idée de la convocation d'un concile, réunissant les évêques de tous les pays, aurait été suggérée à Constantin par Alexandre d'Alexandrie, accouru à Nicomédie avec Hosius de Cordoue, après la mission de ce dernier à Alexandrie à l'automne 324. Cf. Philostorge, I, 7*a*, édit. Bidez, p. 8. Constantin accepta cette idée et invita les évêques à se réunir à Nicée en Bithynie. Le fait de la convocation du concile par l'empereur ne peut être mis en doute. Le concile lui-même dans sa lettre synodale aux Églises d'Alexandrie, d'Égypte de Lybie et de la Pentapole, ci-dessous, col. 415, se dit convoqué par la grâce de Dieu et par le très pieux empereur Constantin, τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου Βασιλέως συναγαγόντος ἡμᾶς. Théodoret, *H. E.*, I, ix, édit. Parmentier, p. 38. D'après Eusèbe, *Vita Constantini*, III, vi, p. 79, Constantin envoya aux évêques de tous lieux des lettres de convocation pleines de déférence. Le même témoignage est fourni par Socrates, *H. E.*, I, v, *P. G.*, t. LXVII, col. 61; Sozomène, *H. E.*, I, xvii, *P. G.*, t. LXVII, col. 912; Théodoret, *H. E.*, I, vii, p. 30; Gélase de Cyzique, *H. E.*, préface, p. 1-2. Rufin, dans sa continuation de l'*Histoire* d'Eusèbe, I, I, *P. L.*, t. XXI, col. 467, rapporte que Constantin convoqua le concile *ex sacerdotum sententia*, sur le conseil d'évêques. Ce renseignement de Rufin semble bien corroborer le témoignage de Philostorge cité plus haut, que l'idée d'un concile général fut suggéré à Constantin par Alexandre d'Alexandrie et Hosius de Cordoue, accourus à Nicomédie à la fin de l'année 424, et par leur entourage. Il ne semble donc pas que le pape Sylvestre ait été o nsulté. Quoi qu'il en soit, le pape ratifia la convocation impériale, en se faisant représenter à Nicée par deux envoyés. Les témoignages qui ont été allégués pour établir une convocation de notre concile par le pape ou une autorisation donnée par le pape à la convocation impériale, sont ou de mauvais aloi, comme la biographie de Sylvestre dans le *Liber pontificalis*, ou trop tardifs, comme celui du VIe concile général, pour pouvoir infirmer les affirmations du concile lui-même et celles de ses contemporains. Cf. Funk, *Die Berufung der œkumenischen Synoden des Altertums*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 57-58. Comme il l'avait déjà fait pour le concile d'Arles en 314, Constantin mit la poste publique à la disposition des évêques se rendant à Nicée, et il les défraya de toutes dépenses pendant la durée du concile. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, vi, p. 79.

III. Les membres du concile. — A en croire Eusèbe, tous les évêques furent convoqués au concile, σπεύδειν ἁπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους... προσκαλούμενος. *Vita Constantini*, III, vi, p. 75. Il s'en faut toutefois que tous soient venus. Selon Eustathe d'Antioche, le nombre des membres du concile fut d'environ 270. Cf. Théodoret, *H. E.*, I, viii, p. 34. Eusèbe en compte 250, *Vita Const.*, III, viii, p. 80. Dans sa lettre aux Alexandrins, Constantin parle de plus de 300 évêques qui assistèrent au concile. Socrates, *H. E.*, I, ix, *P. G.*, t. LXVII, col. 85. De même, Athanase dans l'*Historia arianorum ad monachos*, c. LXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 772. Dans sa lettre *Ad Afros*, c. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 1031, Athanase précise que 318 évêques prirent part au concile. C'est ce chiffre qui fut reçu dans la suite. Il est possible qu'il ait été suggéré par Gen., xiv, 14, qui parle des 318 serviteurs d'Abraham qui délivrèrent Loth.

Il existe une liste des signataires du symbole de Nicée classés par provinces. Gelzer-Hilgenfeld-Cuntz ont publié un essai de reconstruction critique de cette liste, *Patrum Nicænorum nomina*, Leipzig, 1898. Le texte reconstitué contient les noms de 220 évêques : 116 d'Asie Mineure et d'Arménie; 19 de Lybie et d'Égypte; 19 de Palestine; 19 de Syrie; 10 de Phénicie; 5 de Mésopotamie; 6 de la province romaine d'Arabie; 4 des îles de l'Archipel; 1 de Thrace; 2 de Macédoine; 2 de Thessalie; 3 d'Achaïe, 2 des provinces danubiennes; 1 de Pannonie; 1 évêque goth; 1 évêque scythe. L'Afrique est représentée par Cécilien de Carthage; l'Espagne, par Hosius; la Gaule, par l'évêque de Die; l'Italie par les deux envoyés romains et par un évêque de Calabre. Eusèbe mentionne aussi un évêque persan. *Vita Const.*, III, viii, p. 80. Le nom de saint Nicolas de Myre ne se trouve pas dans la liste susdite.

Tous les pays renfermant des chrétiens furent

donc représentés à Nicée, peut-être même ceux qui étaient situés en dehors des frontières de l'empire romain; mais les évêques d'Asie Mineure, de Syrie, de Palestine et d'Égypte formaient la grande majorité. Eusèbe rapporte que, parmi les évêques présents à Nicée, les uns étaient célèbres par leur sagesse, les autres par l'austérité de leur vie et leur patience, d'autres par leur modestie. *Vita Const.*, III, IX, p. 81. Eusèbe lui-même, Eustathe d'Antioche, Marcel d'Ancyre, Alexandre d'Alexandrie étaient connus pour leur science théologique; Léonce de Césarée de Cappadoce, Jacques de Nisibe étaient renommés pour leur sainteté et passaient pour thaumaturges; Paul de Néocésarée de Syrie, Amphion d'Épiphanie, les Égyptiens Paphnuce et Potamion avaient confessé la foi lors des dernières persécutions. Selon Philostorge, I, 8*a*, p. 9, parmi les évêques présents à Nicée, 22 étaient partisans d'Arius, tandis qu'Hosius et Alexandre d'Alexandrie étaient bien décidés à enlever la condamnation de l'hérésiarque. *Id.*, 9 *a*, p. 9. Les débats s'ouvriront pour décider de quel côté pencherait la majorité.

IV. Les débats a Nicée. — Pour les débats du concile de Nicée, nous avons des renseignements émanant de trois témoins oculaires : le récit d'Eusèbe de Césarée, *Vita Const.*, III, X-XII, p. 81-83; un fragment d'Eustathe d'Antioche, conservé par Théodoret, *H. E.*, I, VII, p. 34; enfin les indications fournies par Athanase dans le *De decretis Nicænæ synodi* et dans l'*Epistula ad Afros*. Socrates, *H. E.*, I, VIII, col. 64, et Rufin, *H. E.*, I, III, col. 469, parlent de discussions préliminaires entre évêques et philosophes; mais P. Batiffol fait remarquer très justement que « les assemblées d'évêques à pareille date ne délibéraient pas de la sorte ». *La paix constantinienne*, Paris, 1914, p. 323. Nous avons déjà fait observer que le dialogue entre le philosophe Phédon et certains évêques, rapporté par Gélase de Cyzique, n'est pas authentique. Est également à rejeter l'historiette narrée par Socrates, *H. E.*, I, VIII, col. 64, Rufin, I, II, col. 468 et Gélase, *H. E.*, II, V, p. 54, de libelles d'accusation remis à Constantin par des évêques contre certains de leurs collègues, libelles que Constantin aurait fait brûler sans les vouloir lire. Si pareil fait s'était produit, Eusèbe de Césarée n'aurait pas manqué de s'en servir pour glorifier l'empereur.

Au jour fixé pour l'ouverture du concile, le 20 mai 325, d'après Socrates, *loc. cit.*, les évêques se réunirent dans la grande salle du palais impérial de Nicée, où des sièges leur avaient été préparés des deux côtés de la salle. L'empereur fit son entrée en grand costume d'apparat, accompagné non de sa garde, mais seulement de quelques familiers chrétiens. Ayant pris place sur un siège d'or, il fit signe aux évêques de s'asseoir. L'évêque qui se trouvait à sa droite le complimenta, ensuite l'empereur ouvrit le concile en prononçant en langue latine le discours suivant, qui fut immédiatement traduit en grec :

O amis, mon vœu suprême était de vous voir assemblés et le voici accompli; je rends grâce publiquement au *Basileus* de l'univers, qui, après tous ses autres bienfaits, m'a accordé le bienfait plus grand encore de vous voir, je dis de vous voir assemblés tous dans une pensée commune de concorde. Qu'aucun ennemi malfaisant ne trouble notre présente paix et, puisque par la puissance du Dieu Sauveur les tyrans qui combattaient Dieu ont disparu, qu'aucun δαίμων pervers n'expose la loi divine aux blasphèmes. Pour moi, je considère comme redoutable à l'égal d'une guerre, d'une bataille, et plus difficile, toute sédition à l'intérieur de l'Église de Dieu, et j'en ai plus de contrariété que des choses du dehors.

Quand donc, par la suggestion et le concours de Dieu, j'eus remporté la victoire sur les ennemis, je crus qu'il ne me restait qu'à remercier Dieu et à me réjouir de concert avec ceux qu'il venait par moi de libérer : en apprenant votre dissension, mon espoir fut déçu, mais j'estimai que l'affaire n'était pas à différer, et j'espérai pouvoir y porter remède moi-même : je vous convoquai tous aussitôt. Je me réjouis de contempler votre assemblée : les choses répondront mieux encore à mon attente, quand je vous verrai tous unanimes et accordés dans une commune paix, qu'il est digne que des hommes consacrés à Dieu comme vous prêchent aux autres. Empressez-vous donc, ô amis, ministres de Dieu, bons *cultores* de celui qui est à nous tous un commun Seigneur et Sauveur; examinez ici même les causes de votre dissension, déliez tous les nœuds de la controverse selon les lois de la paix. Ainsi vous ferez chose agréable au Dieu de l'univers, et à moi qui suis avec vous *cultor* de ce Dieu, vous donnerez une extrême satisfaction. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, XII, p. 82-83.

Après sa harangue, l'empereur donna la parole τοῖς προέδροις τῆς συνόδου, c'est-à-dire aux évêques qui étaient les premiers dans l'ordre de la préséance. Eusèbe, *Vita Const.*, III, XIII. « Alors, continue Eusèbe, les uns commencèrent à accuser les autres; ceux-ci se défendaient et attaquaient de leur côté; l'empereur écoutait tout avec une grande patience; il suivait avec attention la discussion des problèmes; il reprenait les assertions émises en les corrigeant ou en les adoucissant, de manière à empêcher la discussion de dégénérer en disputes; il témoignait de la bienveillance à tous et il faisait usage de la langue grecque qui ne lui était point étrangère. Son affabilité gagnait les cœurs; grâce à la force de ses arguments, il portait la conviction dans certains esprits (συμπείθων); ceux qu'il ne pouvait convaincre, il les faisait rougir. Quand quelqu'un parlait judicieusement, il lui donnait des éloges. Il prêchait à tous la concorde. Il arriva à ses fins et mit tout le monde d'accord sur le point en litige. » Tillemont rejette ce récit d'Eusèbe, « parce qu'il semblerait qu'il (l'empereur) eût été le maître du concile et ait violé sa liberté ». *Mémoires pour servir à l'Histoire de l'Église*, t. VI, p. 652. Batiffol, *op. cit.*, p. 335, fait sienne l'objection de Tillemont, parce que le récit d'Eusèbe serait en contradiction avec le témoignage de Philostorge, I, 9*a*, p. 9, éd. Bidez, selon lequel Constantin était au milieu des évêques, « attendant ce que l'assemblée déciderait », et aussi avec celui de saint Athanase, qui affirme qu'aucune contrainte ne fut exercée sur les membres du concile. *Epist. ad episc. Ægypti*, *P. G.*, t. XXV, col. 568. Il est à remarquer cependant que le récit d'Eusèbe ne parle nullement de contrainte : l'empereur écoute patiemment; il dirige le débat et l'empêche de dégénérer en disputes. Il agit donc comme les présidents des assemblées délibérantes des temps modernes. Il prêche la concorde, il s'applique à convaincre, mais en union avec d'autres (συμπείθων). Or, Batiffol reconnaît lui-même, p. 335, que ceux qui refusaient de signer le symbole « durent être l'objet des instances du prince ». Donc, en rigueur de critique historique, il n'y a rien à opposer au récit d'Eusèbe : si Constantin fut le président effectif du concile, il se contenta, à la façon des présidents d'assemblées modernes, de diriger les débats et d'intervenir pour réaliser l'accord final. Cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 146.

1° *La controverse arienne.* — Le débat sur la controverse dogmatique s'ouvrit par la lecture d'un exposé de la doctrine arienne dû à la plume d'Eusèbe de Nicomédie. S. Athanase, *De decretis*, *P. G.*, t. XXV, col. 420; Eustathe, dans Théodoret, *H. E.*, I, VII, p. 34. Cette lecture souleva l'indignation du concile et l'exposé d'Eusèbe de Nicomédie fut déchiré. Ensuite, selon Eustathe, « plusieurs membres du concile, après s'être concertés voulaient, sous prétexte de conciliation, imposer le silence à ceux qui étaient habitués à bien parler », ce qui semble indi-

quer que, sous prétexte de concorde, un certain nombre d'évêques voulaient se contenter du rejet de la doctrine arienne en s'en tenant aux anciens symboles de la foi. C'est probablement dans cet ordre d'idées qu'Eusèbe de Césarée proposa de terminer le litige par l'adoption du symbole de son Église. Voir la lettre d'Eusèbe à son Église pour expliquer son attitude à Nicée, lettre conservée par Socrates, *H. E.*, I, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 69. En effet, le texte proposé par Eusèbe pouvait contenter tout le monde, car il était susceptible d'une interprétation arienne aussi bien que d'une interprétation orthodoxe. Eusèbe prétend que son texte fut accepté par tous et qu'on ne lui demanda que l'insertion du terme consubstantiel. Cf. Socrates, *loc. cit.*, col. 72. Toutefois, les modifications exigées par le concile furent plus importantes. La comparaison du texte d'Eusèbe et du symbole promulgué finalement le démontre de toute évidence.

Eusèbe

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον. Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν, πιστεύοντες πατέρα ἀληθῶς πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

Nicée

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.

Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, ἢ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία.

Traduction.

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles.

Et en un Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier né de toute la création, engendré du Père avant tous les siècles; par qui tout a été fait; lequel, pour notre salut, s'est fait chair et a habité parmi nous, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté vers son Père, reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts.

Nous croyons en un saint Esprit.

Nous croyons que chacun de ceux-ci existe véritablement, le Père qui est véritablement Père, le Fils, qui est véritablement Fils, le Saint-Esprit, qui est véritablement Saint-Esprit, ainsi que le Seigneur l'a dit, en envoyant ses disciples pour la prédication : Allez, enseignez toutes les nations.

Traduction.

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant créateur des choses visibles et invisibles, et en un Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été créé dans le ciel et sur la terre; qui est descendu du ciel pour nous et notre salut, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et il viendra juger les vivants et les morts.

Et au Saint-Esprit.

Ceux qui disent : Il y a eu un temps où il n'était pas, et il n'était pas avant d'être engendré, il est né du néant, ou qui soutiennent qu'il est d'une autre hypostase ou d'une autre substance (que le Père), ou que le Fils de Dieu a été créé, qu'il n'est pas immuable, mais soumis au changement, l'Église catholique les anathématise.

Il est à remarquer que dans l'anathématisme final les termes οὐσία et ὑπόστασις sont équivalents.

Le symbole d'Eusèbe s'applique à n'employer autant que possible que des termes scripturaires; celui de Nicée est plus net et plus précis; il remplace le vocable *Logos de Dieu*, par celui de *Fils de Dieu;* il précise le terme *seul engendré de Dieu*, par l'addition *c'est-à-dire de la substance du Père;* il explique *engendré* par *non créé;* il introduit le terme *consubstantiel*, ὁμοούσιος; enfin, dans les anathématismes, il condamne formellement les principaux points de doctrine d'Arius.

Dans le *De decretis Nicænæ synodi*, Athanase nous donne la raison de ces précisions. Le concile ne s'est pas contenté de dire que le Fils est de Dieu, il a précisé qu'il est de la substance du Père pour montrer qu' « il n'y a rien de commun entre le Fils et les créatures; que tout a été créé, mais que le Fils seul est de Dieu. » S'il s'était contenté de dire que le Fils est de Dieu, les partisans d'Arius n'auraient pas manqué de se servir du texte de saint Paul, *tout est de Dieu*, I Cor., VIII, 9; II Cor., V, 17, 18, pour ravaler le Fils au rang des créatures. *De decretis, P. G.*, t. XXV, col. 448 sq.

A l'exemple d'Eusèbe, le concile voulait aussi préciser la doctrine sur le Fils de Dieu en se servant de termes scripturaires, comme *vertu de Dieu, éternelle image du Père, parfaitement semblable au Père, immuable et vrai Dieu.* Mais, comme les partisans d'Arius n'auraient pas manqué de faire observer que ces expressions n'allaient pas contre leur doctrine, puisque dans saint Paul, l'homme est appelé *image de Dieu, splendeur et vertu de Dieu*, I Cor., XI, 7; les sauterelles elles-mêmes étant qualifiées par le prophète Joël de *vertu de Dieu*, Joël, II, 25; le terme immuable étant lui-même applicable à l'homme, puisque saint Paul écrit que rien ne peut nous séparer de la vertu de Dieu, Rom., VIII, 35; pour couper court à toutes ces arguties, le concile introduisit dans le symbole le terme *consubstantiel.*

Athanase nous donne la signification de ce terme : « Les évêques ont écrit que le Fils est consubstantiel au Père, pour montrer qu'il est non seulement semblable, mais le même par la similitude qui provient de sa génération par le Père, ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρός, et pour montrer que la similitude et l'immutatilité du Fils est différente de l'imitation de Dieu, que nous pouvons réaliser par la vertu et l'observation des commandements. Car, sous le rapport corporel, deux choses peuvent se ressembler, sans être l'une dans l'autre et tout en étant séparées par un long espace, comme il en est des enfants et de leurs parents...; il n'en est pas ainsi des rapports du Père et du Fils. Le Fils n'est pas seulement semblable au Père; il est encore inséparable de la substance du Père. Lui et le Père sont un, comme il le dit lui-même, et toujours le Père est dans le Verbe comme le Verbe dans le Père; c'est absolument le même rap-

port que celui du rayon à la lumière d'où il sort; voilà ce que veut dire le mot ὁμοούσιος. » *De decretis*, *P. G.*, t. xxv, col. 452. Le terme consubstantiel signifie donc que, par suite de sa génération, le Fils est le même que le Père; le Père et le Fils sont un parce que le Verbe est inséparable de la substance du Père et que le Père et le Fils se compénètrent mutuellement. Exprimé en langage moderne, le sens du terme *consubstantiel* est donc : identité numérique de la substance divine, égalité des personnes qui sont inséparables l'une de l'autre.

Le terme *consubstantiel* ne passa pas sans opposition. Dans sa lettre précitée, Eusèbe affirme qu'il n'a admis ce terme qu'après s'être fait démontrer qu'il n'impliquait ni division, ni conception matérielle dans la nature divine; et il ajoute qu'on allégua les noms de célèbres évêques et écrivains qui s'étaient servi de ce terme pour l'explication de la divinité du Père et du Fils. Eusèbe, dans Socrates, *H. E.*, *P. G.*, t. LXVII, col. 76. Saint Athanase rappelle que Théognoste, Denys de Rome et Denys d'Alexandrie étaient de ces partisans du terme *consubstantiel*. *De decretis*, col. 460.

Athanase, *Hist. arianorum*, 42, *P. G.*, t. xxv, col. 744, et Philostorge, I, 9*a*, p. 9, sont d'accord pour faire du symbole de Nicée l'œuvre personnelle d'Hosius. Ceci est vrai en ce sens que c'est Hosius qui a proposé et fait adopter les additions au symbole d'Eusèbe, additions qui ruinaient l'arianisme par la base. Il n'y a rien d'étonnant qu'un Latin ait proposé les expressions « consubstantiel » et « de la substance du Père », car déjà Tertullien dans son *Adversus Praxean*, c. II, avait écrit que le Père et le Fils sont *unius substantiæ*.

Grâce aux arguments développés par Hosius et ses partisans, grâce aussi aux instances de l'empereur, l'immense majorité des évêques, y compris Eusèbe de Nicomédie, chef de la faction arienne, signèrent le symbole de la foi de Nicée. Il n'y eut finalement que deux opposants, les deux Égyptiens Théonas de Marmarique et Secundus de Ptolémaïs. Ils furent anathématisés ainsi qu'Arius et ses écrits. Socrates, *H. E.*, I, IX, col. 78.

2° *Le schisme mélétien*. — Les mesures prises par le concile de Nicée pour l'extinction du schisme de Mélèce ont été exposées dans l'article MÉLÈCE DE LYCOPOLIS, t. x, col. 533.

3° *Le règlement de la question pascale*. — Pour ce qui concerne la controverse pascale du IIe et au IIIe siècle, voir PAQUES. Les raisons qui incitèrent le concile de Nicée à s'occuper de la date de Pâques nous sont connues par une circulaire de l'empereur Constantin, écrite peu de temps après le concile et conservée par Eusèbe, *Vita Const.*, III, XVII-XX, p. 84-87. P. Batiffol, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1914, p. 86, a essayé de démontrer la non-authenticité de cette lettre, sans succès à notre avis; toutefois, même si elle n'est pas authentique, cette pièce donne des renseignements qui ne sont pas à rejeter.

Avant le concile de Nicée, un certain nombre d'Églises célébraient la fête de Pâques en même temps que les Juifs, ce que l'empereur ne trouve pas sans inconvénient. Selon Josèphe, *Ant. jud.*, III, x, 5, après la destruction de Jérusalem, les Juifs, pour la fixation du premier du mois de nisan ne se guidaient pas d'après l'équinoxe de printemps, mais d'après l'entrée du soleil dans le signe du Bélier, ce qui avait pour conséquence que la fête de Pâques, le 14 nisan, pouvait tomber avant l'équinoxe. Ceci explique le reproche fait par l'empereur, dans la circulaire précitée, aux Églises qui suivaient l'usage juif, qu'elles célébraient parfois deux fêtes de Pâques dans la même année, c'est-à-dire entre deux équinoxes de printemps. La fidélité au comput juif entraînait aussi le deuxième inconvénient dont parle l'empereur : les Églises qui célébraient la fête de Pâques, avant l'équinoxe, se trouvaient déjà dans la joie pascale, tandis que les autres étaient encore dans les austérités du temps de pénitence. A Nicée, un accord intervint, que la synodale annonce aux Églises d'Alexandrie et d'Égypte en ces termes : « Nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui a été rétablie quant à la fête de Pâques. Tous les frères de l'Orient qui autrefois célébraient la Pâque avec les Juifs, la célébreront désormais en même temps que les Romains, avec nous et avec tous ceux qui de tout temps l'ont célébrée en même temps que nous. » Socrates, I, IX, col. 81.

Les Pères du concile furent donc d'accord pour la célébration de la fête de Pâques selon l'usage romain et alexandrin, c'est-à-dire après l'équinoxe. Ils ne semblent pas avoir remarqué la divergence qui existait entre Rome et Alexandrie pour la date de l'équinoxe.

Le *Prologus paschalis* attribué à saint Cyrille d'Alexandrie, dans Petau, *De doctrina temporum*, IIe appendice, p. 502, et saint Léon le Grand, dans une lettre à l'empereur Marcien, *P. L.*, t. LIV, col. 1055, affirment que, selon la prescription du concile de Nicée, l'Église d'Alexandrie devait tous les ans annoncer la date de Pâques à l'Église romaine, qui la communiquait aux Églises plus éloignées. Ce renseignement nous semble douteux, d'abord parce que la synodale du concile n'en dit rien; en outre, parce qu'il n'est pas resté de trace de pareille communication, les lettres festales de saint Athanase ayant un tout autre but; enfin parce que les divergences par rapport à la date de la fête de Pâques continuèrent après le concile de Nicée. Sur la question pascale à Nicée, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 450-477.

V. LES CANONS. — Selon Théodoret, les Pères du concile de Nicée décrétèrent *vingt* canons sur la discipline ecclésiastique. *H. E.*, I, VIII, p. 38. Le même témoignage se trouve dans Gélase de Cyzique, qui donne le texte original des vingt canons. Gélase, II, XXXII, p. 112 sq. Rufin, *H. E.*, I, VI, col. 473, donne vingt-deux canons; mais la divergence provient de ce qu'il partage en deux le sixième et le huitième. Photius, le chroniqueur Zonaras et le canoniste Balsamon, du XIIe siècle tous les deux, ne connaissent que vingt canons de Nicée, dont la teneur est celle que nous avons. Si des collections arabes ou coptes donnent un plus grand nombre de canons, c'est qu'on a voulu faire bénéficier la législation postérieure de l'autorité du concile de Nicée, tout comme on avait attribué aux apôtres la législation ecclésiastique des premiers siècles. Voir CANONS DES APOTRES, t. II, col. 1605. C'est probablement dans cet ordre d'idées qu'à Rome, au début du Ve siècle, les canons de Sardique étaient attribués au concile de Nicée. Pour cette question du nombre des canons de Nicée, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 505 sq.

Nous donnons le texte et la traduction des canons, sauf quelques modifications jugées nécessaires, d'après Hefele-Leclercq, t. I, p. 528 sq. :

α' Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ· εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμεν, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν

1. Si quelqu'un a été mutilé par les médecins durant une maladie, ou bien par les barbares, qu'il reste dans le clergé; mais si quelqu'un étant en bonne santé s'est mutilé lui-même, qu'on l'exclue du clergé dont il fait partie et à l'avenir on ne devra pas ordonner celui qui

τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι. ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται, οὕτως εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών.

aura agi ainsi. Mais comme il est évident que ce qui vient d'être dit ne regarde que ceux qui ont agi ainsi avec intention et qui ont eux-mêmes voulu se mutiler, ceux qui l'auront été ou par les barbares ou par leur maître pourront, conformément au canon, rester dans la cléricature s'ils en sont dignes par ailleurs.

Voir sur ce canon : Hefele-Leclercq, t. I, p. 529 sq.; les articles EUNUQUES, t. V, col. 1515; IRRÉGULARITÉ, t. VII, col. 2550.

β' Ἐπειδὴ πολλὰ ἤτοι ὑπὸ ἀνάγκης ἢ ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προσάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ πρεσβυτερεῖον· καλῶς ἔδοξεν ἔχειν, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ, καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα δοκιμασίας πλείονος. σαφὲς γὰρ τὸ ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγον· Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου. εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου, ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡς ὑπεναντία τῇ μεγάλῃ συνόδῳ θρασυνόμενος, αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τὸν κλῆρον.

2. Soit par nécessité, soit à cause des instances de quelques personnes, plusieurs choses contraires à la règle ecclésiastique se sont produites; ainsi, on a accordé le bain spirituel et avec le baptême la dignité épiscopale ou sacerdotale à des hommes qui avaient à peine passé de la vie païenne à la foi, et qui n'avaient été instruits que pendant très peu de temps; il est juste qu'à l'avenir on n'agisse plus ainsi, car il faut du temps au catéchumène (en vue du baptême) et après le baptême une plus longue épreuve (en vue des ordres). Elle est sage la parole de l'Apôtre disant (I Tim., III, 6) que l'évêque ne soit pas néophyte, de peur que par orgueil il ne tombe dans le jugement et dans le piège du démon. Si dans la suite un clerc se rend coupable d'une faute grave, constatée par deux ou trois témoins, il doit cesser d'appartenir au clergé. Celui qui agit contre cette ordonnance et qui se montre désobéissant à l'égard de ce grand concile est en danger de perdre sa cléricature.

Ce canon prescrit un temps de probation avant la réception du baptême, et, après le baptême un temps de probation avant la réception des ordres.

Un clerc qui se rend coupable d'une faute grave (ψυχικόν ne peut ici avoir que ce sens), constatée par plusieurs témoins, doit être déposé.

Ceux qui contreviennent à ce canon, c'est-à-dire ceux qui ordonnent des néophytes, ou les néophytes qui se laissent ordonner sont menacés de déposition. Cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 533-536.

γ' Ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη συνοδος μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θεῖαν, ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε.

3. Le grand concile défend absolument aux évêques, aux prêtres, aux diacres, en un mot à tous les membres du clergé, d'avoir (avec eux) une personne du sexe, à moins que ce ne soit une mère, une sœur, une tante, ou enfin les seules personnes qui échappent à tout soupçon.

Ce canon ne défend pas au clergé le mariage spirituel, c'est-à-dire la cohabitation avec une vierge consacrée à Dieu, comme on en trouve parfois l'usage dans les premiers siècles de l'Église; pareil mariage étant sévèrement défendu à tous, on ne conçoit pas que le concile l'aurait permis aux clercs avec leurs sœurs ou avec des personnes au-dessus de tout soupçon. Le concile prescrit simplement que les clercs ne doivent avoir dans leur maison que leur mère, leur sœur, une tante ou des personnes au-dessus de tout soupçon. La traduction de συνείσακτος par *sœur agapète*, donnée dans Hefele-Leclercq, est donc inexacte.

Ce canon ne s'occupe pas du mariage des prêtres; mais il montre qu'au IVe siècle, le célibat ecclésiastique était fréquent. Voir AGAPÈTES, t. I, col. 557; CÉLIBAT DES CLERCS, t. I, col. 2068; et Hefele-Leclercq, t. I, p. 538.

δ' Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι, εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι, τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων διδόσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.

4. L'évêque doit être établi par tous ceux (les évêques) de l'éparchie (province); si une nécessité urgente, ou la longueur du chemin s'y oppose, trois (évêques) au moins doivent se réunir et procéder à la cheirotonie (sacre), munis de la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque éparchie, au métropolitain.

L'évêque doit donc être installé par tous les évêques de la province ecclésiastique, laquelle, en ce temps-là, était la même que la province civile. Si tous ne peuvent venir, trois au moins sont nécessaires pour l'imposition des mains avec le consentement des autres donné par écrit. La confirmation appartient au métropolitain, ce qui signifie que contre la volonté de ce dernier, personne ne peut devenir évêque. Cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 540. Voir ÉLECTION DES ÉVÊQUES, t. VI, col. 2256; t. V, col. 1682; CONSÉCRATION DES ÉVÊQUES, t. V, col. 1684.

ε' Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἴτε ἐν λαϊκῷ τάγματι, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα, τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. Ἐξεταζέσθω δέ, μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται. Ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν, ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων, τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο, καὶ οὕτως οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινώνητοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσιν, μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν

5. Pour ce qui est des excommuniés clercs ou laïques, la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à la règle prescrivant que : Celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment de haine. Afin que cet examen puisse avoir lieu, il a paru bon d'ordonner que dans chaque province, on tînt deux fois par an un concile, qui se composera de tous les évêques de la province; ils feront toutes les enquêtes nécessaires pour que chacun voie que la sentence d'excommunication a été justement portée pour une désobéissance constatée et jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir ce jugement. Ces conciles devront se tenir l'un avant le carême, pour que, ayant éloigné tout sentiment peu

ἐκθέσθαι ψῆφον. Αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν.

élevé, nous puissions présenter à Dieu une offrande agréable, et le second dans l'automne.

Cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 551.

ς' Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν 'Αλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν 'Ρώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ 'Αντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον· ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικὸν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος.

6. Que l'ancienne coutume en usage en Égypte, dans la Lybie et la Pentapole soit maintenue, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie conserve juridiction sur toutes (ces provinces), car il y a le même rapport que pour l'évêque de Rome. On doit de même conserver aux Églises d'Antioche et des autres éparchies (provinces) leurs anciens droits. Il est bien évident que, si quelqu'un est devenu évêque sans l'approbation du métropolitain, le concile lui ordonne de renoncer à son épiscopat. Mais l'élection ayant été faite par tous avec discernement et d'une manière conforme aux règles de l'Église, si deux ou trois font opposition par pur esprit de contradiction, ce sera la majorité qui l'emportera.

Ce canon consacre la situation exceptionnelle de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, la Lybie et la Pentapole. Ces provinces civiles ne constitueront pas des provinces ecclésiastiques. Le concile fait remarquer qu'il y a là une situation qui est analogue à celle de l'évêque de Rome, lequel avait juridiction immédiate sur toute l'Italie (centrale et méridionale). Hefele-Leclercq, p. 553.

Pour la discussion de ce canon, voir l'article PATRIARCHES.

ζ' 'Επειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαῖα ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

7. Comme la coutume et l'ancienne tradition portent que l'évêque d'Ælia doit être honoré, qu'il obtienne la préséance d'honneur sans préjudice cependant de la dignité qui revient à la métropole.

Ce canon concerne la situation exceptionnelle de l'évêque de Jérusalem, lequel, suffragant de Césarée de Palestine, a droit cependant à certains honneurs. Cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 569.

η' Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς καθαροὺς ποτε προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ 'Εκκλησίᾳ ἔδοξε τῇ μεγάλῃ καὶ ἁγίᾳ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ, πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς μῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς 'Εκκλησίας δόγμασι τοῦτ' ἔστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν, ἐφ' ὧν καὶ χρόνος τέτακται καὶ καιρὸς ὥρισται· ὥστε αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πᾶσιν τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς 'Εκκλησίας. ἔνθα μὲν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι· εἰ δὲ τοῦ τῆς καθολικῆς 'Εκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς 'Εκκλησίας ἕξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις καθαροῖς ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἕξει, πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοίη τῷ ἐπισκόπῳ τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν.

8. Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les *cathares* (les *purs*), le grand concile décide que, s'ils veulent entrer dans l'Église catholique et apostolique, on doit leur imposer les mains, et ils resteront ensuite dans le clergé; mais avant tout ils promettront par écrit de se conformer aux enseignements de l'Église catholique et apostolique, c'est-à-dire qu'ils devront communiquer avec ceux qui se sont mariés en deuxièmes noces et avec ceux qui ont faibli dans la persécution mais qui font pénitence de leurs fautes. Ils seront donc tenus de suivre en tout l'enseignement de l'Église catholique. Par conséquent, lorsque, dans les villages ou dans les villes, ils ne se trouve que des clercs de leur parti, ils doivent rester dans le clergé et dans leur charge; mais si un prêtre ou un évêque catholique se trouvait parmi eux, il est évident que l'évêque de l'Église catholique devra conserver la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été décoré du titre d'évêque par les *cathares* n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque ne trouve bon de le laisser jouir de l'honneur du titre (épiscopal). S'il ne le veut pas, qu'il lui donne une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il paraisse faire réellement partie du clergé, et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville.

Ce canon concerne les conditions à remplir par les novatiens et leur clergé, s'ils veulent rentrer dans l'Église catholique. Cf. Hefele-Leclercq. p. 578. Consulter l'article NOVATIANISME.

θ' Εἴ τινες ἀνεξετάστως προσήχθησαν πρεσβύτεροι, ἢ ἀνακρινόμενοι ὡμολόγησαν τὰ ἡμαρτημένα αὐτοῖς, καὶ ὡμολογησάντων αὐτῶν παρὰ κανόνα κινούμενοι ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθείκασι, τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται, τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ 'Εκκλησία.

9. Si quelques-uns ont été, sans enquête, élevés à la prêtrise, ou si, au cours de l'enquête, ils ont avoué leurs crimes, l'imposition des mains faites contrairement à ce que le canon ordonne, n'est pas admise, car l'Église catholique veut des hommes d'une réputation intacte.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 588; la traduction de dom Leclercq « l'imposition des mains faite contrairement à ce canon, sera déclarée invalide » nous semble dépasser de beaucoup ce texte grec. Τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται signifie simplement « ceux-ci le canon ne les admet pas », sans rien dire sur la validité de pareille ordination.

ι' Ὅσοι προεχειρίσθησαν τῶν παραπεπτωκότων κατὰ ἄγνοιαν, ἢ καὶ προειδότων τῶν προχειρισαμένων, τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ· γνωσθέντες γὰρ καθαιροῦνται.

10. Les *lapsi* qui auront été ordonnés soit que ceux qui les ordonnaient ne connussent pas leur chute, soit qu'ils la connussent, ne font pas exception aux lois de l'Église; ils seront exclus dès que l'on aura connaissance de cette illégalité.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 589.

ια' Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου, ἔδοξε τῇ συνόδῳ, κἂν ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας,

11. Quant à ceux qui ont faibli pendant la persécution de Licinius, sans y être poussés par la nécessité ou par la confiscation de leurs biens ou par un danger quelconque, le concile décide qu'on les traitera avec ménagement, quoique, à la vérité,

ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς. ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ καὶ ἑπτὰ ἔτη ἀποπεσοῦνται, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσιν τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

ils ne s'en soient pas montrés dignes. Ceux d'entre eux qui sont véritablement repentants et qui sont déjà baptisés, doivent faire pénitence pendant trois ans avec les *audientes* et sept ans avec les *substrati;* ils pourront pendant les deux années suivantes assister avec le peuple au saint sacrifice, mais sans prendre part à l'offrande.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 590. Pour les degrés de la pénitence, consulter l'article PÉNITENCE.

ιβ' Οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι, καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινάς καὶ ἀργύρια προίεσθαι, καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύσασθαι· οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν μετὰ τὸν τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνον. Ἐφ' ἅπασιν δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν. καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας, Ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. Ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἤνεγκαν, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ [μὴ] εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν ἐξάπαντος πληρούτωσαν τὸν χρόνον.

12. Ceux qui, appelés par la grâce ont d'abord proclamé leur foi abandonnant le ceinturon, mais qui ensuite, semblables à des chiens retournant à leurs vomissements, vont jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être réintégrés dans le service public, ceux-là devront rester trois ans parmi les *audientes* et dix ans parmi les *substrati*. Mais pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de contrition. En effet, ceux d'entre eux qui, avec crainte, larmes, patience et bonnes œuvres, montrent ainsi par des faits la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les *audientes* pourront être admis avec ceux qui prient, et il dépend même de l'évêque de les traiter avec encore plus d'indulgence. Quant à ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l'église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leurs fautes, ceux-là seront tenus à faire tout le temps prescrit.

Hefele, p. 591, prétend que ce canon vise exclusivement les chrétiens qui ont repris du service sous le règne du persécuteur Licinius. Cette opinion nous semble erronée; le canon paraît bien viser tous les chrétiens qui reprennent le service militaire. Voir sur cette difficile question de l'attitude de l'Église par rapport au service militaire, Harnack, *Militia Christi*, Tubingue, 1905, et l'article SERVICE MILITAIRE.

ιγ' Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι. εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχὼν, πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω. Καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὑτινοσοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτοῦντος τοῦ μετασχεῖν εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότω.

13. On doit continuer à observer à l'égard des mourants l'ancienne règle de l'Église, qui défend de priver du dernier et du nécessaire viatique celui qui est près de la mort. S'il ne meurt pas après qu'on l'a pardonné et qu'on l'a admis à la communion, il doit être placé parmi ceux qui ne participent qu'à la prière. De même l'évêque doit donner l'eucharistie après l'enquête nécessaire à celui qui, au lit de mort, demande à la recevoir.

ιδ' Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.

14. Le saint et grand concile ordonne que les catéchumènes qui ont failli soient seulement *audientes* pendant trois ans; ils pourront ensuite prier avec les autres catéchumènes.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 596.

ιε' Διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. Εἰ δέ τις μετὰ τὸν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξάπαντος τὸ κατασκεύασμα, καὶ ἀποκατασθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη.

15. Les troubles nombreux et les divisions ont fait trouver bon d'abolir la coutume qui, contrairement à la règle, s'est établie dans certains pays, c'est-à-dire de défendre aux évêques, aux prêtres et aux diacres de passer d'une ville dans une autre. Si quelqu'un osait agir contre la présente ordonnance et suivre l'ancien errement, la translation serait frappée de nullité, et il devrait revenir dans l'Église pour laquelle il avait été ordonné évêque ou prêtre.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 600.

ις' Ὅσοι ῥιψοκινδύνως μήτε τὸν φόβον τοῦ θεοῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες, μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες, ἀναχωρήσουσι τῆς ἐκκλησίας, πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι, οὗτοι οὐδαμῶς δεκτοὶ ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἑτέρᾳ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πᾶσαν αὐτοῖς ἀνάγκην ἐπάγεσθαι χρὴ ἀναστρέφειν εἰς τὰς ἑαυτῶν παροικίας, ἢ ἐπιμένοντας ἀκοινωνήτους εἶναι προσήκει. Εἰ δὲ καὶ τολμήσειέ τις ὑφαρπάσαι τὸν τῷ ἑτέρῳ διαφέροντα, καὶ χειροτονῆσαι ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιθεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὗ ἀνεχώρησεν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος, ἄκυρος ἔσται ἡ χειροτονία.

16. Les prêtres, les diacres, ou en général les clercs qui, par légèreté, et n'ayan plus sous les yeux la crainte de Dieu, abandonnent, au mépris des lois ecclésiastiques, leur église, ne doivent, en aucune façon, être reçus dans une autre; on doit les forcer de toutes manières à revenir dans leur diocèse, et s'ils s'y refusent, on doit les excommunier. Si quelqu'un ose, pour ainsi dire, voler un sujet qui appartient à un autre (évêque), et s'il ose ordonner ce clerc pour sa propre Église sans la permission de l'évêque auquel appartient ce clerc, l'ordination sera non avenue.

ιζ' Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκερδίαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος· Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ, καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν, ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς, εἴ τις εὑρεθείη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτε-

17. Comme plusieurs clercs, remplis d'avarice et de l'esprit d'usure et oubliant la parole sacrée : « Il n'a pas donné son argent à intérêt » (ps. XIV, 5), exigent en véritables usuriers un taux d'intérêt par mois, le saint et grand concile décide que si quelqu'un, après la publication de cette ordonnance, prend des intérêts pour n'importe quel motif, ou fait ce métier d'usurier de n'importe quelle autre manière, ou s'il réclame la moitié et

ρόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

plus ou s'il se livre à quelque autre manière de gain scandaleux, celui-là doit être chassé du clergé et son nom rayé de la liste.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 605.

ιη' Ἦλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη, ὅτι ἤδη τινὰς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. Ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα περιῃρήσθω. Καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι τοῖς ἰδίοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσίν, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι, λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τὴν τάξιν τὴν εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος αὐτοῖς ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. ἀλλὰ μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις, παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γιγνόμενον. Εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, πεπαύσθω τῆς διακονίας.

18. Il est venu à la connaissance du saint et grand concile que, dans certains endroits et dans certaines villes, des diacres distribuaient l'eucharistie aux prêtres, quoiqu'il soit contraire aux canons et à la coutume de faire distribuer le corps du Christ à ceux qui offrent le sacrifice par ceux qui ne peuvent l'offrir; le concile a appris également que quelques diacres recevaient l'eucharistie, même avant des évêques. Tout cela doit cesser; les diacres doivent se tenir dans les limites de leurs attributions, se souvenir qu'ils sont les serviteurs des évêques, et ne viennent qu'après les prêtres. Ils ne doivent recevoir la communion qu'après les prêtres, ainsi que l'ordre l'exige, que ce soit un évêque ou un prêtre qui la leur distribue. Les diacres ne doivent pas non plus s'asseoir parmi les prêtres, cela est contre la règle et contre l'ordre. Si quelqu'un refuse d'obéir aux présentes prescriptions, il sera suspendu du diaconat.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 611.

ιθ' Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου. εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὑρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν, καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

19. A l'égard des paulinianistes, qui veulent revenir à l'Église catholique, il faut observer l'ordonnance portant qu'ils doivent être rebaptisés. Si quelques-uns d'entre eux étaient auparavant membres du clergé, ils seront ordonnés par l'évêque de l'Église catholique après qu'ils auront été baptisés, à la condition toutefois qu'ils aient une réputation intacte et qu'ils n'aient pas subi de condamnation. Si l'enquête montre qu'ils sont indignes, on doit les déposer. On agira de même à l'égard des diaconesses, et en général la présente ordonnance sera observée pour tous ceux qui sont sur le tableau de l'Église. Nous rappelons aux diaconesses qui sont dans cette situation qu'elles n'ont pas été ordonnées, et qu'elles doivent être simplement comptées parmi les laïques.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 615. Ce canon règle la réconciliation des partisans de Paul de Samosate. Voir l'article Paul de Samosate.

κ' Ἐπειδή τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις, ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ φυλάττεσθαι ἑστῶτας ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ.

20. Comme quelques-uns plient le genou le dimanche et aux jours de la Pentecôte, le saint concile a décidé que, pour observer une règle uniforme, tous devraient adresser leurs prières à Dieu en restant debout.

Cf. Hefele-Leclercq, p. 619. Les « jours de la Pentecôte » dont il est ici question doivent s'entendre des cinquante jours qui suivent la fête de Pâques.

VI. Conclusion. — Parvenu à la fin de ses travaux, le concile a dû faire connaître, au moins aux principales Églises, ce qu'il avait réalisé. De ces lettres synodales, une seule, celle adressée aux Églises d'Égypte, de Lybie et de la Pentapole, nous a été conservée par Socrates, *H. E.*, I, ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 77, et par Théodoret, *H. E.*, I, ix, édit. Parmentier, p. 38. En voici la teneur :

Les évêques réunis à Nicée, pour le grand et saint concile, à la sainte et grande Église des Alexandrins et aux frères d'Égypte et de Lybie et de la Pentapole, salut dans le Seigneur.

La grâce de Dieu et le très pieux empereur Constantin nous ayant assemblés de diverses villes et provinces pour la célébration du saint et grand synode de Nicée, il nous a semblé nécessaire d'envoyer une lettre du saint concile à vous aussi, afin que vous puissiez savoir ce qui fut proposé et examiné, ce qui fut décrété et décidé. Avant tout on examina, en présence du très pieux empereur Constantin, ce qui concerne l'impiété et la perversité d'Arius et de ses adhérents, et à l'unanimité il fut décidé de frapper d'anathème sa doctrine impie ainsi que les locutions blasphématoires, dont il se servait pour blasphémer en disant que le Fils de Dieu est du néant, qu'il fut un temps où il n'était pas, qu'il est capable de se décider pour le bien et pour le mal, qu'il est une créature; tout ceci le saint concile l'a frappé d'anathème, ne voulant pas même entendre cette impie et folle doctrine, ni ces paroles blasphématoires. Et ce qui a été décrété contre lui, vous l'avez entendu ou vous l'entendrez, afin que nous n'ayons pas l'apparence d'insulter un homme qui a reçu une juste récompense de sa faute. Son impiété a eu une si grande force qu'il a entraîné avec lui Théonas de Marmarique et Secundus de Ptolémaïs. Tous deux ont eu le même sort que lui. Après que la grâce de Dieu nous eut délivrés de cette erreur impie, ainsi que des personnes qui avaient osé introduire le trouble et la dissension dans le peuple de Dieu qui auparavant était en paix, il restait l'affaire de la contumace (audace) de Mélèce et de ceux qui furent ordonnés par lui; nous vous faisons savoir, très chers frères, ce que le concile a décidé sur ce point. Il fut décrété, le concile étant porté à la clémence envers Mélèce, quoiqu'en vérité il ne méritât aucun pardon, il fut donc décidé qu'il devait demeurer dans sa ville, sans avoir aucun droit pour imposer les mains ou pour élire; sans paraître à la campagne ou dans une autre ville pour pareil cas, se contentant du seul titre et de l'honneur (d'évêque). Ceux qui ont été établis par lui, après avoir été confirmés par une imposition des mains plus sainte (μυστικωτέρᾳ), pourront être admis à la communion, en ce sens qu'ils conserveront titre et ministère, mais qu'ils seront en second rang après ceux qui dans chaque paroisse et église auront été éprouvés et ordonnés par notre très honoré confrère Alexandre; en outre, ils n'auront aucun droit de proposer ou de suggérer les noms de ceux qui leur plaisent (pour être ordonnés), ni de faire quoi que ce soit sans le consentement de l'évêque de l'Église catholique soumis à Alexandre. Ceux qui par la miséricorde de Dieu et grâce à vos prières n'ont été convaincus d'aucun schisme, et qui ont persévéré sans aucun reproche dans l'Église catholique, ceux-là conservent le droit d'élire et de proposer les noms de ceux qui sont dignes d'être admis dans le clergé, et aussi celui de tout faire selon la loi et le canon ecclésiastique. S'il arrive que quelqu'un meure de ceux qui sont (en dignité) dans l'Église, on pourra élever à leur place ceux qui ont été reçus récemment, à condition qu'ils en semblent dignes,

que le peuple les élise, et que l'évêque d'Alexandrie donne son approbation et sa confirmation. Cette concession est faite à tous. A l'égard de Mélèce, une autre décision fut prise à cause de son ancienne indiscipline et de son caractère violent et téméraire, afin que nul pouvoir, nulle faculté ne fussent attribués à un homme qui pourrait de nouveau provoquer les mêmes désordres. Voilà les décisions propres à l'Égypte et à la très sainte Église d'Alexandrie.

Si quelque autre décision fut prise en présence de notre très saint collègue et frère Alexandre, il vous en donnera à son retour des explications plus détaillées, lui qui a pris une part considérable aux délibérations. Nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui a été rétablie quant à la fête de Pâques. Tous les frères de l'Orient qui autrefois célébraient la Pâque avec les Juifs, la célébreront désormais avec les Romains, avec nous et avec tous ceux qui en tout temps l'ont célébrée en même temps que nous.

Pleins de joie et de bonheur à cause de l'heureuse issue des événements, et à cause de la paix et de la concorde générale, et parce que l'hérésie a été extirpée, recevez avec plus d'honneur et plus grande bienveillance notre collègue, votre évêque Alexandre, qui par sa présence nous a causé une grande joie et qui à son âge a supporté tant de fatigue pour le rétablissement de la paix parmi vous. Priez aussi pour nous tous, afin que ce qui nous a semblé être juste demeure sans changement, par le Dieu tout-puissant et Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec le Saint-Esprit. A lui gloire dans tous les siècles. Amen.

Il semble que le concile fut clôturé le 19 juin. Mansi, t. II, col. 668. Avant de se séparer, les évêques assistèrent aux *vicennalia* de l'empereur et à un grand festin, offert par l'empereur aux membres du concile. Eusèbe, *Vita Const*, III, XV, p. 83.

Les pièces alléguées pour démontrer que le concile de Nicée avait demandé et obtenu du pape l'approbation de ses décisions sont des faux. Mansi, t. II, col. 721; Hardouin, t. I, p. 344 et 527. Le texte d'un concile romain de 485, cf. Hardouin, t. II, p. 856, qui dit : *Trecenti decem et octo sancti Patres apud Nicæam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ romanæ Ecclesiæ detulerunt*, se rapporte au canon 5 de Sardique, qui avait décidé que le pape était la suprême instance dans la procédure ecclésiastique. Ce texte n'a donc rien à faire avec l'approbation du concile. Au milieu du Ve siècle déjà, à Rome, on attribuait les canons de Sardique au concile de Nicée. Pour toute cette question de l'approbation du concile, voir Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 94 sq. Si aucune trace d'une approbation explicite du concile par le pape n'est parvenue jusqu'à nous, toute l'histoire du IVe siècle démontre clairement que l'Église romaine a engagé toute son autorité pour la défense des décisions de Nicée.

Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 386 sq. où l'on trouvera une abondante bibliographie; P. Batiffol, *La paix constantinienne*, Paris, 1914; A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926.

G. FRITZ.

NICÉE (IIe CONCILE DE). — Le deuxième concile de Nicée a été convoqué pour mettre fin à la querelle des images. Sur l'histoire de cette querelle, voir ICONOCLASME, t. VI, col. 577-594. Nous étudierons : I. La convocation. II. Les actes et les délibérations. III. Les canons du deuxième concile de Nicée.

I. LA CONVOCATION DU CONCILE. — En décembre 784, le secrétaire impérial Taraise, un partisan décidé du culte des images, fut élu patriarche de Constantinople à l'instigation de l'impératrice Irène, régente pour son fils mineur Constantin VI, qui, elle aussi, avait toujours été iconophile. Le jour même de son élection, Taraise demanda publiquement à l'impératrice la convocation d'un concile pour le rétablissement de l'unité de l'Église, rompue par l'entreprise iconoclaste. Voir le discours de Taraise dans Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 986-989, et dans la *Chronographie* de Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 924 sq. Le 29 août 785 (sur cette date, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 746 sq.), Irène invitait le pape Adrien Ier au concile convoqué à Constantinople, en lui disant : «... après avoir délibéré avec nos sujets et avec de très saints évêques, nous avons décidé la convocation d'un concile général, *decrevimus ut fieret universale concilium*. Oui, Dieu lui-même, qui veut nous conduire à la vérité, demande que votre paternelle Sainteté paraisse elle-même à ce concile et vienne jusqu'à Constantinople, pour confirmer les anciennes traditions au sujet des vénérables images... Si vous ne pouvez venir, envoyez du moins de dignes et savants représentants. » Voir la traduction latine de la *Divalis sacra* d'Irène au pape dans Mansi, t. XII, col. 984-986. Le pape accepta l'invitation d'Irène; par une lettre du 26 octobre 785, Jaffé, *Regesta*, n. 2448, il se déclara prêt à se faire représenter par des légats au concile projeté, si le rétablissement du culte des images ne pouvait se faire autrement, mais à condition que le conciliabule iconoclaste d'Hiéria serait anathématisé en leur présence, et que l'impératrice garantirait la liberté du concile ainsi que l'honorable retour des légats, si l'œuvre d'union n'aboutissait pas. Voir la lettre du pape à l'impératrice dans Mansi, t. XII, col. 1055 sq.

Les actes du concile affirment eux aussi la convocation du concile par Irène : au début de chaque session, on y lit : τῆς συνόδου τῆς κατὰ θείαν χάριν καὶ εὐσεβὲς θέσπισμα τῶν αὐτῶν θεοκυρώτων βασιλέων συναθροισθείσης. Mansi, t. XII, col. 1051, 1113; t. XIII, col. 1, 130, 374; la lettre impériale lue à la 1re session du concile est adressée τοῖς εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι Θεοῦ καὶ κελεύσει τῆς ἡμετέρας εὐσεβοῦς βασιλείας συναθροισθεῖσιν ἁγιωτάτοις ἐπισκόποις, Mansi, t. XII, col. 1001; enfin, la définition dogmatique promulguée à la VIIe session débute par ces paroles : ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος ἡ κατὰ θεοῦ χάριν καὶ θέσπισμα τῶν εὐσεβῶν καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης... συναθροισθεῖσα. Le pape Adrien, en écrivant à Charlemagne dans le long mémoire, Jaffé, n. 2483 : *et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt* (sc. les légats du pape), ne prétend pas avoir convoqué le concile, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1291 B; il indique que les conditions posées par lui pour sa participation au concile, avant tout la réprobation du concile iconoclaste d'Hiéria et le rétablissement du culte des images ont été remplies; la suite de la lettre pontificale le démontre clairement. Voir Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 68 sq. Du reste, bien que le pape n'ait pas convoqué le IIe concile de Nicée, sa situation, ainsi que nous le verrons, y fut très grande, identique à celle de saint Léon à Chalcédoine.

Ce fut Taraise qui invita au concile les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, alors sujets des califes. Mais ses envoyés ne purent s'aboucher qu'avec quelques moines qui députèrent deux d'entre eux, Thomas, prêtre et higoumène du couvent de Saint-Arsène en Égypte, et Jean, prêtre et syncelle patriarcal, comme représentants des patriarches orientaux soumis aux Arabes. Ils apportèrent une lettre des moines qui les avaient envoyés, ainsi que la synodique du défunt patriarche de Jérusalem. Ces deux pièces furent lues au concile.

Le 17 août 786, le concile se réunit dans l'église des Saints-Apôtres à Constantinople, mais il fut dissous le même jour par une sédition militaire en faveur des iconoclastes. Ce n'est qu'après l' « épuration » de l'armée par Irène que les Pères, convoqués à nouveau, purent se réunir le 24 septembre 787, non plus à

Constantinople, encore peu sûre, mais à Nicée en Bithynie. Sur l'échec de la réunion du concile à Constantinople et sur les mesures prises par Irène pour rendre possible sa célébration, voir ici même, t. VI, col. 585 sq.

II. Les actes et les délibérations. — 1° *Texte et versions des actes.* — Le texte grec des actes du deuxième concile de Nicée est édité d'après trois mss., deux de la Vaticane et un troisième ayant appartenu à un archevêque de Tarragone, Antoine Augustin. Voir la note de Binius dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 486.

Immédiatement après le concile, le pape Adrien Ier fit faire une traduction latine des actes; elle est perdue à l'exception des fragments conservés par les Livres carolins. Sous le pontificat de Jean VIII (872-882), Anastase le Bibliothécaire disait de cette traduction que son auteur « ignorant le génie de chacune des deux langues, avait traduit d'une manière tellement servile que, rarement ou même jamais, on n'arrivait à saisir le sens, de sorte que cette version rebutait le lecteur et était tombé dans un profond discrédit. » Mansi, t. XII, col. 981; *P. L.*, t. CXXIX, col. 195 C.

Un fragment de cette version conservé par les Livres carolins nous permet de constater le bien-fondé du jugement d'Anastase. A la troisième session du concile, le texte grec des actes fait dire à Constantin, évêque de Constantia dans l'île de Chypre : ὁμόφρων γίγνομαι... δεχόμενος καὶ ἀσπαζόμενος τιμητικῶς τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας, καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ Τριάδι ἀναπέμπω (Je suis du même avis, je reçois et salue avec respect les saintes et vénérables images. Quant au culte de latrie, je le réserve à la Très Sainte-Trinité). Mansi, t. XII, col. 1147. Voici comment la première version latine rend ce passage : *Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto.* On comprend l'indignation du rédacteur des Livres carolins à la lecture de cette énormité. Voir Livres carolins, l. III, c. XVII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1148. C'est pour éliminer cette fâcheuse version qu'Anastase le Bibliothécaire, qui avait déjà traduit les actes du VIIIe concile, en fit une nouvelle; c'est celle qui est imprimée dans les collections de Hardouin et de Mansi, en regard du texte grec, sans le grec dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 195-512. En 1540, fut imprimée à Cologne une troisième version latine des actes du IIe concile de Nicée. Le cardinal Baronius l'estimait bien inférieure à celle d'Anastase. Voir la note de Binius dans Mansi, t. XIII, col. 485. Elle est imprimée dans Mansi, t. XIII, col. 497 sq. Ces deux dernières versions latines présentent la même lacune, elles ne donnent pas le procès-verbal de la VIIIe session, elles se contentent d'en traduire les canons. Il se pourrait que cette lacune ait été volontaire, au moins de la part d'Anastase. Les Livres carolins, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1136, reprochent au concile de Nicée d'avoir admis une femme dans son sein pour y enseigner, contrairement à la sainte Écriture; or, d'après les Actes grecs, c'est Irène qui présida la VIIIe session du concile et qui y prit la parole. Mansi, t. XIII, col. 413 sq. Il ne nous semble pas impossible qu'Anastase ait omis de traduire le procès-verbal de cette séance pour esquiver ce reproche; peut-être aussi a-t-il considéré la VIIIe session comme une séance d'apparat sans importance. La traduction latine du procès-verbal de la VIIIe session du concile, imprimée en regard du texte grec dans Mansi, est l'œuvre de Binius.

2° *Les sessions conciliaires.* — *1re session.* — Le 24 septembre 787, les Pères du concile se réunirent au nombre d'environ 300 dans le sanctuaire de l'église Sainte-Sophie de Nicée. A l'exception des deux envoyés des patriarcats soumis à la domination musulmane, tous étaient des sujets de l'empire byzantin. Les deux légats romains, Pierre, archiprêtre de Saint-Pierre, et Pierre, abbé de Saint-Sabas, étaient eux aussi, au moins en théorie, soumis à l'autorité impériale. L'évangile était placé sur un trône au milieu de l'assemblée. Devant l'ambon siégeaient les représentants impériaux, le patrice Pétronas et le logothète Jean; derrière eux se trouvaient les archimandrites, les higoumènes et un grand nombre de moines. Mansi, t. XII, col. 999. Sur la proposition des évêques de Sicile, la présidence fut déférée à Taraise; toutefois les légats romains signèrent toujours en premier lieu et figurent toujours en tête sur les listes de préséance.

Taraise inaugura sa présidence en exhortant les Pères du concile à la brièveté dans la discussion, invitation qui, malheureusement, n'eut qu'un succès fort relatif. Mansi, t. XII, col. 999. Après la lecture de la lettre impériale qui, conformément aux conditions posées par le pape, garantissait la liberté du concile et prescrivait la lecture des lettres du pape ainsi que de celle des Églises d'Orient soumises au calife, le concile consacra le reste de la première session à régler des questions de personnes. Voir la lettre impériale dans Mansi, t. XII, col. 1001 sq. Trois évêques iconoclastes furent admis à siéger au concile, après avoir lu une profession de foi condamnant le concile d'Hiéria et les coryphées du mouvement iconoclaste, proclamant la légitimité du culte des images qui n'est pas une idolâtrie, et anathématisant ceux qui refusent de vénérer les images. Mansi, t. XII, col. 1008-1016. L'admission de sept autres évêques iconoclastes qui avaient contribué à l'échec de la réunion du concile à Constantinople l'année précédente n'alla pas sans difficultés; les moines surtout s'y montraient opposés. Pour trancher leur cas, on lut d'abord douze textes patristiques plus ou moins favorables à la réintégration des clercs tombés dans l'hérésie et revenant à résipiscence. Alors Sabas le Studite demanda si les évêques en question avaient été ordonnés par des iconoclastes; c'était soulever la question de la validité des ordinations conférées par des hérétiques. Cinq textes patristiques furent lus pour élucider cette question : Socrates, *H. E.*, II, XXVII, XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 272, 423, qui rapporte qu'Acace le Borgne et Patrophile établirent Cyrille comme évêque de Jérusalem après avoir chassé Maxime; un passage de Théodore le Lecteur et le début des actes du concile de Chalcédoine d'où il ressortait qu'Anatole avait été établi évêque de Constantinople à l'instigation de Dioscore, ce qui ne l'avait pas empêché de siéger à Chalcédoine; un passage de la *Vie de saint Sabas*, moine de Jérusalem au VIe siècle, au dire duquel Jean, établi évêque de Jérusalem par Sévère le monophysite, fut néanmoins reconnu par les moines, dès qu'il eut accepté le concile de Chalcédoine; un passage enfin de la lettre de saint Basile aux Nicopolitains, dans laquelle il déclare ne pas reconnaître comme évêque celui qui a reçu l'épiscopat de mains profanes pour la destruction de la vérité. Comme les moines insistaient sur ce dernier texte pour résoudre la question par la négative, Taraise se contenta de répondre que les Pères étaient toujours d'accord entre eux. Mansi, t. XIII, col. 1050. Du reste, il avait déjà fait remarquer qu'au VIe concile beaucoup d'évêques ordonnés par des monothélites avaient siégé sans opposition. Mansi, t. XIII, col. 1045.

Il semble bien que Taraise ait mené son enquête patristique avec quelque complaisance; car sans cela il est inconcevable qu'après avoir cité dans la pre-

mière partie de son enquête le 53e canon des Apôtres, il passe sous silence le 69e qui rejette la validité des ordinations conférées par les hérétiques. Il est aussi difficile d'admettre qu'un patriarche de Constantinople ait ignoré la lettre de son Église à Martyrius d'Antioche, ainsi que le rituel de Timothée de Constantinople, deux pièces défavorables à la validité des ordinations conférées par les hérétiques. Cf. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 106 sq.

Le concile renvoya l'affaire des évêques iconoclastes à une date ultérieure; ils furent réintégrés sans débat à la IIIe session.

IIe session. — La deuxième session eut lieu le 26 septembre. Après le renvoi de l'affaire de la réintégration de l'iconoclaste Grégoire, évêque de Néocésarée à une date ultérieure, on lut les lettres du pape à Irène et à Taraise. Dans sa lettre, Adrien explique à l'impératrice que saint Pierre a reçu du Seigneur le pouvoir de lier et de délier, pouvoir qui est passé à ses successeurs (le texte grec dit que Pierre et Paul ont reçu ce pouvoir et que les papes sont les vicaires des deux Apôtres). Or, les successeurs de Pierre ont toujours été favorables à la vénération des images. Comme preuve, le pape citait les *Gesta Sylvestri* qui racontent que Constantin, malade de la lèpre, vit en songe les apôtres Pierre et Paul, qui lui dirent de faire venir le pape Sylvestre alors caché au mont Soracte à cause de la persécution; Sylvestre lui indiquerait une piscine dans laquelle il recouvrerait la santé si le pape consentait à l'y plonger trois fois. Ayant fait venir Sylvestre, Constantin lui demanda quels étaient ces deux dieux, Pierre et Paul. Le pape expliqua à l'empereur que c'étaient les deux apôtres et les lui montra représentés sur une image. Alors Constantin s'écria que c'étaient ces deux hommes qui lui étaient apparus, et que la preuve était faite que sa vision venait de Dieu. La lettre d'Adrien continuait en rappelant les efforts de ses prédécesseurs depuis Grégoire II en faveur du culte des images, et en défendant ce culte du reproche d'idolâtrie. Comme preuve scripturaire en sa faveur, Adrien allègue les chérubins, l'arche d'alliance, le serpent d'airain, figure du Christ, et le respect témoigné par le psalmiste à la représentation de la face divine. Ps. XXV, 8; XXVI, 8; XLIV, 13. Comme autorités patristiques en faveur des images, le pape cite Grégoire de Nysse, Basile, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Athanase, Ambroise, Épiphane, Étienne de Bostra, Jérôme. La suite de la lettre du pape à Irène ne fut pas lue au concile. Elle contenait les conditions mises par Adrien à sa participation au concile, dont nous avons déjà parlé, la revendication des patrimoines de l'Église romaine confisqués par les empereurs iconoclastes, la protestation du pape contre le titre de patriarche œcuménique pris par Taraise, le blâme infligé à l'Église de Constantinople d'avoir élu Taraise, un simple laïque, comme patriarche. Voir la lettre du pape à Irène dans Mansi, t. XII, col. 1056-1075. La lettre d'Adrien à Taraise qui fut lue ensuite ne contient rien de nouveau. Cf. Mansi, t. XII, col. 1078-1084 ; Jaffé, n. 2448, 2449.

Sur la demande des légats romains, Taraise déclara adhérer à la doctrine des lettres du pape. « Nous vénérons les images, dit-il, d'un culte relatif, σχετικῷ πόθῳ προσκυνοῦμεν, parce qu'elles ont été faites au nom du Christ, de sa mère, des anges et de tous les saints, mais nous réservons pour Dieu seul notre adoration et notre foi, λατρείαν καὶ πίστιν. » Mansi, t. XII, col. 1086 B. Sur la proposition des légats romains, on procéda ensuite au vote nominal : 263 Pères déclarèrent adhérer à la doctrine exposée dans les lettres du pape. Après les évêques, les moines présents donnèrent eux aussi leur adhésion. De même que le concile de Chalcédoine avait accepté le tome de Léon, le deuxième concile de Nicée, avant toute discussion sur le fond, donna son adhésion aux lettres du pape Adrien Ier.

IIIe session, 28 septembre. — Après la réintégration de Grégoire de Néocésarée et des sept évêques mis en cause à la Ire session, Taraise invita ceux qui avaient subi des mauvais traitements de la part des évêques iconoclastes à déposer leurs plaintes. Le reste de la session fut rempli par la lecture de la synodique de Taraise, de la réponse qui lui avait été faite par certains moines des patriarcats orientaux, enfin de la synodique du défunt patriarche de Jérusalem, Théodore.

Dans sa synodique, Taraise professe sa foi à la Trinité et à l'incarnation, il reconnaît les six conciles œcuméniques (il attribue les canons du Quinisexte au VIe concile); il anathématise individuellement tous les hérétiques, parmi lesquels il range le pape Honorius, mais il passe sous silence la condamnation des Trois-Chapitres; enfin, il accepte le culte des images et rejette le concile iconoclaste d'Hiéria. Voir le texte dans Mansi, t. XII, col. 1119-1128.

La lettre des moines orientaux explique pourquoi les envoyés de Taraise n'ont pu s'aboucher avec les patriarches soumis aux musulmans. Elle prie d'excuser leur absence au concile. Cela ne pourra lui porter préjudice, ajoute-t-elle, car ils ne parurent pas non plus au VIe concile dont l'œcuménicité n'est pas contestée. C'est « principalement parce que le très saint et apostolique pape de Rome était d'accord avec lui et présent par ses « apocrisiaires » qu'il en fut ainsi. Mansi, t. XII, col. 1134 E. C'est pourquoi, ajoute la lettre, de même que la foi de ce concile a pénétré par toute la terre, de même celle du futur concile, par suite de l'intervention de Taraise et de celui qui gouverne le siège du prince des Apôtres, sera prêchée partout. » Mansi, t. XII, col. 1135. Voir le texte complet de cette lettre dans Mansi, t. XII, col. 1128-1136.

Dans sa synodique, Théodore de Jérusalem débute par une profession de foi à la Trinité et à l'incarnation; il accepte les six conciles œcunémiques et anathématise individuellement tous les hérétiques, ainsi qu'Honorius de Rome. Visant le concile d'Hiéria, il n'estime pas qu'un septième concile soit nécessaire après les six universellement reconnus, car il n'y a rien dans les traditions apostoliques ou les décisions des Pères qui ait besoin de correction ou de développement. Mansi, t. XII, col. 1142 E. Théodore admet le culte des reliques et des images parce que, selon saint Basile, le culte rendu à l'image va à celui qu'elle représente. Col. 1146 A. Ensuite, les légats romains déclarèrent que la lettre de Taraise, celle des moines orientaux, ainsi que la synodique de Théodore étaient en parfait accord avec la lettre du pape Adrien. Les membres du concile s'exprimèrent dans le même sens. C'est à cette occasion que Constantin, évêque de Constantia dans l'île de Chypre, prononça les paroles qui furent si mal rendues par le traducteur latin, ci-dessus, col. 419.

IVe session, 1er octobre. — La IVe session est consacrée à la démonstration du bien-fondé du culte des images par la sainte Écriture et par les Pères.

Comme preuves scripturaires, le concile retint : Ex., XXV, 17-22, qui parle de l'arche d'alliance et des chérubins; Ezech., XLI, 1, 15, 19, qui parle des chérubins au visage humain; saint Paul, Heb., IX, 1-5, qui parle aussi des chérubins. Taraise expliqua que, si l'Ancien Testament avait des chérubins qui projetaient leur ombre sur le trône de grâce, nous devons avoir les images du Christ et des saints qui protègent de leur ombre notre trône de grâce. Il

ajouta que, si Moïse a représenté les chérubins sous la forme humaine, c'est qu'ils lui étaient ainsi apparus sur le Sinaï; ce n'est qu'après que les Israélites eurent manifesté des tendances à l'idolâtrie que Dieu prohiba les images. Taraise fit aussi remarquer que Dieu lui-même avait lutté avec Jacob sous la forme humaine. Mansi, t. XIII, col. 5 sq.

Comme preuves patristiques, le concile cita le panégyrique de Mélèce par saint Jean Chrysostome, qui parle de la vénération des chrétiens pour l'image de Mélèce; Antipater de Bostra qui rappelle la statue élevée au Christ par l'hémorrhoïsse; Grégoire de Nazianze parlant de l'image du martyr Polémon; Grégoire de Nysse qui assure avoir vu un tableau représentant le sacrifice d'Isaac et la description du martyre de sainte Euphémie par Astérius d'Amasée; le 82e canon du Quinisexte (attribué au VIe concile); Léonce de Chypre et enfin les lettres du pape Grégoire II et de Germain de Constantinople contre les iconoclastes. Voir IMAGES (*Culte des*), t. VI, col. 769-774.

Le concile cita aussi de nombreux écrits relatant des faits miraculeux attribuée aux images. A Béryte, des Juifs transpercèrent un crucifix avec une lance, aussitôt de l'eau et du sang jaillirent, doués d'une vertu miraculeuse. Ce récit est attribué par le concile à saint Athanase. Mansi, t. XIII, col. 23 sq. Une femme souffrant de douleurs d'entrailles intolérables gratte une peinture représentant les saints Cosme et Damien, mêle à de l'eau ce qu'elle a gratté et est guérie tout de suite après l'avoir bue. Mansi, t. XIII, col. 67. Une femme, délivrée du démon par le stylite saint Siméon le Jeune, lui érige une icône qui est douée d'une vertu miraculeuse; le saint était encore en vie. *Ibid.*, col. 75. Des impies qui voulaient enlever une image de saint Siméon le Jeune sont précipités de l'échelle sans pouvoir atteindre leur but. *Ibid.*, col. 78. Constantin de Constantia affirma au concile qu'un iconoclaste de sa ville épiscopale creva un jour, avec son aiguillon, l'œil à une icône de la Vierge exposée dans une église. Immédiatement après, comme il voulait exciter son bœuf avec le même aiguillon, celui-ci se rompit et un fragment lui creva l'œil. *Ibid.*, col. 77. L'évêque de Citium dans l'île de Chypre affirma que, dans sa ville épiscopale, un sacristain voulant fixer une tenture sur le mur d'une église pour la fête du 15 août, enfonça un clou dans le front de l'image de saint Pierre. Rentré chez lui, il sentit immédiatement de violents maux de tête, qui ne cessèrent qu'après qu'on eut enlevé le fâcheux clou. *Ibid.*, col. 77. Le concile cita encore d'autres faits de ce genre tirés des miracles des saints Cyr et Jean, de Sophrone de Jérusalem, du *Pré spirituel* attribué au même (voir l'art. MOSCHUS) ainsi que de la Vie de sainte Marie l'Égyptienne.

Pour terminer, après avoir anathématisé les iconoclastes, le concile promulgua le décret suivant : « ...Le saint et universel concile réuni par la grâce de Dieu et la volonté de nos très pieux et très croyants empereurs, Irène, la nouvelle Hélène, et le nouveau Constantin... » (suit une brève profession de foi)... « le Christ nous a délivrés de l'idolâtrie par son incarnation, sa mort et sa résurrection. Ce n'est pas un concile ou un empereur qui, comme le soutenait le synédrium juif (d'Hiéria), a guéri l'Église de l'erreur de l'idolâtrie, c'est le Christ Seigneur. A Lui, non aux hommes, en revient la gloire et l'honneur. Le Seigneur, les Apôtres et les Prophètes nous ont enseigné que nous devons honorer et louer tout d'abord la sainte Mère de Dieu, qui est au-dessus de toutes les puissances célestes, puis les saints anges, les apôtres, les prophètes, les martyrs, les saints docteurs et tous les saints, et que nous devons recourir à leur intercession, qui peut nous rendre agréables à Dieu, si nous vivons d'une manière vertueuse. Nous vénérons, ἀσπαζόμεθα, en outre l'image de la sainte et vivifiante croix et les reliques des saints: nous acceptons, saluons et baisons les saintes et vénérables images, conformément à l'antique tradition de la sainte Église catholique de Dieu, et en particulier conformément à la tradition de nos saints Pères qui ont accepté ces images et ordonné de les placer dans les églises et en tous lieux. Ces images sont celles de Jésus-Christ, notre Sauveur, fait homme, puis de Notre-Dame toujours vierge et très sainte Mère de Dieu, et des anges immatériels qui ont apparu aux justes sous une forme humaine; de même les images des saints apôtres, prophètes et martyrs, etc., afin que ces copies nous rappellent l'original et que nous soyons amenés à une certaine participation de leur sainteté. » Voir le texte complet du décret dans Mansi, t. XIII, col. 150 sq.

Tous les membres présents signèrent le décret, les légats romains en ajoutant qu'ils recevraient tous ceux qui abjureraient la doctrine iconoclaste.

Ve session, 4 octobre. — A la ve session, le concile termina l'enquête patristique sur la légitimité du culte des images. On lut un passage de la deuxième catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, qui blâme Nabuchodonosor d'avoir enlevé les chérubins du temple de Jérusalem, ainsi qu'une lettre du stylite Siméon le Jeune, demandant à l'empereur Justin II de sévir contre les Samaritains qui avaient détruit des images. Mansi, t. XIII, col. 159. Le concile déclara ensuite rejeter comme apocryphe, parce qu'en opposition avec l'Évangile, le livre intitulé περίοδοι τῶν ἀποστόλων qui avait fourni au concile d'Hiéria des arguments contre le culte des images. *Ibid.*, col. 167. Le concile fut d'avis de ne faire aucun cas de la lettre d'Eusèbe de Césarée à Constantia, hostile aux images, à cause de l'hétérodoxie de son auteur. Pour la même raison, le concile voulut ignorer les opinions iconoclastes de Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, et de Philoxène de Mabboug. Ensuite le concile constata que les iconoclastes avaient enlevé les passages favorables aux images dans les œuvres de Constantin, l'ancien archiviste de l'Église de Constantinople. *Ibid.*, col. 186. Il restait encore d'autres passages à lire, mais le concile se déclara suffisamment éclairé. Après avoir entendu la lecture d'un mémoire du moine Jean, représentant des patriarcats orientaux, suivant qui les Juifs avaient été les premiers instigateurs du mouvement iconoclaste, le concile décida, sur la proposition des légats romains, d'exposer une image sainte dans le local de sa session.

VIe session. — Cette session eut lieu le 6 octobre selon le texte des Actes, et le 5 selon la traduction d'Anastase. Elle s'occupa uniquement de la réfutation du décret dogmatique du concile d'Hiéria. Voir l'analyse de ce décret à l'article ICONOCLASME, t. VI, col. 582. Grégoire de Néocésarée donna lecture du décret iconoclaste et, après chaque passage lu par Grégoire, les diacres Jean et Eutychius intercalèrent une très longue et très diffuse réfutation qui, avec le décret, remplit 160 colonnes dans Mansi. On se fera une idée du ton de cette réfutation en lisant la phrase suivante qu'on ne peut décemment citer que dans la traduction latine : *Vere hæc eorum* (sc. *iconoclastarum*) *sunt, qui ex ventre eorum pronuntiationes eliciunt, qui saturitatibus stercoralibus conceptis, putridas evaporationes emittens vesanos et phrenesi captos efficit.* Mansi, t. XIII, col. 331. Quant au fond, la réfutation ne fait que répéter ce qui a été dit aux sessions précédentes.

Quelques remarques néanmoins méritent d'être retenues : L'œcuménicité du concile d'Hiéria est

contestée, parce que le pape n'y a eu aucune participation. Mansi, t. xiii, col. 207. A l'assertion du concile d'Hiéria que le Sauveur, de même qu'il a envoyé les Apôtres, a suscité les empereurs iconoclastes pour délivrer l'Église de l'idolâtrie, la réfutation répond qu'il est impossible que l'Église tombe dans l'idolâtrie, car elle ne peut changer et rien ne se fait en elle sans le Christ. Mansi, t. xiii, col. 207, 211, 215, 227.

A l'objection du concile d'Hiéria que la peinture ne peut représenter le Christ sans diviser ou confondre ses deux natures, la réfutation réplique que la peinture peut très bien représenter l'homme sans diviser ou confondre l'âme humaine et le corps humain. Mansi, t. xiii, col. 243, 252-260. Sur cette objection iconoclaste, voir Iconoclasme, t. vi, col. 577.

A remarquer aussi la distinction qui se trouve dans Mansi, t. xiii, col. 283, sur le culte relatif des images : τὴν κατὰ πίστιν προσκύνησιν καὶ λατρείαν αὐτῷ μόνῳ τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ ἐν Τριάδι ἀνυμνουμένῳ προσάγουσιν'... τὰς σεπτὰς εἰκόνας πόθῳ καὶ στοργῇ κινούμενοι πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων ἀναγωγὴν (Anastase traduit ce terme par *relationem*) ἀσπαζόμεθα καὶ τιμητικῶς προσκυνοῦμεν.

viie session, 13 octobre. — A cette session fut promulgué le décret dogmatique sur le culte des images. Ce décret débute par le symbole de Nicée-Constantinople, dans lequel le *Filioque* n'existe pas. Il anathématise individuellement tous les hérétiques, parmi lesquels il range le pape Honorius, mais il omet la condamnation des Trois-Chapitres. Concernant le culte des images, il déclare :

Les représentations de la croix et les saintes images, qu'elles soient peintes, sculptées, ou de quelque matière que ce soit, doivent être placées sur les vases, les habits, les murs, les maisons et les chemins; par ces images, nous entendons celles de Jésus-Christ, de sa mère immaculée, des saints anges et de tous les saints personnages. Plus on regardera ces images, et plus le spectateur se souviendra de celui qui est représenté, s'efforcera de l'imiter, se sentira excité à lui témoigner respect et vénération (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν) sans lui témoigner toutefois une latrie proprement dite (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν) qui ne convient qu'à Dieu seul; mais il leur offrira, en signe de sa vénération, de l'encens et des lumières, ainsi que cela a lieu pour l'image de la sainte croix et pour les saints Évangiles (les livres) et pour les vases sacrés; telle était la pieuse coutume des anciens, car l'honneur témoigné à une image revient à celui qu'elle représente. Quiconque vénère (προσκυνεῖ), une image vénère la personne qui y est représentée. Si quelqu'un pense et enseigne autrement et condamne ce que l'Église consacre, soit le livre des Évangiles, ou l'image de la croix, ou une image quelconque, ou des reliques d'un martyr, ou si quelqu'un travaille à détruire les traditions de l'Église catholique, ou emploie à des usages profanes les vases sacrés ou les monastères qu'on doit respecter, il sera, s'il est évêque ou clerc, déposé; s'il est moine ou laïque, excommunié. Mansi, t. xiii, col. 373-380.

Après que tous les membres du concile eurent signé ce décret dogmatique, on lança de nouveau l'anathème aux coryphées du mouvement iconoclaste, et on termina par la glorification de Germain, patriarche de Constantinople, de Georges de Chypre et Jean de Damas. Mansi, t. xiii, col. 400.

Taraise écrivit ensuite une lettre à l'impératrice pour lui rendre compte de ce qui s'était passé au concile. Ce qui est remarquable dans cette lettre, c'est que Taraise y expose la synonymie de προσκυνεῖν et ἀσπάζεσθαι (Anastase traduit *adorare* et *salutare*). Dans l'ancienne langue grecque, prétend-il, κυνεῖν signifiait « saluer » et « baiser », le préfixe πρός indique un degré supérieur d'affection. Comme preuve de la synonymie de προσκυνεῖν et d'ἀσπάζεσθαι, Taraise cite la version des Septante de I Reg., xx, 41, où il est dit de David προσεκύνησε τρὶς τὸν Ἰωνάθαν καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, et aussi l'Épître aux Hébreux, xi, 21, où il est dit de Jacob: προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ (sc. Joseph). Cette προσκύνησις, selon Taraise, est différente de la λάτρευσις due à Dieu seul. Mansi, t. xiii, col. 404 et 405.

Enfin, le concile écrivit aux clercs de Constantinople pour les mettre au courant des travaux et des décisions du concile. Voir cette lettre *ibid.*, col. 407-414.

viiie session. — Sur la convocation de l'impératrice Irène, les Pères du concile se rendirent à Constantinople; là eut lieu la viiie session, le 23 octobre, dans le palais de la Magnaure sous la présidence de l'impératrice elle-même. Après un aimable discours de bienvenue, Irène ordonna la lecture du décret dogmatique du concile. La lecture terminée, elle demanda si ce décret avait l'assentiment des Pères. Sur leur réponse affirmative, l'impératrice signa le décret, ce que son fils Constantin fit aussi. Pour terminer, Irène demanda la lecture des principales preuves patristiques en faveur du culte des images. Selon son désir, il fut donné lecture des passages tirés du panégyrique de Mélèce par saint Jean Chrysostome, du discours d'Astérius d'Amasée sur sainte Euphémie, du discours de Jean de Thessalonique contre les Gentils, de la lettre du stylite saint Siméon le Jeune à l'empereur Justin, de la lettre de saint Nil à Olympiodore et enfin du 82e canon du Quinisexte (attribué au VIe concile). Tous ces textes avaient déjà été lus à la ive session. La session fut levée après les acclamations usuelles. Voir le procès-verbal de cette session dans Mansi, t. xiii, col. 413-418.

III. Les canons. — Le deuxième concile de Nicée a promulgué 22 canons disciplinaires. Selon Harnack, ce sont les meilleurs qu'un concile général ait jamais décrétés. *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. ii, p. 488. Le texte du dixième canon énonce clairement qu'ils furent promulgués dans la ville impériale, donc à la viiie session. Si la traduction d'Anastase les attribue à la viie, c'est qu'elle omet le procès-verbal de la huitième session. Voir col. 419.

α' Τοῖς τὴν ἱερατικὴν λαχοῦσιν ἀξίαν μαρτύριά τε καὶ κατορθώματα αἱ τῶν κανονικῶν διατάξεών εἰσιν ὑποτυπώσεις· ἃς δεχόμενοι ἀσμένως, μετὰ τοῦ Θεοφάντορος Δαβὶδ ᾄδομεν πρὸς τὸν δεσπότην Θεὸν λέγοντες· Ἐν τῇ ὁδῷ τῶν μαρτυρίων σου ἐτέρφθην, ὡς ἐπὶ παντὶ πλούτῳ, καί· Ἐνετείλω δικαιωσύνην, τὰ μαρτύριά σου εἰς τὸν αἰῶνα· συνέτισόν με, καὶ ζήσομαι. Καὶ εἰς τὸν αἰῶνα ἡ προφητικὴ φωνὴ ἐντέλλεται ἡμῖν φυλάττειν τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ, καὶ ζῆν ἐν αὐτοῖς, δηλονότι ἀκράδαντα καὶ ἀσάλευτα διαμένοντα, ὅτι καὶ ὁ θεόπτης Μωϋσῆς οὕτω φησίν· Ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔστι προσθεῖναι, καὶ ἀπ' αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἀφελεῖν. Καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος Πέτρος ἐν αὐτοῖς ἐγκαυχώμενος βοᾷ· Εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι. Καὶ ὁ Παῦλός φησι·

1. A ceux qui sont revêtus de la dignité sacerdotale, les témoignages et les enseignements des prescriptions canoniques doivent servir de règle de vie. Les recevant avec joie, nous chantons avec David, le porte-parole de la divinité et nous disons à Dieu : *J'ai eu de la joie à suivre tes enseignements comme si je possédais tous les trésors;* et : *Tu as fait connaître ta justice, tes commandements pour toujours, fais-les moi comprendre, et je vivrai.* Et si la voix du prophète nous prescrit de garder toujours les prescriptions divines et de vivre en elles, c'est qu'elles demeurent toujours sans suppression et sans changement. Aussi Moïse qui a vu Dieu a dit : *En elles rien n'est à ajouter ni à supprimer.* Et le divin apôtre Pierre, se glorifiant en elles, s'écrie : *Les anges désirent y plonger leurs regards;* et Paul : *Si un ange du ciel vous annonçait un autre évan-*

Κἂν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. Τούτων οὖν οὕτως ὄντων καὶ διαμαρτυρουμένων ἡμῖν, ἀγαλλιώμενοι ἐπ' αὐτοῖς, ὡς εἴ τις εὕροι σκῦλα πολλά, ἀσπασίως τοὺς θείους κανόνας ἐνστερνιζόμεθα, καὶ ὁλόκληρον τὴν αὐτῶν διαταγὴν καὶ ἀσάλευτον κρατύνομεν τῶν ἐκτεθέντων ὑπὸ τῶν ἁγίων σαλπίγγων τοῦ Πνεύματος τῶν πανευφήμων ἀποστόλων τῶν τε ἓξ ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τῶν τοπικῶς συναθροισθεισῶν ἐπὶ ἐκδόσει τοιούτων διαταγμάτων, καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν. Ἐξ ἑνὸς γὰρ ἅπαντες καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος αὐγασθέντες, ὥρισαν τὰ συμφέροντα· καὶ οὓς μὲν τῷ ἀναθέματι παραπέμπουσι, καὶ ἡμεῖς ἀναθεματίζομεν· οὓς δὲ τῇ καθαιρέσει, καὶ ἡμεῖς καθαιροῦμεν· οὓς δὲ τῷ ἀφορισμῷ, καὶ ἡμεῖς ἀφορίζομεν· οὓς δὲ ἐπιτιμίῳ παραδιδόασι, καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως ὑποβάλλομεν· Ἀφιλάργυρος γὰρ ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν, ὁ ἀναβεβηκὼς εἰς τρίτον οὐρανόν, καὶ ἀκούσας ἄρρητα ῥήματα, Παῦλος ὁ θεῖος ἀπόστολος διαρρήδην βοᾷ.

gile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! Les prescriptions étant ainsi, réjouissons-nous en elles comme celui qui a trouvé un riche butin, gardons les divins canons affectueusement en notre cœur, observons-les intégralement sans y introduire aucun changement, tant ceux qui viennent des saints Apôtres, les trompettes du Saint-Esprit, que ceux qui ont été promulgués par les six conciles généraux, de même ceux qui ont été rendus par des conciles particuliers, pour la publication (ἔκδοσις) des canons énoncés plus haut, et aussi les canons des saints Pères, car tous illuminés par le même Esprit ont prescrit ce qui est salutaire. Nous anathématisons quiconque est anathématisé par ces canons, nous déposons ceux qu'ils déposent, nous excluons ceux qu'ils excluent, et lorsqu'ils punissent nous appliquons la peine qu'ils décrètent. Que nos mœurs soient sans avarice; soyons contents de ce que nous avons, voilà ce que clame ouvertement Paul le divin apôtre qui a pénétré au troisième ciel et qui a entendu des paroles mystérieuses.

Ce texte attribue lui aussi les canons du Quinisexte au sixième concile général, comme Taraise l'avait déjà fait à la quatrième session, sans que les légats romains et le pape aient manifesté leur désapprobation. Voir Mansi, t. XIII, col. 41.

β' Ἐπειδήπερ ψάλλοντες συντασσόμεθα τῷ Θεῷ· Ἐν τοῖς δικαιώμασί σου μελετήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου· πάντας μὲν Χριστιανοὺς τοῦτο φυλάττειν σωτήριον, κατ' ἐξαίρετον δέ, τοὺς τὴν ἱερατικὴν ἀμπεχομένους ἀξίαν. Ὅθεν ὁρίζομεν, πάντα τὸν προάγεσθαι μέλλοντα εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς βαθμὸν πάντως τὸν ψαλτῆρα γινώσκειν, ἵνα ὡς ἐκ τούτου, καὶ πάντα τὸν κατ' αὐτὸν κλῆρον οὕτω νουθετῇ μυεῖσθαι· ἀνακρίνεσθαι δὲ ἀσφαλῶς ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου, εἰ προθύμως ἔχει ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς καὶ οὐ παροδευτικῶς, τούς τε ἱεροὺς κανόνας, καὶ τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον, τήν τε τοῦ θείου ἀποστόλου βίβλον, καὶ πᾶσαν τὴν θείαν γραφήν· καὶ κατὰ τὰ θεῖα ἐντάλματα ἀναστρέφεσθαι, καὶ διδάσκειν τὸν κατ' αὐτὸν λαόν. Οὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια, ἤγουν ἡ τῶν θείων Γραφῶν ἀληθινὴ ἐπιστήμη· καθὼς ὁ μέγας ἀπεφήνατο Διονύσιος· Εἰ δὲ ἀμφισβητοίη, καὶ μὴ ἀσμενίζοι οὕτω ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, μὴ χειροτονείσθω. Ἔφη γὰρ προφητικῶς ὁ Θεός· Σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω, κἀγὼ ἀπώσομαί σε τοῦ μὴ ἱερατεύειν μοι.

2. Comme nous chantons avec le psalmiste : *Je m'exercerai dans tes commandements, je n'oublierai pas tes paroles*, il est salutaire que tous les chrétiens et surtout ceux qui sont appelés à l'épiscopat se conforment à cette parole. C'est pourquoi nous prescrivons : quiconque veut être sacré évêque doit savoir tout le psautier par cœur, afin de pouvoir instruire sur ce point les clercs qui sont sous sa dépendance, et le métropolitain doit examiner si le candidat ne s'est pas contenté de lire rapidement les saints canons, le saint évangile, les lettres des apôtres et toute la sainte Écriture au lieu de les étudier à fond; s'il se conduit d'une manière conforme aux canons divins, et s'il instruit le peuple sur ce point. En effet, ainsi que le dit le grand Denys, les maximes qu'une tradition divine a fait arriver jusqu'à nous, c'est-à-dire la véritable intelligence des saintes Écritures sont l'essence de notre hiérarchie. Celui qui hésite et refuse d'agir et d'enseigner ainsi ne doit pas être sacré, car Dieu a dit par son prophète : *Tu as rejeté la sagesse et moi je te rejetterai afin que tu ne sois pas mon prêtre.*

On rapprochera ces prescriptions relatives à la « science compétente » des divers membres de la hiérarchie, des efforts faits à la même époque par les conciles occidentaux et Charlemagne lui-même. Ce canon a été inséré par Gratien, dans le *Décret*, dist. XXXVIII, c. 6, d'après la traduction d'Anastase.

γ' Πᾶσαν ψῆφον γινομένην παρὰ ἀρχόντων, ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου, ἄκυρον μένειν κατὰ τὸν κανόνα τὸν λέγοντα· Εἴ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος, δι' αὐτῶν ἐγκρατὴς Ἐκκλησίας γένηται, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθωσαν, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες. Δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα προβιβάζεσθαι εἰς ἐπισκοπήν, ὑπὸ ἐπισκόπων ψηφίζεσθαι· καθὼς παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ὥρισται ἐν τῷ κανόνι τῷ λέγοντι· Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τοῦτο ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους (συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων), τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.

3. Toute élection d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre faite par l'autorité séculière, doit être nulle selon le canon qui dit : *Si un évêque s'empare d'une Église avec l'aide de la puissance de ce monde, qu'il soit déposé et que tous ceux qui acceptent sa communion soient exclus.* Car celui qui doit être élevé à l'épiscopat doit être élu par des évêques, comme il a été décidé par les Pères de Nicée dans le canon qui dit : *L'évêque doit être choisi par tous les évêques de l'éparchie; si une nécessité urgente ou la longueur du chemin s'y oppose trois* (évêques) *au moins doivent se réunir et procéder à la « cheirotonie »*, *munis de la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque éparchie au métropolitain.*

Le premier canon visé est le 31e canon apostolique. Pour le texte du Ier concile de Nicée, voir ci-dessus, col. 410. Ce canon a été inséré par Gratien dans le *Décret*, dist. XLIII, c. 7.

δ' Ὁ κήρυξ τῆς ἀληθείας ὁ μέγας Παῦλος, ὁ θεῖος ἀπόστολος, οἱονεὶ κανόνα τιθεὶς τοῖς Ἐφεσίων πρεσβυτέροις, μᾶλλον δὲ καὶ παντὶ ἱερατικῷ κληρώματι, οὕτως ἐπαρρησιάσθη εἰπών· Ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα, πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτως

4. Le héraut de la vérité, le divin apôtre Paul, comme s'il donnait un canon aux prêtres d'Éphèse ou plutôt à tous les clercs, dit avec assurance : *Je n'ai désiré ni l'argent, ni l'or, ni le vêtement de qui que ce soit ! je vous ai montré de toute manière que c'est en travaillant ainsi qu'il faut soutenir les faibles*, esti-

κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, μακάριον ἡγουμένους τὸ διδόναι ἢ λαμβάνειν· Διὸ καὶ ἡμεῖς μαθητευθέντες παρ' αὐτοῦ ὁρίζομεν, μηδόλως αἰσχροκερδῶς ἐπινοεῖσθαι ἐπίσκοπον, προφασιζόμενον προφάσεις ἐν ἁμαρτίαις, ἀπαιτεῖν χρυσὸν ἢ ἄργυρον ἢ ἕτερον εἶδος τοὺς ὑπ' αὐτὸν τελοῦντας ἐπισκόπους ἢ κληρικοὺς ἢ μοναχούς. Φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος· Ἄδικοι βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι, καί· Οὐκ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι θησαυρίζειν, ἀλλ' οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις. Εἴ τις οὖν δι ἀπαίτησιν χρυσοῦ ἢ ἑτέρου τινὸς εἴδους, εἴτε διά τινα ἰδίαν ἐμπάθειαν εὑρεθείη ἀπείργων τῆς λειτουργίας, καὶ ἀφορίζων τινὰ τῶν ὑπ' αὐτὸν κληρικῶν, ἢ σεπτὸν ναὸν κλείων, ὡς μὴ γίνεσθαι ἐν αὐτῷ τὰς τοῦ Θεοῦ λειτουργίας, καὶ εἰς ἀναίσθητον τὴν ἑαυτοῦ μανίαν ἐπιπέμπων, ἀναίσθητος ὄντως ἐστί, καὶ τῇ ταυτοπαθείᾳ ὑποκείσεται, καὶ ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ὡς παραβάτης ἐντολῆς Θεοῦ καὶ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων. Παραγγέλλει γὰρ καὶ Πέτρος ἡ κορυφαία τῶν ἀποστόλων ἀκρότης· Ποιμαίνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστικῶς, ἀλλ' ἑκουσίως κατὰ Θεόν· μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως· μὴ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.

mant qu'on est plus heureux en donnant qu'en recevant. C'est pourquoi, suivant ses conseils, nous prescrivons : aucun évêque ne doit en alléguant de mauvais prétextes demander de l'or, de l'argent ni autre chose semblable aux autres évêques, aux clercs ou aux moines qui leur sont soumis, car l'apôtre dit : *Ceux qui pratiquent l'injustice ne posséderont pas le royaume de Dieu*; et : *Les enfants ne doivent pas thésauriser pour les parents, mais les parents pour les enfants.* S'il arrive qu'un évêque ait par avarice ou par quelqu'autre passion enlevé à un de ses clercs la charge qu'il occupait ou fermé son église, en sorte qu'on ne puisse plus y aller célébrer le service divin, l'évêque devra avoir le même sort, la peine reviendra sur sa tête comme sur un transgresseur des commandement de Dieu et des Apôtres. Car saint Pierre dit : *Faites paître votre troupeau sans violence, mais de bon cœur, selon Dieu, non pas pour un vilain lucre mais par zèle, non en dominateurs, mais en exemple du troupeau et quand viendra le prince des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire*

Inséré au *Décret*, causa XVI, q. I, c. 64.

ε' Ἁμαρτία πρὸς θάνατόν ἐστιν, ὅταν τινὲς ἁμαρτάνοντες ἀδιόρθωτοι μείνωσι. Τὸ δὲ τούτου χεῖρον, ἐὰν τραχηλιῶντες κατεξανίστανται τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς ἀληθείας, προτιμώμενοι τὸν μαμωνᾶν τῆς τοῦ Θεοῦ ὑπακοῆς, καὶ τῶν κανονικῶν αὐτοῦ διατάξεων μὴ ἀντεχόμενοι· ἐν τούτοις οὐκ ἔστι Κύριος ὁ Θεός, εἰ μήπω ταπεινωθέντες, τοῦ ἰδίου σφάλματος ἀνανήψωσι· Χρὴ γὰρ μᾶλλον αὐτοὺς προσέρχεσθαι τῷ Θεῷ, καὶ μετὰ συντετριμμένης καρδίας τὴν ἄφεσιν τούτου τοῦ ἁμαρτήματος καὶ τὴν συγχώρησιν αἰτεῖσθαι, οὐχὶ ἐναβρύνεσθαι τῇ ἀθέσμῳ δόσει. Ἐγγὺς γὰρ Κύριος τοῖς συντετριμμένοις τῇ καρδίᾳ· τοὺς οὖν ἐγκαυχωμένους διὰ δόσεως χρυσίου τετάχθαι ἐν Ἐκκλησίᾳ, καὶ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ συνηθείᾳ ἐπελπίζοντας τῇ ἀλλοτριούσῃ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ πάσης ἱερωσύνης, καὶ ἐκ τούτου ἀναιδεῖ προσώπῳ καὶ ἀπερικαλύπτῳ στόματι, ὀνειδιστικοῖς λόγοις τοὺς δι' ἀρετὴν βίου ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκλεγέντας καὶ καταταγέντας ἐκτὸς δόσεως χρυσίου ἀτιμάζοντας· πρῶτα μὲν τοῦτο ποιοῦντας τὸν ἔσχατον λαμβάνειν βαθμὸν τοῦ οἰκείου τάγματος· εἰ δ' ἐπιμένοιεν, δι' ἐπιτιμίου διορθοῦσθαι· εἰ δέ τις ἐπὶ χειροτονίᾳ φανείη ποτε τοῦτο πεποιηκώς, γινέσθω κατὰ τὸν ἀποστολικὸν κανόνα, τὸν λέγοντα· Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται, ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω παντάπασι ἐκ τῆς κοινωνίας, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου. Ὡσαύτως καὶ τὸν δεύτερον κάνονα τῶν ἐν Χαλκηδόνι ὁσίων Πατέρων ἡμῶν, τὸν λέγοντα : Εἴ τις ἐπίσκοπος ἐπὶ χρήμασι χειροτονίαν ποιήσαιτο, καὶ εἰς πρᾶσιν καταγάγοι τὴν ἄπρατον χάριν, καὶ χειροτονήσοι ἐπὶ χρήμασιν ἐπίσκοπον ἢ χωρεπίσκοπον, ἢ πρεσβύτερον, ἢ διάκονον, ἤ τινα τῶν ἐν τῷ κλήρῳ καταριθμουμένων, ἢ προβάλλοιτο ἐπὶ χρήμασιν οἰκονόμον ἢ ἔκδικον ἢ παραμονάριον, ἢ ὅλως τινὰ τοῦ κανόνος, δι' αἰσχροκέρδειαν οἰκείαν, ὁ τοῦτο ἐπιχειρήσας, ἐλεγχθεὶς, κινδυνευέτω εἰς τὸν οἰκεῖον βαθμόν· καὶ ὁ χειροτονούμενος μηδὲν ἐκ τῆς κατ' ἐμπορίαν ὠφελείσθω χειροτονίας ἢ προβολῆς· ἀλλ' ἔστω ἀλλότριος τῆς ἀξίας ἢ τοῦ φροντίσματος, οὗπερ ἐπι χρήμασιν ἔτυχεν. Εἰ δέ τις καὶ μεστεύων φανείη καὶ τοῖς οὕτως αἰσχροῖς καὶ ἀθεμίτοις λήμμασι, καὶ οὗτος, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, τοῦ οἰκείου ἐκπιπτέτω βαθμοῦ· εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μοναχός, ἀφοριζέσθω.

5. C'est un péché qui mène à la mort, quand le pécheur reste sans amendement. Mais c'est pis, quand il s'élève arrogamment contre la piété et la vérité, et préférant Mammon à l'obéissance envers Dieu, il méprise ses commandements. Dieu n'est pas en lui s'il ne s'humilie et ne vient à résipiscence. Il vaut mieux pour lui revenir à Dieu et demander la rémission de son péché avec un cœur contrit, que de se glorifier de ce qu'il a reçu d'une manière illicite. Car Dieu est proche de ceux qui ont le cœur contrit. Ceux qui se glorifient d'avoir obtenu une place ecclésiastique, à prix d'argent, méprisent et injurient effrontément ceux qui n'ont été élus qu'à cause de leur vie irréprochable, devront être rabaissés au plus infime degré de leur ordre; s'ils s'obstinent, ils devront être punis. S'il est prouvé que quelqu'un a agi ainsi pour être ordonné, qu'il lui soit fait selon la règle apostolique qui dit : *Si un évêque a obtenu sa dignité pour de l'argent, ou un prêtre ou un diacre, qu'il soit déposé lui et celui qui l'a ordonné, et qu'il soit excommunié comme Simon l'a été par moi, Pierre.* De même, selon le second canon des Pères réunis à Chalcédoine : *Si un évêque a conféré les ordres pour de l'argent et a vendu la grâce qui ne peut être vendue, et a ordonné pour de l'argent un évêque, un chorévêque, un prêtre ou un diacre ou un autre clerc, ou a établi pour de l'argent un économe, un dépensier ou un mansionnaire ou tout autre serviteur de l'Église, il s'expose, si le cas est prouvé, à perdre sa propre place; quant à celui qui a été ordonné de cette façon, l'ordination ou la place qu'il a achetée ne lui profitera en rien, car il perdra la dignité ou la position acquise ainsi à prix d'argent. Si quelqu'un s'est entremis pour ce commerce honteux et défendu, il devra, s'il est clerc, perdre sa propre place, et, s'il est laïque ou moine, il sera frappé d'anathème.*

La règle apostolique citée est le 30e canon des apôtres. Les canonistes grecs ont fait la remarque que, s'il est question nettement de simonie dans la deuxième partie du canon, la première traiterait plutôt le cas de ceux qui ont été élevés à la cléricature, à cause de leur générosité envers les Églises ou les pauvres et qui tirent avantage de cette situation.

ς' Ἐπειδήπερ κανών ἐστιν ὁ λέγων δὶς τοῦ ἔτους καθ'ἑκάστην ἐπαρχίαν χρῆναι γίνεσθαι διὰ συναθροίσεως ἐπισκόπων τὰς κανονικὰς ζητήσεις, διὰ τὴν συντριβὴν καὶ τὸ ἐνδεῶς ἔχειν πρὸς ὁδοιπορίαν τοὺς συναθροιζομένους, ὥρισαν οἱ τῆς ἕκτης συνόδου ὅσιοι πατέρες, ἐξ ἅπαντος τρόπου καὶ προφάσεως ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ γίνεσθαι, καὶ τὰ ἐσφαλμένα διορθοῦσθαι. Τοῦτον οὖν τὸν κανόνα καὶ ἡμεῖς ἀνανεοῦμεν· καὶ εἴ τις εὑρεθῇ ἄρχων τοῦτο κωλύων, ἀφοριζέσθω· εἰ δέ τις ἐκ τῶν μητροπολιτῶν ἀμελήσοι τοῦτο γίνεσθαι ἐκτὸς ἀνάγκης καὶ βίας καί τινος εὐλόγου προφάσεως, τοῖς κανονικοῖς ἐπιτιμίοις ὑποκείσθω. Τῆς δὲ συνόδου γενομένης περὶ κανονικῶν καὶ εὐαγγελικῶν πραγμάτων, δεῖ τοῖς συναθροισθεῖσιν ἐπισκόποις ἐν μελέτῃ καὶ φροντίδι τίθεσθαι τοῦ φυλάττεσθαι τὰς θείας καὶ ζωοποιοὺς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ. Ἐν γὰρ τῷ φυλάττεσθαι αὐτὰς ἀνταπόδοσις πολλή, ὅτι καὶ λύχνος ἡ ἐντολή, νόμος δὲ φῶς καὶ ὁδὸς ζωῆς, ἔλεγχος καὶ παιδεία καί· Ἡ ἐντολὴ Κυρίου τηλαυγὴς φωτίζουσα ὀφθαλμούς. Μὴ ἔχειν δὲ ἄδειαν τὸν μητροπολίτην, ἐξ ὧν ἐπιφέρεται ὁ ἐπίσκοπος μετ'αὐτοῦ, ἢ κτῆνος ἢ ἕτερον εἶδος ἀπαιτεῖν· εἰ γὰρ τοῦτο ἐλεγχθῇ πεποιηκώς, ἀποτίσει τετραπλάσιον.

6. Une loi dit : Deux fois par an doit se réunir dans chaque province une assemblée d'évêques pour faire les enquêtes régulières. Les Pères du VIe concile ont décidé, pour éviter la fatigue et afin que ceux qui doivent se réunir aient toute commodité pour le voyage, que ces assemblées auraient lieu une fois par an pour la correction des abus. Nous renouvelons ce canon. Tout prince qui empêchera l'exécution de cette règle sera excommunié. Le métropolitain qui la négligera sans nécessité et sans raison ou sans être empêché par une force majeure sera puni des peines canoniques. Les évêques réunis devront veiller à l'exécution des vivifiants commandements de Dieu, car leur observation amène une riche rétribution. Le précepte devant servir de flambeau, la loi de lumière de voie qui mène à la vie et de discipline selon l'Écriture qui dit : *Le précepte du Seigneur est lumière, il illumine nos yeux.* Le métropolitain n'a pas le droit d'exiger des évêques ni monture ni autre chose de ce qu'ils ont avec eux. S'il est démontré qu'il l'a fait, il paiera le quadruple.

Le Ier concile de Nicée avait prescrit la tenue du synode provincial deux fois par an. Le concile Quinisexte (appelé ici le VIe concile) dans son 8e canon avait mitigé cette obligation. C'est à ses prescriptions que se tient le IIe concile de Nicée. — Inséré au *Décret*, dist. XVIII, c. 7.

ζ' Ἔφη Παῦλος ὁ θεῖος ἀπόστολος· Τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσι· τισὶ δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν· ἁμαρτιῶν γὰρ προκαταλαμβανουσῶν καὶ ἕτεραι ἁμαρτίαι ἕπονται ταύταις. Τῇ οὖν ἀσεβεῖ αἱρέσει τῶν χριστιανοκατηγόρων καὶ ἄλλα ἀσεβήματα συνηκολούθησαν. Ὥσπερ γὰρ τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων ἀφείλοντο ὄψιν ἐκ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἕτερά τινα ἔθη παραλελοίπασιν, ἃ χρὴ ἀνανεωθῆναι, καὶ κατὰ τὴν ἔγγραφον καὶ ἄγραφον θεσμοθεσίαν οὕτω κρατεῖν. Ὅσοι οὖν σεπτοὶ ναοὶ καθιερώθησαν ἐκτὸς ἁγίων λειψάνων μαρτύρων, ὁρίζομεν ἐν αὐτοῖς κατάθεσιν γίνεσθαι λειψάνων μετὰ τῆς συνήθους εὐχῆς. Ὁ δὲ ἄνευ ἁγίων λειψάνων καθιερῶν ναόν, καθαιρείσθω, ὡς παραβεβηκὼς τὰς ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις.

7. Le divin apôtre Paul a dit : *Certains péchés sont publics ; il y en a aussi qui en entraînent d'autres.* Il arrive que certains péchés sont suivis nécessairement par d'autres. C'est ainsi que l'hérésie des calomniateurs de chrétiens (innocents) a entraîné avec elle d'autres impiétés. On n'a pas seulement enlevé les saintes images, on a aussi supprimé certaines pratiques ecclésiastiques qu'il est nécessaire de remettre en honneur selon la législation écrite ou traditionnelle. Nous ordonnons donc que dans tous les temples qui ont été consacrés sans avoir de reliques, on en place maintenant avec les prières accoutumées. Si à l'avenir un évêque consacre une église sans y mettre des reliques, il devra être déposé, comme contempteur des traditions ecclésiastiques.

L'iconoclasme ne s'était pas seulement attaqué aux images, mais aux reliques des saints. La décision du concile visait la légitimité du culte des reliques; le canon prescrit, en certain cas, la nécessité de ce culte.

η' Ἐπειδὴ πλανώμενοί τινες ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων θρησκείας μυκτηρίζειν ἔδοξαν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, προσποιούμενοι μὲν χριστιανίζειν, αὐτὸν δὲ ἀρνούμενοι κρύβδην, καὶ λατραίως σαββατίζοντες, καὶ ἕτερα Ἰουδαϊκὰ ποιοῦντες, ὁρίζομεν τούτους μήτε εἰς κοινωνίαν, μήτε εἰς εὐχήν, μήτε εἰς Ἐκκλησίαν δέχεσθαι· ἀλλὰ φανερῶς εἶναι κατὰ τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν Ἑβραίους, καὶ μήτε τοὺς παῖδας αὐτῶν βαπτίζειν, μήτε δοῦλον ὠνεῖσθαι ἢ κτᾶσθαι. Εἰ δὲ ἐξ εἰλικρινοῦς πίστεως ἐπιτρέψει τις αὐτῶν καὶ ὁμολογήσει ἐξ ὅλης καρδίας, θριαμβεύων τὰ κατ'αὐτῶν ἔθη καὶ πράγματα, πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχθῆναι καὶ διορθώσασθαι, τοῦτον προσδέχεσθαι καὶ βαπτίζειν τοὺς παῖδας αὐτοῦ, καὶ ἀσφαλίζεσθαι αὐτοὺς ἀποστῆναι τῶν Ἑβραϊκῶν ἐπιτηδευμάτων· εἰ δὲ μὴ οὕτως ἔχοιεν, μηδαμῶς αὐτοὺς προσδέχεσθαι.

8. Comme certains Juifs se moquent du Christ, se donnant l'extérieur de chrétiens, tandis qu'en secret ils le renient, font le sabbat et vivent à la manière juive, nous avons décidé de ne les admettre ni à la communion, ni à la prière, ni de les recevoir dans l'église. On ne doit pas baptiser leurs enfants et ils ne doivent ni acheter ni posséder d'esclaves (chrétiens). Si un Juif se convertit sincèrement et professe la loi de tout cœur, en dénonçant leurs mœurs et leurs habitudes pour que d'autres puissent être convaincus et amendés, on doit le recevoir et le baptiser et agir de même pour ses enfants, mais on doit s'assurer qu'ils abandonnent leurs usages juifs. Ceux qui ne seraient pas dans ces dispositions ne doivent pas être admis (au baptême).

θ' Πάντα τὰ μειρακιώδη ἀθύρματα καὶ μανιώδη βακχεύματα, τὰ ψευδοσυγγράμματα, τὰ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων γινόμενα, δέον δοθῆναι τῷ ἐπισκοπείῳ Κωνσταντινουπόλεως, ἵνα ἀποτεθῶσι μετὰ τῶν λοιπῶν αἱρετικῶν βιβλίων· εἰ δέ τις εὑρεθείη ταῦτα κρύπτων, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος εἴη, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μοναχός, ἀφοριζέσθω.

9. Tous les écrits puérils et remplis de sotte fureur contre les vénérables images doivent être déposés au palais épiscopal de Constantinople, pour y être mis de côté avec les autres livres hérétiques. Quiconque les gardera en secret devra, s'il est évêque, prêtre ou diacre, être déposé; s'il est moine ou laïque, anathématisé.

ι' Ἐπειδή τινες τῶν κληρικῶν, παραλογιζόμενοι τὴν κανονικὴν διάταξιν, ἀπολιπόντες τὴν ἑαυτῶν παροικίαν εἰς ἑτέραν παροικίαν ἐκτρέχουσι, κατὰ τὸ πλεῖστον δὲ ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει, καὶ εἰς ἄρχοντας προσεδρεύουσιν, ἐν τοῖς αὐτῶν εὐκτηρίοις τὰς λειτουργίας ποιοῦντες· τούτους χωρὶς τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου καὶ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως οὐκ ἔξεστι δεχθῆναι ἐν οἱῳδήποτε οἴκῳ ἢ ἐκκλησίᾳ· εἰ δέ τις τοῦτο ποιήσει ἐπιμένων, καθαιρείσθω. Ὅσοι δὲ μετ' εἰδήσεως τῶν προλεχθέντων ἱερέων τοῦτο ποιοῦσιν, οὐκ ἔξεστιν αὐτοῖς κοσμικὰς καὶ βιωτικὰς φροντίδας ἀναλαμβάνεσθαι ὡς κεκωλυμένους τοῦτο ποιεῖν παρὰ τῶν θείων κανόνων. Εἰ δέ τις φωραθείη τῶν λεγομένων μειζοτέρων τὴν φροντίδα ἐπέχων, ἢ παυσάσθω, ἢ καθαιρείσθω· μᾶλλον μὲν οὖν ἴτω πρὸς διδασκαλίαν τῶν τε παίδων καὶ τῶν οἰκετῶν, ἐπαναγινώσκων τὰς θείας Γραφάς, εἰς τοῦτο γὰρ καὶ τὴν ἱερωσύνην ἐκληρώσατο.

10. Comme, au mépris des canons, quelque clercs quittent leurs paroisses pour aller dans d'autres, et viennent surtout trouver de puissants seigneurs dans cette capitale protégée par Dieu, et célèbrent l'office divin dans leurs oratoires, à l'avenir nul ne devra les recevoir dans sa maison ou dans son église, sans l'assentiment de l'évêque de ce clerc et de l'évêque de Constantinople. Ceux qui s'obstinent à agir de cette manière devront être déposés; quant à ceux qui n'accepteront ces situations qu'au su des évêques indiqués plus haut, ils ne devront pas accepter de diriger des affaires temporelles parce que les canons le défendent. Si l'un d'eux accepte l'emploi de majordome, il devra résigner cette fonction, ou bien il sera déposé. Il vaudrait mieux qu'il instruisît les enfants et les domestiques, et qu'il leur lût la sainte Écriture, car c'est pour cela qu'il a reçu les saints ordres.

ια' Ὑπόχρεοι ὄντες πάντας τοὺς θείους κανόνας φυλάττειν, καὶ τὸν λέγοντα οἰκονόμους εἶναι ἐν ἑκάστῃ ἐκκλησίᾳ παντὶ τρόπῳ ἀπαράτρωτον διατηρεῖν ὀφείλομεν. Καὶ εἰ μὲν ἕκαστος μητροπολίτης ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ καθιστᾷ οἰκονόμον, καλῶς ἂν ἔχοι· εἰ δὲ μήγε, ἐξ αὐθεντίας ἰδίας τῷ Κωνσταντινουπόλεως ἐπισκόπῳ ἄδειά ἐστι προχειρίζεσθαι οἰκονόμον ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ. Ὡσαύτως καὶ τοῖς μητροπολίταις εἰ ὑπ' αὐτοὺς ἐπίσκοποι οὐ προαιροῦνται οἰκονόμους ἐγκαταστῆσαι ἐν ταῖς ἑαυτῶν ἐκκλησίαις· τὸ αὐτὸ δὲ φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν μοναστηρίων.

11. Obligés d'observer tous les divins canons, nous devons aussi observer celui qui prescrit que chaque Église doit avoir son économe. Si chaque métropolitain établit un économe dans son Église, la chose est en règle; sinon, de sa propre autorité l'évêque de Constantinople pourra établir un économe dans l'Église du métropolitain en faute. De même les métropolitains ont le droit d'établir des économes dans les Églises de ceux de leurs suffragants qui n'en établissent pas. La même ordonnance doit être observée vis-à-vis des monastères.

Le 26e canon de Chalcédoine avait demandé l'institution d'un économe dans chaque Église épiscopale. Celui-ci renouvelle la prescription et l'étend aux monastères. Inséré au *Décret*, causa IX, q. III, c. 3.

ιβ' Εἴ τις ἐπίσκοπος εὑρεθείη ἢ ἡγούμενος ἐκ τῶν αὐτουργιῶν τοῦ ἐπισκοπείου ἢ τοῦ μοναστηρίου ἐκποιούμενος εἰς ἀρχοντικὴν χεῖρα, ἢ ἑτέρῳ προσώπῳ ἐκδιδούς, ἄκυρον εἶναι τὴν ἔκδοσιν, κατὰ τὸν κανόνα τῶν ἁγίων ἀποστόλων, τὸν λέγοντα· Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα, καὶ διοικείτω αὐτά, ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαί τι ἐξ αὐτῶν, ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ Θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγείτω ὡς πένησιν· ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τοῦ Θεοῦ ἀπεμπολείτω. Εἰ δὲ προφασίζοιντο ζημίαν ἐμποιεῖν, καὶ μηδὲν πρὸς ὄνησιν τυγχάνειν τὸν ἀγρόν, μηδὲ οὕτω τοῖς κατὰ τόπον ἄρχουσιν ἐκδιδόναι τὸν τόπον, ἀλλὰ κληρικοῖς ἢ γεωργοῖς. Εἰ δὲ πανουργίᾳ πονηρᾷ χρήσοιντο, καὶ ἐκ τοῦ κληρικοῦ ἢ τοῦ γεωργοῦ ὠνήσηται ἄρχων τὸν ἀγρὸν καὶ οὕτως ἄκυρον εἶναι τὴν πρᾶσιν, καὶ ἀποκαθιστάσθαι τῷ ἐπισκοπείῳ ἢ τῷ μοναστηρίῳ. Καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος τοῦτο ποιῶν ἐκδιωχθήτω, ὁ μὲν ἐπίσκοπος τοῦ ἐπισκοπείου, ὁ δὲ ἡγούμενος τοῦ μοναστηρίου· ὡς διασκορπίζοντες κακῶς ἃ οὐ συνήγαγον.

12. S'il se trouve qu'un évêque ou un higoumène donne des biens de son évêché ou de son monastère à un prince ou à une autre personne, cette donation est nulle selon le canon des saints Apôtres qui dit : *L'évêque doit avoir soin de tous les biens de l'Église et les administrer comme devant en rendre compte à Dieu; il ne lui est pas permis d'en aliéner ou de donner à ses proches ce qui est à Dieu; s'ils sont pauvres qu'il les soutienne comme des pauvres, mais que sous ce prétexte ce qui est à Dieu ne soit pas dilapidé.* Si on prétexte que ces biens sont à charge ou qu'ils ne rapportent rien, en ce cas non plus on ne doit les donner aux seigneurs de l'endroit, mais à des clercs ou à des colons. Si un seigneur usant de ruse, veut acheter ce bien au clerc ou au colon, la vente est nulle et son objet doit être remis à l'évêché ou au monastère. L'évêque ou l'higoumène qui agit ainsi doit être déposé, l'un de son évêché, l'autre de son monastère comme dissipant ce qu'il n'a pas amassé.

Le canon apostolique qui est rappelé est le canon 39. Celui de Nicée a été inséré au *Décret*, causa XII, q. II, c. 19.

ιγ' Ἐπειδὴ διὰ τὴν γενομένην κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν συμφορὰν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καθηρπάγησάν τινες εὐαγεῖς οἶκοι ὑπό τινων ἀνδρῶν, ἐπισκοπεῖά τε καὶ μοναστήρια, καὶ ἐγένοντο κοινὰ καταγώγια· εἰ μὲν οἱ διακρατοῦντες ταῦτα, προαιροῦνται ἀποδιδόναι, ἵνα κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἀποκατασταθῶσιν, εὖ καὶ καλῶς ἔχει· εἰ δὲ μή γε, εἰ μὲν τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ εἰσι, τούτους καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν· εἰ δὲ μοναχοὶ ἢ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι, ὡς ὄντας κατακρίτους ἀπὸ τοῦ Πατέρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ τετάχθωσαν, ὅπου ὁ σκώληξ οὐ τελευτᾷ, καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ὅτι τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ ἐναντιοῦνται, τῇ λεγούσῃ· Μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ Πατρός μου, οἶκον ἐμπορίου.

13. Dans les temps malheureux qui viennent de s'écouler (le temps de la guerre contre les images), beaucoup d'églises, de maisons épiscopales et de monastères ont été changées en caravansérails. Si les possesseurs actuels de ces biens les restituent de plein gré, pour être rendus à leur première destination, ils agiront d'une manière juste et honnête; sinon, ils seront déposés, s'ils sont clercs, et excommuniés, s'ils sont moines ou laïques, condamnés qu'ils sont par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qu'ils soient mis là *où le ver ne périt pas et où le feu ne s'éteint pas*, parce qu'ils méprisent la parole du Seigneur qui a dit : *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce.*

Inséré au *Décret*, causa XIX, q. III, c. 5.

ιδ' Ὅτι τάξις ἐμπολιτεύεται ἐν ἱερωσύνῃ πᾶσιν ἀρίδηλόν ἐστι, καὶ τὸ σὺν

14. Il est connu de tous qu'il y a des degrés dans la hiérarchie et il est agréable

ἀκριβείᾳ διατηρεῖν τὰς τῆς ἱερωσύνης ἐγχειρήσεις, Θεῷ εὐάρεστον. Ἐπεὶ οὖν ὁρῶμεν ἐκτὸς χειροθεσίας νηπιόθεν τὴν κουρὰν τοῦ κλήρου λαμβάνοντάς τινας, μήπω δὲ παρ᾽ἐπισκόπων χειροθεσίαν λαβόντας, καὶ ἀναγινώσκοντας ἐν τῇ συνάξει ἐπ᾽ἄμβωνος, ἀκανονίστως δὲ τοῦτο ποιοῦντας, ἐπιτρέπομεν ἀπὸ τοῦ παρόντος τοῦτο μὴ γίνεσθαι· τὸ αὐτὸ δὲ φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν μοναχῶν. Ἀναγνώστου δὲ χειροθεσίαν ἄδειά ἐστιν ἐν ἰδίῳ μοναστηρίῳ καὶ μόνῳ ἑκάστῳ ἡγουμένῳ ποιεῖν, εἰ αὐτῷ τῷ ἡγουμένῳ ἐπετέθη χειροθεσία παρὰ ἐπισκόπου πρὸς προεδρίαν ἡγουμένου δηλονότι ὄντος αὐτοῦ πρεσβυτέρου. Ὡσαύτως καὶ τὸ ἀρχαῖον ἔθος, τοὺς χωρεπισκόπους κατ᾽ ἐπιτροπὴν τοῦ ἐπισκόπου δεῖ προχειρίζεσθαι ἀναγνώστας.

à Dieu que les fonctions saintes soient bien remplies.

Or nous remarquons que certains ayant reçu encore très jeunes la tonsure cléricale, sans autre ordination de la main de l'évêque, font cependant les lectures du haut de l'ambon, lors de la synaxe (ce qui est contraire à la règle). Il ne devra plus en être ainsi à l'avenir. La même règle sera appliquée aux moines; toutefois l'higoumène pourra conférer à ses propres moines le grade de lecteur, si cet higoumène a reçu l'imposition des mains de l'évêque pour être higoumène, c'est-à-dire s'il est prêtre. Semblablement selon l'ancienne coutume les chorévêques pourront, sur demande de l'évêque, conférer le lectorat.

Pour apprécier toute la portée de ce canon, il faut se souvenir que le lectorat est l'unique ordre mineur de l'Église grecque. Le lectorat est régulièrement conféré par l'évêque. Ce canon permet aux higoumènes (correspondant à nos abbés) de le donner à leurs sujets, à la condition qu'ils soient eux-mêmes prêtres et aient été établis par l'évêque. Dans sa traduction, Anastase a certainement compris que seuls les higoumènes ayant reçu une imposition des mains spéciale étaient autorisés à faire cette ordination mineure (*si duntaxat abbati manus impositio facta noscatur ab episcopo, secundum morem præficiendorum abbatum*). C'est une précision qui n'est pas dans le grec. Comme Gratien a inséré la traduction d'Anastase dans le *Décret*, dist. LXIX, c. 1, le droit occidental a réservé aux seuls abbés, ayant reçu la bénédiction solennelle, le pouvoir de conférer les ordres mineurs.

ιε´ Κληρικὸς ἀπὸ τοῦ παρόντος μὴ καταταττέσθω ἐν δυσὶν ἐκκλησίαις· ἐμπορίας γὰρ καὶ αἰσχροκερδείας ἴδιον τοῦτο, καὶ ἀλλότριον ἐκκλησιαστικῆς συνηθείας. Ἠκούσαμεν γὰρ ἐξ αὐτῆς τῆς κυριακῆς φωνῆς, ὅτι οὐ δύναταί τις δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ τοῦ ἑνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Ἕκαστος οὖν, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν, ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ ὀφείλει μένειν, καὶ προσεδρεύειν ἐν μιᾷ ἐκκλησίᾳ· τὰ γὰρ δι᾽αἰσχροκέρδειαν γινόμενα ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἀλλότρια τοῦ Θεοῦ καθεστήκασι. Πρὸς τὴν τοῦ βίου τούτου χρείαν ἐπιτηδεύματά εἰσι διάφορα· ἐξ αὐτῶν οὖν, εἴ τις βούλοιτο, τὰ χρειώδη τοῦ σώματος ποριζέσθω. Ἔφη γὰρ ὁ Ἀπόστολος· Ταῖς χρείαις μου, καὶ τοῖς οὖσι μετ᾽ἐμοῦ, ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ πόλει· ἐν δὲ τοῖς ἔξω χωρίοις διὰ τὴν ἔλλειψιν τῶν ἀνθρώπων, παραχωρείσθω.

15. A l'avenir, aucun clerc ne pourra être préposé, en même temps, à deux Églises. Ceci est du commerce et de la recherche d'un lucre malhonnête; c'est aussi contraire à l'habitude de l'Église. Nous avons entendu de la bouche du Seigneur que nul *ne peut servir deux maîtres; ou il haïra l'un et aimera l'autre ou il soutiendra l'un et négligera l'autre.* Chacun selon la parole de l'apôtre devra rester là où il a été appelé et demeurer dans une seule Église; ce qui se fait par esprit de lucre dans les choses d'Église éloigne de Dieu. Pour subvenir à ses besoins, il existe différentes occupations auxquelles (si son bien ne suffit pas), le clerc peut se livrer pour gagner ce qui lui est nécessaire, ainsi que l'a dit Paul : *A l'égard des choses dont moi et ceux qui sont avec moi ont besoin, ces mains y ont pourvu.* Cette règle sera applicable à la capitale. Quant aux petits pays, on devra, vu la diminution des habitants, avoir égard à la situation (si les localités sont petites, un clerc pourra en desservir plusieurs).

Inséré au *Décret*, causa XXI, q. I, c. 1.

ις´ Πᾶσα βλακεία καὶ κόσμησις σωματικὴ ἀλλότριαί εἰσι τῆς ἱερατικῆς τάξεως καὶ καταστάσεως. Τοὺς οὖν ἑαυτοὺς κοσμοῦντας ἐπισκόπους ἢ κληρικοὺς δι᾽ἐσθήτων λαμπρῶν καὶ περιφανῶν, τούτους διορθοῦσθαι χρή· εἰ δὲ ἐπιμένοιεν, ἐπιτιμίῳ παραδίδοσθαι· ὡσαύτως καὶ τοὺς τὰ μύρα χριομένους. Ἐπεὶ δὲ ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα μίασμα γέγονε τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἡ τῶν χριστιανοκατηγόρων αἵρεσις, καὶ οἱ ταύτην δεξάμενοι, οὐ μόνον τὰς εἰκονικὰς ἀναζωγραφήσεις ἐβδελύξαντο, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν εὐλάβειαν ἀπώσαντο, τοῖς σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς βιοῦσι προσοχθίζοντες· καὶ πεπλήρωται ἐπ᾽αὐτοῖς τὸ γεγραμμένον· βδέλυγμα ἁμαρτωλῷ θεοσέβεια. Εἰ εὑρεθῶσι τοίνυν τινὲς ἐγγελῶντες τοῖς τὴν εὐτελῆ καὶ σεμνὴν ἀμφίασιν περικειμένοις, δι᾽ ἐπιτιμίου διορθούσθωσαν· ἐκ γὰρ τῶν ἄνωθεν χρόνων πᾶς ἱερατικὸς ἀνὴρ, μετὰ μετρίας καὶ σεμνῆς ἀμφιάσεως ἐπολιτεύετο. Πᾶν γὰρ ὅ μὴ διὰ χρείαν, ἀλλὰ διὰ καλλωπισμὸν παραλαμβάνεται, περπερείας ἔχει κατηγορίαν, ὡς ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος· Ἀλλ᾽οὐδὲ ἐκ σηρικῶν ὑφασμάτων πεποικιλμένην ἐσθῆτα ἐνεδέδυντο, οὐδὲ τινα προσετίθησαν ἑτερόχροα ἐπιβλήματα ἐν τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων. Ἤκουσαν γὰρ ἐκ τῆς θεοφθόγγου γλώσσης, ὅτι οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.

16. Tout luxe et tout soin (exagéré) du corps est étranger à la vie ecclésiastique. Les évêques et les clercs qui se parent de vêtements luxueux doivent être rappelés à l'ordre; s'ils s'obstinent qu'on les punisse; de même ceux qui usent de parfums. Quand la racine de la malice eut poussé des rejetons dans l'Église, l'hérésie des calomniateurs du Christ et ses adhérents n'a pas seulement eu les images en horreur, mais a rejeté toute sainteté et a pris en haine tous ceux qui mènent une vie sainte et austère, et en eux s'est accomplie la parole de l'Écriture qui dit que *la piété est un sujet de haine pour le pécheur.* S'il s'en trouve qui se moquent de ceux qui portent un habit simple et austère, qu'ils soient punis, car depuis les temps anciens tout homme d'Église portait un habit simple et austère. Quiconque, sans nécessité, mais par vaine gloriole porte des vêtements de pourpre est en faute comme le dit le grand Basile : *Ils ne portaient pas non plus des vêtements de soie de couleur variée, ni des ornements de diverses couleurs sur la bordure de leurs habits. Ils avaient entendu de la bouche divine, que ceux qui portent des vêtements de mollesse sont dans les palais des rois.*

Très caractéristique de ce qu'a été la lutte iconoclaste; ce fut essentiellement une réaction contre le monachisme, appuyée par tous les éléments plus ou moins mondanisés de l'Église. Les moines prennent ici leur revanche. — Le canon a été inséré au *Décret*, causa XXI, q. IV, c. 1.

ιζ´ Τινὲς τῶν μοναχῶν καταλιπόντες τὰ ἑαυτῶν μοναστήρια, ἐφιέμενοι τοῦ ἄρχειν, καὶ τὸ ὑπακούειν ἀπαναινόμενοι, ἐγχειροῦσι

17. Certains moines désireux de commander et las d'obéir, abandonnent leur couvent, et commencent à bâtir des maisons de prière

κτίζειν εὐκτηρίους οἴκους, τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν μὴ ἔχοντες. Εἴ τις οὖν τοῦτο ἐπιχειρήσοι ποιεῖν, κωλυέσθω ὑπὸ τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου· εἰ δὲ τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν ἔχει τὰ βεβουλευμένα αὐτῷ, εἰς πέρας ἀγέσθωσαν. Τὸ αὐτὸ δὲ φυλαττέσθω καὶ ἐπὶ λαϊκῶν καὶ κληρικῶν.

(c'est-à-dire de petits couvents), sans avoir assez de ressources pour achever l'œuvre commencée; à l'avenir, les évêques devront prohiber de pareilles tentatives. Celui qui a assez de bien peut terminer l'œuvre commencée. La même règle sera applicable aux clercs et aux laïques.

ιη' Ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ τοῖς ἔξωθεν, φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος. Τὸ δὲ γυναῖκας ἐνδιαιτᾶσθαι ἐν ἐπισκοπείοις ἢ μοναστηρίοις, παντὸς προσκόμματος αἴτιον. Εἴ τις οὖν δούλην ἢ ἐλευθέραν ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ κτώμενος φωραθείη, ἢ ἐν μοναστηρίῳ πρὸς ἐγχείρησιν διακονίας τινός, ἐπιτιμάσθω· ἐπιμένων δὲ, καθαιρείσθω. Εἰ δὲ καὶ τύχοι ἐν προαστείοις γυναῖκας εἶναι, καὶ θελήσοι ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος πορείαν ἐν τοῖς ἐκεῖσε ποιήσασθαι, παρόντος ἐπισκόπου ἢ ἡγουμένου μηδόλως ἐγχείρησιν διακονίας ποιείσθω κατ'ἐκεῖνον τὸν καιρὸν γυνή, ἀλλ'ἰδιαζέτω ἐν ἑτέρῳ τόπῳ, ἕως ἂν τὴν ἐπαναχώρησιν ποιήσηται ὁ ἐπίσκοπος, διὰ τὸ ἀνεπίληπτον.

18. *Soyez sans reproche aussi vis-à-vis de ceux qui sont du dehors*, dit le divin apôtre. Le séjour des femmes dans les maisons épiscopales ou dans les monastères donne matière à reproche. Aucune femme ne doit habiter dans les maisons épiscopales ou dans les couvents. Tout évêque ou higoumène qui a chez lui une esclave ou une femme libre pour le servir, sera blâmé, et s'il ne s'en défait pas, il sera déposé. Si des femmes habitent dans les maisons de campagne d'un évêché ou d'un couvent, elles ne devront être employées à aucun service tant que l'évêque ou l'abbé seront présents, et elles devront aller habiter ailleurs.

A comparer au canon du Ier concile de Nicée sur les *mulieres subintroductæ*.

ιθ' Τοσοῦτον κατενεμήθη τῆς φιλαργυρίας τὸ μύσος εἰς τοὺς ἡγήτορας τῶν ἐκκλησιῶν, ὥστε καί τινας τῶν λεγομένων εὐλαβῶν ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐπιλαθομένους τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ ἐξαπατηθῆναι, καὶ διὰ χρυσίου τὰς εἰσδοχὰς τῶν προσερχομένων τῷ ἱερατικῷ τάγματι καὶ τῷ μονήρει βίῳ ποιεῖσθαι. Καὶ γίνεται ὧν ἡ ἀρχὴ ἀδόκιμος καὶ τὸ πᾶν ἀπόβλητον, ὥς φησιν ὁ μέγας Βασίλειος· οὐδὲ γὰρ Θεῷ καὶ μαμωνᾷ δουλεύειν ἔξεστιν. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ τοῦτο ποιῶν, εἰ μὲν ἐπίσκοπός ἐστιν ἢ ἡγούμενος ἤ τις τοῦ ἱερατικοῦ, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω κατὰ τὸν δεύτερον κανόνα τῆς ἐν Χαλκηδόνι ἁγίας συνόδου· εἰ δὲ ἡγουμένη, ἐκδιωχθήτω τοῦ μοναστηρίου, καὶ παραδοθήτω ἐν ἑτέρῳ μοναστηρίῳ πρὸς ὑποταγήν. Ὡσαύτως καὶ ἡγούμενος μὴ ἔχων χειροτονίαν πρεσβυτέρου. Ἐπὶ δὲ τῶν παρὰ γονέων παραδεδομένων δίκην προικῷων τοῖς τέκνοις ἢ ἰδιοκτήτων αὐτῶν πραγμάτων προσαγομένων, ὁμολογούντων τῶν προσαγόντων ταῦτα εἶναι ἀφιερωμένα τῷ Θεῷ, ὡρίσαμεν κἄν τε μείνῃ, κἄν τε ἐξέλθῃ, μένειν αὐτὰ ἐν τῷ μοναστηρίῳ κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν αὐτοῦ, εἰ μὴ εἴη αἰτία τοῦ προεστῶτος.

19. L'amour de l'argent s'est tellement répandu parmi les dirigeants des Églises, que certains supérieurs d'Églises ou de couvents soit d'hommes soit de femmes, se laissent aveugler par la cupidité, au point de demander de l'argent à ceux qui veulent entrer dans l'état ecclésiastique, ou dans un couvent, leur autorité en est ébranlée et toute l'institution tombe dans le discrédit, comme le dit le grand Basile. Si un évêque, ou un higoumène ou un clerc commet une pareille faute, il devra, conformément au deuxième canon de Chalcédoine, être déposé, si une abbesse commet cette faute, elle sera retirée de son couvent et envoyée dans un autre, sans y être supérieure. De même l'higoumène qui n'est pas prêtre. Quant à ce que les parents donnent pour l'entretien de leurs enfants, qui entrent au couvent, ou que ces enfants ont apporté eux-mêmes, déclarant qu'ils le consacraient à Dieu, il est décidé que ces biens restent acquis au couvent, que ces enfants y demeurent ou se retirent, à la condition toutefois que le supérieur du couvent n'ait rien à se reprocher (pour la sortie des intéressés).

κ' Ἀπὸ τοῦ παρόντος ὁρίζομεν, μὴ γίνεσθαι διπλοῦν μοναστήριον, ὅτι σκάνδαλον καὶ πρόσκομμα τοῖς πολλοῖς γίνεται τοῦτο. Εἰ δέ τινες μετὰ συγγενῶν προαιροῦνται ἀποτάξασθαι, καὶ τῷ μονήρει βίῳ κατακολουθεῖν, τοὺς μὲν ἄνδρας δεῖ ἀπιέναι εἰς ἀνδρεῖον μοναστήριον, τὰς δὲ γυναῖκας εἰσιέναι ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ· ἐπὶ τούτῳ γὰρ εὐαρεστεῖται ὁ Θεός. Τὰ δὲ ὄντα ἕως τοῦ νῦν διπλᾶ κρατείτωσαν κατὰ τὸν κανόνα τοῦ ἁγίου Πατέρος ἡμῶν Βασιλείου, καὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ οὕτω διατυπούσθωσαν. Μὴ διαιτάσθωσαν ἐν ἑνὶ μοναστηρίῳ μοναχοὶ καὶ μονάστριαι. Μοιχεία γὰρ μεσολαβεῖ τὴν συνδιαίτησιν. Μὴ ἐχέτω μοναχὸς παρρησίαν πρὸς μονάστριαν, ἢ μονάστρια πρὸς μοναχὸν ἰδίᾳ προσομιλεῖν, μὴ δὲ κοιταζέσθω μοναχὸς ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ· μὴ δὲ συνεσθιέτω μονάστρια κατὰ μόνας, καὶ ὅτε τὰ ἀναγκαῖα τοῦ βίου παρὰ τοῦ ἀνδρείου μέρους πρὸς τὰς κανονικὰς ἀποκομίζονται, ἔξωθεν τῆς πύλης ταῦτα λαμβανέτω ἡ ἡγουμένη τοῦ γυναικείου μοναστηρίου, μετὰ γραός τινος μοναστηρίας· εἰ δὲ συμβῇ, συγγενῆ τινα ἐθέλειν θεάσασθαι μοναχόν, ἐπὶ παρουσίᾳ τῆς ἡγουμένης ταύτῃ προσομιλείτω διὰ μικρῶν καὶ βραχέων λόγων, καὶ συντόμως ἐξ αὐτῆς ἀπαναχωρείτω.

20. Nous ordonnons qu'on n'établisse plus désormais de monastères doubles, parce que c'est une pierre de scandale et d'achoppement pour un grand nombre. Des groupes de parents désirent-ils renoncer au monde d'un commun accord et embrasser la vie monastique ensemble, que les hommes prennent le chemin d'un monastère d'hommes et que les femmes entrent dans un monastère de femmes, car voilà ce qui plaît à Dieu. Quant aux monastères doubles déjà existants, qu'ils se conforment à la règle de notre Père saint Basile et vivent selon ses prescriptions. Qu'un seul et même monastère ne serve point en même temps de résidence à des moines et à des moniales, car l'adultère suit toujours de près la cohabitation; que le moine n'ait aucune familiarité avec la moniale et que la moniale n'échange aucune conversation particulière avec le moine; que le moine ne couche jamais dans un monastère de femmes et ne prenne jamais place à table avec une moniale. Quand les provisions nécessaires sont transportées du monastère des hommes dans celui des femmes, qu'elles soient reçues à la porte de celui-ci par la supérieure accompagnée d'une sœur âgée. Si un religieux a besoin de voir une de ses parentes religieuse, que l'entrevue ait lieu en présence de la supérieure et se borne à quelques mots très brefs.

Cette question des monastères doubles, de leur origine, des inconvénients qu'ils ont pu entraîner, des réglementations prises à leur sujet, tant par l'autorité civile que par l'Église, a été bien étudiée par J. Pargoire, *Les monastères doubles chez les Byzantins*, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 21 sq.; et d'une manière beaucoup plus générale par le P. St. Hilpisch, *Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation*, Munster, 1928. — Canon inséré au *Décret*, causa XVIII, q. II, c. 21.

κα' Οὐ δεῖ μοναχὸν ἢ μονάστριαν καταλιμπάνειν

21. Aucun moine et aucune moniale ne doit de son chef

τὴν οἰκείαν μονὴν, καὶ ἐν ἑτέρᾳ ἀπέρχεσθαι· εἰ δὲ συμβῇ τοῦτο, ξενοδοχεῖσθαι αὐτὸν ἀναγκαῖον, προσλαμβάνεσθαι δὲ ἄνευ γνώμης τοῦ ἡγουμένου αὐτοῦ οὐ προσήκει.

abandonner son couvent pour passer dans un autre. S'ils le font, on devra leur donner l'hospitalité, mais non les recevoir sans le consentement de leur higoumène.

κβ' Θεῷ μὲν τὸ πᾶν ἀνατίθεσθαι, καὶ οὐ τοῖς ἰδίοις θελήμασι δουλοῦσθαι, μέγα χρῆμα τυγχάνει· Εἴτε γὰρ ἐσθιέτε, εἴτε πίνετε, ὁ θεῖος ἀπόστολός φησι, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε. Χριστὸς δὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτημάτων ἐκκόπτειν προστέταχεν. Οὐ γὰρ ἡ μοιχεία μόνον παρ' αὐτοῦ κολάζεται ἀλλὰ καὶ ἡ κίνησις τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὴν τῆς μοιχείας ἐγχείρησιν κατακέκριται, λέγοντος αὐτοῦ· ὁ ἐμβλέψας γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· ἔνθεν οὖν μαθητευθέντες, λογισμοὺς ὀφείλομεν καθαίρειν. Εἰ γὰρ καὶ πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, ὡς ἐξ ἀποστολικῆς φωνῆς διδασκόμεθα. Ἐπάναγκες οὖν ἐστι παντὶ ἀνδρὶ διὰ τὸ ζῆν ἐσθίειν. Καὶ οἷς μὲν βίος ἐστι γάμου καὶ τέκνων καὶ λαϊκῆς διαθέσεως ἀναμὶξ ἐσθίειν ἄνδρας καὶ γυναῖκας τῶν ἀδιαβλήτων ἐστί, μόνον τῷ διδόντι τροφὴν τὴν εὐχαριστίαν προσάγοντας, μὴ μετά τινων θυμελικῶν ἐπιτηδευμάτων, εἴτ' οὖν σατανικῶν ᾀσμάτων, κιθαρῶν τε καὶ πορνικῶν λογισμάτων, οἷς ἐπέρχεται ἡ προφητικὴ ἀρὰ οὑτωσὶ λέγουσα· οὐαὶ οἱ μετὰ κιθάρας καὶ ψαλτηρίου τὸν οἶνον πίνοντες, τὰ δὲ ἔργα κυρίου οὐκ ἐμβλέπουσι, καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ οὐ κατανοοῦσι· καὶ εἴ πού ποτε εἶεν τοιοῦτοι ἐν τοῖς χριστιανοῖς, διορθούσθωσαν· εἰ δὲ μή γε, κρατείτωσαν ἐπ' αὐτοῖς τὰ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν κανονικῶς ἐκτεθέντα. Οἷς δὲ ὁ βίος ἐστὶν ἡσύχιος καὶ μονότροπος, ὁ συναξάμενος Κυρίῳ τῷ Θεῷ ζυγὸν μονήρη ἆραι, καθίσεται κατὰ μόνας καὶ σιωπήσει· ἀλλὰ μὴν καὶ τοῖς ἱερατικὸν ἐκλεξαμένοις βίον οὐδ' ὅλως ἔξεστι κατ' ἰδίαν γυναιξὶ συνεσθίειν, εἰ μή που μετά τινων θεοφόρων καὶ εὐλαβῶν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἵνα καὶ αὐτὴ ἡ συνεστίασις πρὸς κατόρθωσιν πνευματικὴν ἀπάγῃ. Καὶ ἐπὶ συγγενῶν δὲ τὸ αὐτὸ ποιείτω. Εἰ δὲ καὶ αὖθις ἐν ὁδοιπορίᾳ συμβῇ τὰ τῆς ἀναγκείας χρείας μὴ ἐπιφέρεσθαι μοναχὸν ἢ ἱερατικὸν ἄνδρα, καὶ διὰ τὸ ἀναγκαῖον καταλῦσαι βούλεται, εἴτε ἐν πανδοχείῳ εἴτε ἐν οἴκῳ τινός, ἄδειαν ἔχειν αὐτὸν τοῦτο ποιεῖν, ὡς τῆς χρείας καταπειγούσης.

22. C'est une grande chose d'offrir tout à Dieu et non de suivre sa propre volonté. Le divin apôtre dit : *Soit que vous buviez, soit que vous mangiez, faites tout pour la gloire de Dieu.* Le Christ Dieu, dans l'évangile, nous commande d'éviter les occasions de péché. Non seulement l'impureté est proscrite, mais aussi la pensée impure est condamnée, quand il dit : *Celui qui regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère dans son cœur.* Ayons donc des pensées pures. Car si tout est permis, selon l'Apôtre, tout n'est pas utile. Tout homme doit manger pour vivre. Les laïques des deux sexes engagés dans le mariage et ayant des enfants peuvent manger en commun, à la condition toutefois d'adresser des actions de grâces à Celui qui donne toute nourriture, et de s'abstenir, dans les repas, de toute représentation mimique et de chansons sataniques et lubriques, car c'est à ceux qui agissent ainsi que s'applique la menace prophétique qui dit : *Malheur à ceux qui boivent le vin avec accompagnement de cithare et de psaltérion, qui négligent les œuvres du Seigneur et qui ne font aucun cas de ses préceptes.* S'il y a des chrétiens qui agissent ainsi, qu'ils se corrigent, sinon on leur appliquera les canons décrétés par les anciens. Quant à ceux qui vivent en silence et dans la solitude, et qui ont promis à Dieu de porter le joug du célibat, de s'asseoir et de se taire, et de même ceux qui ont fait choix de l'état ecclésiastique, ils ne doivent jamais manger en particulier avec une femme, mais seulement en présence de plusieurs hommes et de plusieurs femmes remplis de la crainte de Dieu, afin que le repas contribue à leur perfectionnement spirituel. Cette règle s'applique aussi aux rapports des parents entre eux. Toutefois, s'il arrive que, dans un voyage, un moine ou un clerc n'ait pas apporté avec lui sa nourriture et se voie dans la nécessité d'entrer dans une hôtellerie, ou dans une maison privée, il peut le faire, puisqu'il n'a pu agir autrement.

Conclusion. — Il ne semble pas que le septième concile ait demandé au pape son approbation. Nous possédons deux lettres de Taraise à Adrien, écrites toutes deux peu de temps après le concile. Dans l'une, il lui raconte ce qui s'est passé au concile; dans l'autre, il expose son sentiment sur la simonie et sa manière de la combattre. Voir le texte de ces lettres dans Mansi, t. xiii, col. 457 sq. Ni l'une ni l'autre ne parle d'approbation demandée ou reçue.

Par ailleurs, le long mémoire rédigée par le pape Adrien Ier en réponse aux violentes critiques faites par les Livres carolins au IIe concile de Nicée, Jaffé, n. 2483, laisse au premier abord dans l'indécision. Après avoir réfuté les *capitula* apportés à Rome par Angilbert, le pape termine par une brève narration de ce qui s'est passé à Nicée, et il ajoute : *Ideo ipsam suscepimus synodum, nam si eam minime recepissemus, et ad suum pristinum vomitum fuissent reversi, quis pro tot millium animarum christianorum interitu habuit reddere rationem... nisi nos solummodo.* Cette *réception* du concile de la part du pape était d'ailleurs logique, car le concile ne faisait qu'affirmer la doctrine reçue à Rome et affirmée spécialement par Grégoire II. Et le pape continue : *Nos vero adhuc pro eadem synodo nullum responsum hactenus eidem imperatori reddidimus, metuentes ne ad eorum reverterentur errorem.* La lettre d'Adrien est écrite dans la seconde moitié de 794. Ainsi sept ans après la fin du concile, le pape n'a pas encore manifesté son approbation à la cour byzantine. Mais dans quelle erreur le pape craint-il que cette cour ne retombe? On comprendrait assez difficilement que l'approbation pontificale des décisions iconophiles de Nicée pût amener à Constantinople un regain d'agitation iconoclaste. L'erreur dont parle ici Hadrien n'est pas une erreur doctrinale, mais un méfait d'ordre politique. Nous avons vu, ci-dessus, col. 418, que les légats pontificaux avaient mission de restaurer en Orient le culte des images, mais aussi de réclamer la restitution au pape tant de ses droits patriarcaux sur les pays que l'on avait soustraits à son obédience que des patrimoines romains, sis en terre byzantine et qui avaient été confisqués à l'époque de Constantin Copronyme, cf. col. 421. Or, sur ces deux points, rien ou à peu près n'avait été obtenu. Des trois « erreurs » qui auraient dû être réparées, il en restait encore deux : *In hoc ostenditur quia ex uno capitulo ab errore reversis, ex aliis duobus in eodem permaneant errore.* Approuver simplement le IIe concile de Nicée, ce serait paraître donner à la cour byzantine un *quitus* qu'elle n'a pas mérité. Textes dans *P. L.*, t. xcviii, col. 1291-1292.

Tel est le sens de cette longue conclusion, à vrai dire singulièrement entortillée, du mémoire adressé par Adrien à Charlemagne. Le pape donne à l'œuvre dogmatique de Nicée une approbation explicite, quoi qu'il en soit de la réserve qu'il garde à l'endroit de Constantinople. On a dit à l'art. Images (*Culte des*), t. vii, col. 775 sq., et à l'art. Carolins (*Livres*), t. ii,

col. 1792, que l'accueil de l'Église franque avait été bien différent. Il faudra du temps pour qu'y soit reconnue l'autorité du VIIe concile; voir *loc. cit.*, col. 781. En Orient même, le renouveau de l'agitation iconoclaste après l'avènement de Léon V remit en question les décisions de cette assemblée : elles ne furent définitivement acceptées qu'à partir de 842. Le VIIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople (869-870), considère l'assemblée de Nicée comme œcuménique. Pour l'Église « orthodoxe » elle clôt la liste des « sept conciles ».

Pour la bibliographie se reporter à celle qui est donnée, très complète, à l'art. IMAGE (*Culte des*), et aux art. CAROLINS (*Livres*) et ICONOCLASME. Un commentaire très sobre des décisions tant dogmatiques que disciplinaires dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 741 sq.

G. FRITZ.

1. NICÉPHORE BLEMMYDE. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. VIE. — Nicéphore Blemmyde naquit à Constantinople en 1197, d'un père médecin. Il était le second de quatre enfants. Il fut témoin en 1204 de la prise de Constantinople par les Latins. En 1205, sa famille alla s'installer à Brousse. Après des études faites dans différentes villes d'Asie Mineure, Brousse, Nicée, Éphèse, Smyrne, Nymphée, Scamandre, où il s'initie et se perfectionne dans toutes les sciences de son temps, on le trouve établi en 1223 près du patriarche grec de Nicée, Germain II, de qui il reçoit le lectorat, le diaconat et la fonction de logothète. En 1223, il entre dans un monastère du Latros, et le métropolite d'Éphèse, Manassès, lui donne l'habit monacal pour deux ans. En 1234, il joue un rôle de premier plan au concile de Nymphée et c'est lui qui, en donnant la réplique aux Latins, fait échouer la tentative d'union des Églises qui s'y amorçait. En 1235, il embrasse définitivement la vie monastique; ses parents, dont tous les autres enfants sont morts, imitent son exemple. Après quelques essais ailleurs, il se fixe au monastère de Saint-Grégoire-le-Thaumaturge à Éphèse. En 1237, il visite les Lieux saints. En 1238, il est élu archimandrite de son couvent. Jean Vatatzès lui envoie alors cinq jeunes gens à instruire : parmi eux est Georges Acropolite, l'historien. En 1239, le basileus le charge d'une mission scientifique qui consiste à parcourir la Thrace, la Macédoine, la Thessalie, pour y recueillir le plus de manuscrits possible. Blemmyde s'acquitta de cette tâche pour le plus grand profit de ses études personnelles. A son retour, il se voit offrir par Vatatzès le siège vacant d'Éphèse. Il refuse. En 1240, le basileus lui confie l'éducation de son fils Théodore Lascaris. Celui-ci garda toujours dans la suite, et jusque sur le trône, une grande vénération pour son maître, comme en fait foi la correspondance échangée entre eux. Blemmyde fonda ensuite un monastère à Émathia sous le vocable de « Celui qui est », Θεοῦ τοῦ ὄντος. Il ne put l'inaugurer qu'en 1248 et lui composa un typicon. Vers 1242, il accomplit un acte de zèle qui mérite d'être relevé. La favorite de l'empereur, Fringa, dont la présence et le faste faisaient scandale à la cour, s'étant présentée en grande pompe au monastère de Saint-Grégoire, notre moine, au milieu de la stupeur générale, osa lui interdire l'entrée de l'église et fit aussitôt interrompre la liturgie. Il expliqua sa conduite que des courtisans taxaient de lèse-majesté par une lettre publique conservée jusqu'à nous. Vatatzès renvoya sa favorite, mais garda une certaine froideur à l'endroit de Blemmyde. En 1250, il y eut un nouveau concile à Nymphée pour l'union des Églises. Blemmyde y joua le même rôle. En 1254, le patriarche et l'empereur étant morts, le nouveau monarque, Théodore Lascaris, offrit à son ancien maître le trône patriarcal. Blemmyde refusa. C'est Arsène qui fut élu à sa place. Vers cette même époque, notre moine composa ses deux traités célèbres sur le Saint-Esprit, adressés, l'un, à Jacques, archevêque de Bulgarie, l'autre, à Théodore. Il y enseigne que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Pour le même Théodore, il rédige un opuscule sur les devoirs d'un roi. Blemmyde passe les dernières années de sa vie dans son couvent d'Émathia. L'avènement de Michel Paléologue ne trouble pas sa tranquillité, et il ne prend aucune part à l'affaire arsénite. Quand le patriarche Joseph vint le visiter dans sa retraite pour le gagner à sa cause (1271), il lui manifesta quelque froideur, et se contenta de le prier d'obtenir de l'empereur un chrysobulle garantissant l'immunité de son monastère : il fut accordé. Blemmyde mourut en 1272. Ses biens furent transférés par ordre de Michel à la Grande-Église de Byzance. Quant au couvent d'Émathia, il passa bientôt à la condition de métoque d'un monastère du mont Galésios. Il n'en reste plus aujourd'hui aucune trace.

II. ÉCRITS. — Nommons en premier lieu : 1° son *Autobiographie*. Elle se compose de deux récits distincts chevauchant l'un sur l'autre, composés le premier en 1264, le second en 1265, par manière de complément. Le premier rapporte surtout les circonstances et événements extérieurs, le second s'attache de préférence aux idées. De cette autobiographie Démétracopoulos a publié un fragment dans son Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, p. 380-395. L'édition intégrale en a été faite par Heisenberg en 1876 (voir ci-dessous). On ne saisit pas bien le but de cet écrit de Blemmyde. Peut-être eut-il à répondre à certaines attaques (car il eut des ennemis), et pensa-t-il ne pouvoir le faire mieux qu'en leur opposant le spectacle d'une vie intègre et sans reproche. Cette autobiographie, précieuse pour les renseignements qu'elle fournit sur sa vie, l'est plus encore pour l'histoire de sa pensée théologique si discutée, et des essais d'union tentés alors entre les Églises latine et grecque.

Écrits théologiques et religieux. — Les plus célèbres sont les deux traités sur la procession du Saint-Esprit : l'un, 2° *Ad Jacobum Bulgariæ archiepiscopum*; l'autre, 3° *Ad Imperatorem C/politanum Theodorum Ducam Lascarium*. C'est là que Blemmyde enseigne la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium*. Ces deux écrits ont été publiés par Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 1-60 d'où ils sont passés dans *P. G.*, t. CXL, col. 533-584. Lämmer en a donné une meilleure édition dans *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, t. I, p. 98-186. Vers la fin de sa vie, Blemmyde écrivit pour ses moines un court traité : 4° Περὶ πίστεως, où il expose principalement les vérités christologiques avec une netteté de style et de pensée des plus remarquables. Dosithée l'a publié dans son Τόμος Ἀγάπης, p. 494-501, mais y a ajouté une page de son cru, ou du moins tirée d'ailleurs, sur la procession du Saint-Esprit. Cette édition a été reproduite dans *P. G.*, *ibid.*, col. 585-606, y compris l'addition de Dosithée considérée comme faisant partie du traité de Blemmyde. Une autre édition, sans cette fin, a paru dans un recueil (très rare) d'ouvrages de Blemmyde publié à Leipzig (1784), IIIe livre, p. 107-120. Les ouvrages suivants sont ascétiques et liturgiques : 5° Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως, publié dans l'édition de Leipzig, IIIe livre, p. 121-140 (absent de *P. G.*); 6° Éloge de saint Jean l'Évangéliste, inédit (codex le plus ancien *Monac. græc. 225*) qui lui valut des attaques parce qu'il avait dit que tout vient du Père par le Fils. Il s'en explique dans une lettre à Lascaris, Festa, p. 314-316; 7° *Epistola universalior*, lettre publique pour justifier sa conduite à l'égard de la favorite Fringa; 8° Acolouthie sur saint

Grégoire le Théologien, éditée par Heisenberg, p. 122-132; 9° Acolouthie sur saint Grégoire le Thaumaturge, éditée par Kurtz dans la *Byz. Zeitschrift.*, t. VI, p. 531-537; 10° *Typicon* du monastère de « Celui qui est » dont quatre chapitres seulement ont été sauvés, IV, IX, XI, XII, publiés, sauf le c. IV, par Heisenberg, p. 93-99; 11° Explication du Psautier; 12° Explication (plus étendue) de plusieurs psaumes (ps. I-X, XIV, L, LXXXIII). L'édition (unique) de la *P. G.*, comprend l'introduction à l'explication du Psautier, l'explication plus étendue des 10 premiers psaumes et l'explication brève de tous les autres. *P. G.*, *ibid.*, col. 1321-1622; 13° Ἐκλογὴ ἐκ τῆς Βίβλου τῶν Ψαλμῶν. Heisenberg qui signale cet écrit, d'après plusieurs manuscrits d'Orient (p. XCIII) n'en connaît pas d'édition, et Barvinok (p. 185 sq.) affirme qu'il n'a jamais été édité, sinon en slave, et ce un très grand nombre de fois, dans le *Slêdovannyj Psaltir.* La plus ancienne de ces éditions est celle de Moscou en 1568. Nous connaissons cependant trois éditions de l'original grec dont la première et la dernière sont sous nos yeux, une à Constantinople en 1850, une autre à Venise en 1808, donnée comme étant la toute première, et qui a servi de modèle à celle de Constantinople, une autre enfin plus ancienne, parue à la fin du Psautier publié à Vienne en 1793, p. 192-216. Cet écrit de Blemmyde consiste en divers cantiques composés de versets tirés des Psaumes et destinés à être chantés après le polyéléon. Il y en a pour les différentes grandes fêtes de l'année; 14° Explication des cantiques de Moyse et d'autres, inédit, cf. Barvinok, p. 184. Terminons cette catégorie des ouvrages de Blemmyde par un traité mi-profane, mi-religieux : 15° *Quomodo oporteat esse regem*, ou sous son titre original, Βασιλικὸς ἀνδριάς, traité des devoirs et vertus d'un bon prince, dédié à son ancien élève Théodore II Lascaris, et sans doute provoqué par lui. Il existe de ces traités, outre l'original, une transposition en style plus simple. L'un et l'autre ont été publiés par Maï dans sa *Vet. script. nova coll.*, t. II, p. 609-670 et reproduits par Migne, *P. G.*, col. 609-674. Il manque trois chapitres au texte original.

Œuvres profanes. — En premier lieu viennent les œuvres philosophiques, d'où est venu à Blemmyde sa première célébrité en Occident : 16° *Epitome logica*, contenue dans d'innombrables manuscrits, publiée pour la première fois en entier par Jean Wegelinus à Augsbourg en 1605, de même que le suivant; 17° *Epitome physica.* Le texte de Wegelinus a été reproduit par *P. G.*, *ibid.*, col. 685-1004, et col. 1005-1320. L'*Epitome physica* avait paru en partie parmi les œuvres de saint Jean Damascène (édition de Billius 1603) et Valla l'avait déjà publiée en latin à Venise en 1501 sous son propre nom. Dans ces deux traités, Blemmyde livre d'une manière plus accessible la pure substance d'Aristote. Tous les deux se trouvent aussi dans l'édition de Leipzig mentionnée plus haut; 18° Discours sur le corps; 19° Discours sur l'âme. Ces deux écrits (absents de la *P. G.*,) se trouvent dans l'édition de Leipzig, p. 1-29 et 29-48; 20° *Carmina*, divers morceaux rythmés (outre les acolouthies déjà citées), publiés par Heisenberg, p. 100-121 et 133; 21° une *Géographie synoptique;* 22° Ἱστορία περὶ τῆς γῆς ἐν συνόψει. Ces deux ouvrages géographiques ont eu diverses éditions dont les plus importantes sont celle de Spohn, Leipzig, 1818, accompagnée d'un abondant commentaire, et celle de Mueller, *Geographi græci minores*, t. II, p. 459-470; 23° Correspondance. Il reste 33 lettres de Nicéphore Blemmyde dont 31 adressées à Théodore Lascaris, une à Michel, despote d'Épire, et une au patriarche Manuel. On les trouvera toutes dans le recueil de Festa, *Theodori Ducæ Lascaris epistulæ CCXVII*, en appendice, p. 290-329. Blemmyde en outre n'oublia pas son art familial et écrivit : 24° plusieurs traités de médecine pour lesquels nous renvoyons à Heisenberg, p. LXXXV-LXXXIX. — Signalons encore 25° deux courts fragments (prières) publiés comme inédits par Bervinok, appendice, p. I et II, mais déjà depuis longtemps édités (en 1643) par le moine Agapios Landos dans Θηκαρᾶς, éd. de Moscou, 1833, p. 37-41. Mentionnons enfin plusieurs écrits qui n'ont pas été conservés ou dont on a perdu la trace. Dans sa lettre à Jacques de Bulgarie sur la procession du Saint-Esprit, Nicéphore déclare qu'il a déjà traité cette question dans trois lettres précédentes. Malheureusement, personne ne les a rencontrées. Pareillement, dans son rapport à Lascaris sur le même sujet, il dit lui avoir envoyé précédemment un tomos rempli de témoignages patristiques touchant la procession *per Filium.* Cependant il ne dit pas que c'est lui qui l'a composé, et ce tomos pourrait bien être l'ouvrage d'un tiers. Enfin, Léon Allatius dit avoir vu, sous le nom de Nicéphore Blemmyde, un écrit sur la procession du Saint-Esprit, avec l'incipit suivant : Εἰ μὲν περί τινος καινοῦ ζητήματος, *De perp. cons.*, p. 722, et favorable à la thèse schismatique, et pareillement une histoire *de Sancto Paulo et aliis Patribus qui in Latro monte vitam solitariam egerunt.* Mais cet écrit, n'est pas de Blemmyde, voir Delehaye, *Monumenta Latrensia hagiographica*, dans Th. Wiegand, *Der Latros*, p. 99 sq.

III. DOCTRINE. — 1° *Procession du Saint-Esprit.* Blemmyde a traité ce sujet d'une manière très différente dans ses deux traités sur le Saint-Esprit et dans son *Autobiographie.*

Les premiers, favorables à la doctrine catholique, n'ont pourtant pas été composés dans le but de la défendre. Blemmyde a seulement eu l'intention de repousser les excès des polémistes grecs qui en étaient venus, dans leur zèle à combattre les Latins, à nier que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, et à présenter cette doctrine, conforme à la tradition patristique, comme le point de conciliation entre les deux Églises. Pour notre théologien, cette formule : *Spiritus ex Patre per Filium*, concerne l'existence et l'origine éternelle de l'Esprit et non pas seulement, comme le voulaient plusieurs, sa manifestation temporelle.

Les divers arguments, employés par Blemmyde et ses réponses aux objections des adversaires, peuvent parfaitement être utilisés, et l'ont été, par les théologiens catholiques. Pour lui, il pensait sans doute différer des Latins sur le fond de la question. Qu'en est-il en réalité? La réponse est malaisée et probablement ne le saura-t-on jamais. Le texte le plus fort pour l'affirmative est celui qui dénierait au προβλητικόν (propriété de produire l'Esprit) d'être un idiome du Père, *P. G.*, CXLII, col 553 B. Mais le contexte démontre que Blemmyde ne fait ici que repousser une pétition de principe des adversaires, qui veulent inclure dans le προβλητικόν du Père la négation de la médiation du Fils.

L'*Autobiographie* retrace les débats de Blemmyde avec les Latins aux deux conciles de Nicée, 1234, et de Nymphée, 1250. Heisenberg, *Curriculum vitæ*, p. 64-70; 74-80. Mais certains indices nous révèlent qu'à ce récit ont été ajoutés des développements, qui traduisent la pensée de l'écrivain au moment où il a composé cet ouvrage (1264). C'est donc là qu'il faut voir la pensée définitive de notre auteur sur la procession du Saint-Esprit, quelque sens qu'il faille donner à ses traités antérieurs. Cf. V. Grumel, *Revue des sciences phil. et théol.* La voici brièvement : Entre le Fils et le Saint-Esprit, Blemmyde, outre le rap-

port de consubstantialité, en pose plusieurs autres qui l'accompagnent : 1. Un rapport d'*appartenance :* le Fils a l'Esprit en lui comme un trésor vivant; c'est ainsi qu'il est engendré du Père; 2. un rapport de *donation :* le Fils est donateur par essence de l'Esprit; 3. un rapport de *dépendance* qui n'est pas expliqué autrement que par l'analogie de la main et des doigts; 4. un rapport de *similitude*, lequel est réciproque, étant basé sur la consubstantialité. Quant à la relation d'origine, elle est expressément écartée : d'être cause ou principe, même cause avec le Père et de la part du Père, cela est impossible. Heisenberg, *Curriculum vitæ*, p. 69. L'exemple suivant montre bien comment Blemmyde conçoit la procession du Saint-Esprit : « Sans aucun défaut, avec un égal honneur proviennent du Père et l'engendré et le procédant, comme de la même source naît l'eau et sort l'esprit uni à l'eau : la source est le principe premier et caché de l'eau, que dans l'eau il y ait l'esprit, l'exhalaison le montre évidemment; et que personne ne s'attache à cet exemple pour dire que l'exhalaison provient de l'eau, car nous dissertons non de la manifestation, mais de l'existence réelle : ce n'est pas de l'eau que l'esprit a reçu l'existence, mais provenant dans l'eau réellement de la source, il apparaît par son exhalaison et donne, à ceux qui voient, la certitude qu'il était dans l'eau avant l'exhalaison, tenant son existence essentiellement de la source, d'où provient l'eau elle-même. » *Ibid.*, p. 70.

Un tel texte ne nous permet pas de nous méprendre sur la pensée de notre théologien.

2° *Christologie.* — Quelques pensées sur l'âme et le corps du Sauveur : Touchant la psychologie du Christ, Blemmyde dénie au Sauveur la προαίρεσις, *electio* (*le choix*) au sens où elle implique une délibération préalable, mais non pas au sens d'élan autonome vers le bien connu. Le Christ en effet n'a pas besoin de délibération, il ne peut vouloir que le vrai bien, et il sait où il est. En lui, dès le début, sont les trésors de la sagesse et de la science; et la croissance dont parle l'Écriture doit s'entendre d'une manifestation graduelle. *Sermo de fide*, *P. G.*, col. 593. « L'âme du Sauveur, avait toute la sagesse divine, ainsi que l'humaine, et toute connaissance du passé, du présent, de l'avenir, non par nature mais par grâce, à cause de son union hypostatique avec celui qui est le seul Sage et qui connaît toutes choses éternellement avant leur réalisation. » *P. G.*, col. 601.

Au sujet du corps glorieux du Christ, Blemmyde pense qu'il ne garde pas les traces des plaies, mais que le Seigneur les fit apparaître quand il le fallut par sa toute-puissance. De plus, le corps glorieux du Christ est non seulement impassible, mais impalpable, ἀναφές, col. 596; peut-être Blemmyde veut-il parler de la qualité glorieuse que nous appelons *subtilité*.

A. Heisenberg, *Nicephori Blemmidæ curriculum vitæ et carmina*, Leipzig, 1894, cx + 136 pages. La longue introduction est le principal instrument d'étude; V. I. Barvinok, *Nicéphore Blemmyde et ses œuvres* (en russe), Kiev, 1911, in-8°, xxx + 366 + ii + [6] pages. On trouvera dans ces deux ouvrages ainsi qu'au cours de l'article toutes les indications bibliographiques nécessaires. Sur Barvinok, voir le compte rendu de M. Jugie dans *Échos d'Orient*, t. xvii, p. 153-156, de J. Sokolov, dans *Khrist. Tchtenie*, 1912, (tiré à part de 40 pages), et de Kudrjavzev, *Journal du Min. de l'Instr. publ.*, Saint-Pétersbourg, 1912, partie critique et bibliographique, p. 326-359. Ces deux derniers m'ont été inaccessibles; M. Jugie, *Theologia dogmatica orientalium...*, t. i, p. 417-418; V. Grumel, *Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. xviii, p. 347-366.

V. GRUMEL.

2. NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS, écrivain ecclésiastique byzantin de la fin du xiiie siècle et du début du xive. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — De la vie de Nicéphore Calliste on sait fort peu de chose, et ce qu'on en a écrit jusqu'ici n'est point exempt d'erreur. C'est ainsi que Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., p. 293, se fondant sur un contresens de Joseph Lang dans la traduction latine du prologue à l'*Histoire ecclésiastique* de Nicéphore, *P. G.*, t. cxlv, col. 620 C, lui fait terminer cet ouvrage à trente-six ans, alors que Nicéphore affirme simplement l'avoir commencé à cet âge : μήπω ἕκτου καὶ τριακοστοῦ τῆς ἡλικίας ἐπιβάντες ἐνιαυτοῦ, ἡνίκα τῇ πραγματείᾳ ἑαυτοὺς ἐκδεδώκαμεν. Le même Krumbacher se trompe également en prolongeant l'existence de Nicéphore au delà de l'année 1350, sous prétexte que le patriarche Calliste (1350-1354) est le dernier nommé dans une liste de patriarches de Constantinople attribuée à Nicéphore. Mais cette liste en vers politiques n'appartient pas à ce dernier. Dans le cod. *1537* de la Bibliothèque nationale de Paris, xve siècle, elle est mise sous le nom de Théodore Prodome et a dû être allongée par un copiste. Notre Nicéphore nous a bien laissé une liste des patriarches byzantins écrite en prose; mais elle se clôt sur le début du second patriarcat d'Athanase Ier (1304-1310). *P. G.*, t. cxlvii, col. 468 D. Des renseignements que nous avons pu recueillir, et que d'autres pourront compléter, il ressort que Nicéphore a dû mourir dans les premières années d'Andronic III, dit le Jeune (1328-1341), vers 1335. Il paraît, en effet, comme auteur de la *Vie de saint André le Jeune* dans le *Paris. græc. 1547* (ancien *Mazarinus Regius 2458*), qui a été copié en 1286. Cf. Montfaucon, *Palæographia græca*, l. IV, c. ix, p. 323. Si on lui accorde, à cette date, trente ans environ, il sera né en 1256, et il aura commencé son *Histoire ecclésiastique* en 1292. Celle-ci fut terminée, d'après son propre témoignage, sur la fin du règne d'Andronic II le Vieux (1282-1328), alors que cet empereur avait déjà restauré l'église Sainte-Sophie et plusieurs autres édifices, *P. G.*, t. cxlv, col. 581 sq., et qu'il était parvenu à un âge très avancé, *ibid.*, col. 588-589. Or, la restauration des monuments en question ne fut exécutée qu'après la mort de l'impératrice Irène, survenue en 1317. Ajoutons un autre indice qui n'est pas négligeable. Le *Cod. Miscellaneus græc. 79* de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui renferme les principales œuvres liturgiques de Nicéphore, est daté par H. O. Coxe, *Catalogi codicum manu scriptorum bibliothecæ Bodleianæ*, pars I, Oxford, 1853, p. 662, de la fin du xiiie siècle. Krumbacher a bien tort de contester ce diagnostic scientifique, puisque nous avons déjà trouvé le nom de Nicéphore dans un manuscrit copié en 1286.

Dans ce manuscrit, Nicéphore est qualifié de prêtre de la Grande-Église, c'est-à-dire de Sainte-Sophie. Cela concorde bien avec ce que qu'il nous dit lui-même dans le prologue de son *Histoire :* Dès sa jeunesse, il a été l'hôte de la Grande-Église pendant de longues années; c'est dans sa riche bibliothèque qu'il a puisé ses documents; c'est encore à Sainte-Sophie qu'il trouve le vivre et le couvert, au moment où il termine son grand ouvrage et où il est parvenu à un âge avancé, δίαιταν καὶ καταγωγὴν ἐν αὐτῇ πολλῷ τῷ μέσῳ χρόνῳ δωρησαμένῃ ὡσανεὶ καὶ μαϊευσαμένῃ, καὶ εἰς τόδε ἡλικίας ἡμᾶς καὶ λόγου προαγαγούσῃ. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 609 C.

Nicéphore a donc été prêtre et cela ne doit pas nous surprendre, puisque presque toute son œuvre est d'ordre religieux. Il a été aussi moine, vraisemblablement sur la fin de sa vie, s'il faut en croire la suscription qui se lit dans le *Vatic. græc. Reg. Suec. 182*, fol. 1,

du xv[e] siècle : Τοῦ μακαριωτάτου καὶ λογιωτάτου κυροῦ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου τοῦ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντος Νείλου (et non Ναλλου, comme a lu H. Stevenson, *Codices manuscripti græci reginæ Suecorum et Pii papæ II*, Rome, 1888, p. 123) μοναχοῦ Συναξάρια. Peut-être a-t-il pris l'habit dans ce couvent de Couzéna (ἡ τοῦ Κουζηνᾶ μονή), dont il connaissait bien l'archimandrite, appelé Callinique, destinataire de plusieurs de ses ouvrages liturgiques.

II. Écrits. — Il est impossible de donner une liste complète et définitive des écrits de Nicéphore Calliste, tant que nous manquent des catalogues précis et détaillés des manuscrits grecs des bibliothèques de l'Athos, de Paris, de l'Escurial et du fonds Vatican. Ce qui nous est connu peut se ranger sous cinq rubriques : 1° Écrits historiques; 2° Écrits liturgiques; 3° Écrits exégétiques; 4° Œuvres oratoires; 5° Œuvres de littérature profane. Ce qui est remarquable, c'est que, sauf pour les œuvres oratoires, Nicéphore nous a laissé dans ces divers genres à la fois des spécimens en prose et des spécimens en vers.

1° *Écrits historiques*. — 1. L'œuvre la plus considérable et la plus importante de notre auteur, celle qui a immortalisé sa mémoire est son *Histoire ecclésiastique* en dix-huit livres, allant des origines du christianisme jusqu'à la mort de l'empereur Phocas (618). Les premières lettres de chacun des livres forment l'acrostiche Νικηφόρου Καλλίστου. L'ouvrage est précédé d'une longue épître dédicatoire à l'empereur Andronic II Paléologue (1282-1328). C'est un éloge pompeux et dithyrambique de tout ce qu'a fait ce prince. Il est comparé au grand Constantin pour plusieurs raisons, entre autres pour celle-ci : qu'il a fait triompher la vraie doctrine sur la procession du Saint-Esprit, tout comme le fils de sainte Hélène fit triompher la vraie doctrine sur la génération du Verbe. *P. G.*, t. cxlv, col. 592 C. Ceci nous fait connaître l'attitude de Nicéphore à l'égard des Latins. — Le premier chapitre du livre I[er] est une sorte d'introduction à tout l'ouvrage, écrite après que le livre XVIII[e] avait été terminé. *P. G., ibid.*, col. 603-620. L'auteur y passe en revue les écrits des historiens de l'Église qui l'ont précédé, depuis Eusèbe de Césarée jusqu'à Évagre, et leur trouve à tous des défauts. Il ajoute qu'après Évagre, aucun historien n'a écrit d'œuvre d'ensemble sur l'histoire de l'Église, et il se propose de combler cette lacune. En fait, il n'a pas dépassé le règne de Phocas, bien qu'à la fin de son introduction nous trouvions le sommaire de cinq autres livres, en plus des dix-huit, conduisant le récit jusqu'à la mort de Léon le Sage (912). *P. G., ibid.*, col. 617-620. Ce sommaire non exécuté est un phénomène assez curieux, dont Krumbacher, *op. cit.*, p. 291 et 347, nous donne peut-être la véritable explication. D'après ce savant, Nicéphore, malgré sa déclaration sur l'absence d'une histoire générale de l'Église pour la période postérieure à Évagre, n'aurait fait que plagier, en lui faisant subir quelques légères modifications et interpolations, un grand ouvrage bipartite écrit au début du x[e] siècle et s'arrêtant à l'année 920. De cet ouvrage anonyme on a découvert des traces en plusieurs manuscrits, notamment dans le *cod. Baroccianus græc. 142* de la Bodléienne d'Oxford. Si cela est exact — et des travaux ultérieurs pourront éclaircir ce point — le mérite de Nicéphore en serait fort diminué, et aussi son autorité, en ce sens que l'utilisation des historiens ecclésiastiques, ses prédécesseurs, dont il parle ne serait que médiate. Bref, Nicéphore aurait fait pour cet Anonyme du x[e] siècle ce que Cédrenus a fait pour Skylitsès. Le procédé était courant chez les Byzantins, et il ne faudrait point s'étonner d'en rencontrer un nouvel exemple.

Quoi qu'il en soit, l'*Histoire* de Nicéphore est un ouvrage fort utile pour la connaissance des six premiers siècles chrétiens, l'histoire des controverses, l'exposé des hérésies, sans parler des légendes byzantines que l'auteur a cousues çà et là au récit d'événements anciens. Des extraits parfois considérables d'historiens anciens, dont les œuvres ont disparu, nous sont conservés dans cette compilation, où il ne faut point chercher l'esprit critique. C'est ainsi qu'on a tiré des livres de Nicéphore de nombreux passages de Théodore le Lecteur, écrivain du début du vi[e] siècle. Cf. *P. G.*, t. lxxxvi, col. 165-216. La valeur historique de la compilation est donc inégale et doit se juger à la valeur de la source utilisée, quand on peut la découvrir, ce qui n'est pas toujours facile.

2. Un autre écrit de Nicéphore, se rapportant à l'histoire ecclésiastique, est son opuscule sur les évêques et patriarches de Constantinoples, Διήγησις περὶ τῶν ἐπισκόπων Βυζαντίου καὶ τῶν πατριαρχῶν πάντων Κωνσταντινουπόλεως, édité par Anselme Banduri dans son *Imperium orientale*, t. i, p. 190 sq., d'après le *cod. Paris. 1630*, du xiv[e] siècle, avec de longues et savantes notes, le tout reproduit dans *P. G.*, t. cxlvii, col. 449-510. La liste des évêques de Byzance, qui commence au légendaire Stachys disciple de saint André, suivi d'une vingtaine d'autres noms aussi légendaires, devient historique à partir de Métrophane, et se termine, comme nous l'avons dit plus haut, au second patriarcat d'Athanase I[er] (1304-1310). Cet opuscule en prose ne doit pas être confondu avec un catalogue en vers iambiques des mêmes évêques byzantins, composé également par Nicéphore et contenu dans plusieurs mss conjointement avec une liste également en vers des empereurs byzantins. La liste des patriarches s'arrête à Jean XII Cosmas (1294-1304); celle des empereurs à Andronic II (1282-1328).

3. On peut rapporter aux œuvres historiques une série d'autres petits poèmes en vers iambiques ou politiques : *a*) Un poème sur la ruine de Jérusalem par Titus: Ἅλωσις Ἱερουσαλὴμ ὡς ὁ Ἰώσηππος ἱστορεῖ, édité dans l'ouvrage intitulé : *Expositio thematum dominicorum et memorabilium quæ Hierosolymis sunt*, Paris, 1620, avec une traduction latine de F. Morel ; reproduit dans *P. G.*, t. cxlvii, col. 601-606. — *b*) Une *Liste des dignités de la cour impériale byzantine*, en vers politiques, contenue dans le *Paris. græc. 1790*, du xvi[e] siècle, fol. 295. — *c*) Une liste des Pères de l'Église, où ne figurent que les Pères orientaux, publiée dans l'ouvrage intitulé: *Cyri Theodori Prodomi epigrammata*, etc., Bâle, 1536, sous le titre : Οἱ καλλύναντες ἐν λόγοις Ἐκκλησίαν, reproduite par Fabricius-Harlès, *Bibliotheca græca*, t. vii, p. 441, et dans *P. G.*, t. cxlv, col. 553. — *d*) Une liste des mélodes, Οἱ τὰ μέλη πλέξαντες ὕμνων ἐνθέων, publiée dans le même ouvrage édité à Bâle, en 1536, et par Fabricius-Harlès à la fin du livre d'Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum*. — *e*) Les autres listes suivantes, également éditées à Bâle en 1536 : *a*. Ἀσσυρίων, Περσῶν, Αἰγύπτου, Σύρων, Μήδων, Ἑλλήνων ἄνακτες; *b*. Ἀθηναίων καὶ Κρητῶν ἄρχοντες; *c*. Ῥώμης βασιλεῖς; *d*. Ἑβδομήκοντα τοῦ Χριστοῦ μυστηπόλοι; *e*. Εὐαγγελισταὶ καὶ διάκονοι ; *f*. Αἱ μυρροφόροι καὶ μαθήτριαι Λόγου ; *g*. Συνοπτικὴ σύνοψις ἁγίων χρόνου ou *Ménologe en vers des saints de l'année*.

4. Nous joignons également aux œuvres historiques les écrits *hagiographiques* proprement dits, à savoir : *a*) Une *Vie de saint André le Jeune*, déjà signalée plus haut, transcrite en 1286 dans le *cod. Paris. 1547*, encore inédite. — *b*) *Une histoire du sanctuaire de Notre-Dame de la Source et des miracles qui s'y sont accomplis*, Περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωοδόχου Πηγῆς (aujourd'hui Baloukli, dans les faubourgs de Constantinople) καὶ

τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων. Cet ouvrage uni à la *Vie de saint Clément de Bulgarie par Théophylacte*, a été publié par Ambroise Pampéris, à Leipzig, en 1802. Un résumé en grec vulgaire de l'écrit de Nicéphore a été publié à Constantinople, en 1812 par Païsius ancien évêque de Stagi, et a eu deux autres éditions, en 1835 et en 1842. Voir la description de ces éditions par L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 160-161; cf. aussi Papadopoulos-Kérameus, Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. xi, 1902, p. 39. — *c) Un récit en vers iambiques de la vie et des miracles de saint Nicolas de Myre*, contenu dans le *Miscell. Oxon. 79* sous le titre suivant : Μετάφρασίς τις ἐν ἰαμβείοις στίχοις εἰς τὸν βίον τε καὶ χάριν τῶν θαυμάτων τοῦ Νικολάου τοῦ προέδρου τῶν Μύρων,, fol. 290-341. Papadopoulos-Kérameus en a donné une édition d'après le *cod. 150* du monastère de Saint-Sabas dans le t. iv des 'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, p. 357-396, sous le titre suivant : Διήγησίς τις ἐν στίχοις ἰαμβείοις τινῶν θαυμάτων τοῦ θείου Νικολάου, ὧν οὐδαμῶς μέμνηται ὁ Μεταφράστης.

2° *Écrits liturgiques.* — Après l'histoire ecclésiastique, c'est la liturgie qui est le plus largement représentée dans l'héritage littéraire de Nicéphore. Nous y trouvons des œuvres originales, des commentaires d'hymnes et de tropaires, des poésies en vers métriques et en vers rythmiques, des pièces en prose. En voici la liste.

1. *Synaxaires pour les principales fêtes du Triodion expliquant l'origine et la disposition de ces fêtes dans le calendrier liturgique*, Συναξάρια εἰς τὰς ἐπισήμους τοῦ Τριωδίου, μίαν ἑκάστην αὐτῶν αἰτιολογοῦντα, πῶς ποτε τὸ κατ'ἀρχὰς γέγονε καὶ δι'ἣν αἰτίαν ὡς νῦν ἔχουσι παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων ἡμῶν πατέρων ἐτάχθησαν, μετά τινων ἐπιστάσεων μερικῶν, ἀρχόμενα ἀπὸ τοῦ Τελώνου καὶ Φαρισαίου καὶ καταλήγοντα μέχρι τῶν ἁγίων πάντων· ὀφείλει τοίνυν τὸ τοῦ μηναίου συναξάριον ἐν τῇ ἑβδόμῃ ὡς ἔθος πρῶτον ἀναγινώσκεσθαι, μετέπειτα δὲ τὰ παρόντα (titre dans le *Miscell. Oxon. 79*). Dans ces Synaxaires, Nicéphore enseigne le délai de la rétribution pour les justes et les pécheurs jusqu'au jugement dernier, d'accord en cela avec beaucoup d'autres théologiens byzantins. Dans les éditions vénitiennes du *Triodion*, les Synaxaires de Nicéphore ont été distribués à leur place. On les trouve aussi dans les autres éditions non catholiques de ce livre liturgique. De plus, il a paru une édition spéciale en grec vulgaire de ces Synaxaires due au prêtre chypriote Matthieu Cigalas, sous le titre suivant : Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλλου (sic) συναξάρια εἰς τὰς ἐπισήμους ἑορτὰς τοῦ Τριωδίου καὶ τοῦ Πεντηκοσταρίου μεταφρασθέντα εἰς κοινὴν γλῶσσαν, Venise, 1639 et 1650. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. i, p. 404; t. ii, p. 49. On remarquera que, dans cette édition, aux Synaxaires du *Triodion*, sûrement authentiques, sont joint les Synaxaires du *Pentecostarion* du temps pascal, de l'authenticité desquels il y a lieu de douter.

2. *Synaxaires pour les fêtes des saints de toute l'année :* Βιβλίον συναξάριον τῆς συνόψεως τῶν ἁγίων τοῦ ὅλου χρόνου, ὅθεν τε ἕκαστος καὶ ἐκ τίνων ἔφυ καὶ ἐν οἷς χρόνοις, καὶ εἴτε διὰ μαρτυρίου, εἴτε τὸν δι'ἀσκήσεως ἐδέξατο στέφανον. Ouvrage douteux, attribué à Nicéphore par certains manuscrits postérieurs. Cf. Papadopoulos-Kérameus, *art. cité*. De ces Synaxaires il a paru une traduction en grec vulgaire faite par Maxime Margounios, première édition, Venise, 1607. Cf. Legrand, *op. cit.*, xviie siècle, t. i, p. 49-52.

3. *Un traité sur la messe des Présanctifiés* adressé à l'archimandrite Callinique du couvent de Couzéna : Πρὸς τὸν αὐτὸν ἐρωτήσαντα διατί προηγιασμένη γίνεται, καὶ διατί τότε εὐαγγέλιον οὐ λέγεται, καὶ πῶς μετὰ λαμπάδος ὁ ἱερεὺς λέγει· Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι. Le *Miscell. Oxon. 79* n'a que le titre de cet opuscule, dont le texte nous a été conservé par le *cod. Nanian. 228*, fol. 401. Cf. Mingarelli, *Catalogus codd. ms. qui in bibliotheca Nanianorum asservantur*, p. 421.

4. Lettre au même archimandrite sur la signification des termes liturgiques suivants : ἡ ὑπακοή, τὸ κοντάκιον, ὁ οἶκος, τὸ ἐξαποστειλάριον, qui désignent diverses espèces de tropaires : Πρὸς τὸν αὐτὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ὑπακοῆς τοῦ κοντακίου, τοῦ οἴκου καὶ τοῦ ἐξαποστειλαρίου, πόθεν οὕτως ἐκλήθησαν. Ce morceau a été édité par l'archimandrite Cyrille Athanasiadès avec d'autres écrits de Nicéphore dans son ouvrage intitulé : 'Ερμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου παρὰ τοῦ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου, Jérusalem, 1862. Krumbacher déclare fausse l'interprétation que donne Nicéphore du mot οἶκος, *op. cit.*, p. 669.

5. *Commentaire des tropaires ou versets de l'Octoechos appelés*, ἀναβαθμοί, précédé d'une épître dédicatoire à l'archimandrite Callinique : 'Εξήγησις εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῶν ὀκτὼ ἤχων· πρόλογος πρὸς τὸν αἰτησάμενον ὁσιώτατον ἀρχιμανδρίτην τὸν τῆς Κουζηνᾶς... μόναχον κύριον Καλλινικόν. Publié par Cyrille Athanasiadès dans l'ouvrage cité plus haut, d'après trois mss. du xviiie siècle. Cette édition est à refaire d'après le texte du *Miscell. Oxon. 79*.

6. *Commentaire de l'hymne du tropaire de saint Cosmas le Mélode sur la sainte Vierge* commençant par les mots : Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ· ἐξήγησις εἰς τὴν Τιμιωτέραν πρὸς τὸν αὐτὸν ὁσιώτατον ἀρχιμανδρίτην τῆς τοῦ Κουζηνᾶ μονῆς κύριον Καλλινικόν. Également publié par Cyrille Athanasiadès, *op. cit.* C'est dans cet opuscule que Nicéphore nie la conception immaculée de la sainte Vierge, et insinue que Marie a été purifiée du péché originel au jour de l'Annonciation. C'est le premier Byzantin, à notre connaissance, qui ait nié le privilège marial. Il est vrai qu'il se rétracte à la fin de son commentaire, tel qu'il se lit dans le *Miscell. Oxon. 79*, comme nous l'avons dit à l'article IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE, de ce dictionnaire, t. vii, col. 949-950, où l'on trouvera l'exposé complet de la pensée de notre théologien sur l'Immaculée Conception. L'édition d'Athanasiadès ne contient pas la rétractation finale, preuve que cette édition est à refaire.

7. *Résumé du Triodion en vers iambiques*, publié par Athanasiadès, *op. cit.*, p. μζ'.

8. *Acolouthie ou office complet de la fête de Notre-Dame de la Source vivifiante*, ἡ Ζωοδόχος Πηγή, que les Grecs célèbrent le vendredi de la semaine de Pâques. Cet office a passé en entier dans l'usage liturgique, et on peut le lire dans les éditions du *Pentécostarion*, par exemple, dans l'exemplaire de Venise de 1565; mais une édition critique manque. On le trouve dans plusieurs mss. notamment dans le *Vatic. græc. 769*, fol. 242 sq., qui est du début du xve siècle.

9. Une série de dix morceaux en poésie rythmique, tous contenus dans le *Miscell. Oxon. 79*, sauf un seul, un acrostiche alphabétique en l'honneur de la sainte Vierge, qui se trouve dans le *Vindobonensis theol. græc. 79* (ancien *299*), fol. 360-361 v°, et débute par les mots : Ἄχραντε παρθένε, μῆτερ Θεοῦ, ἡ δεδοξασμένη ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν βροτῶν. La strophe commençant par la lettre P a été sautée par le copiste. De ces 10 pièces, 8 sont des acrostiches alphabétiques, se rapportant tous à la sainte Vierge, à l'exception d'un seul, qui est de caractère pénitentiel et est intitulé : Στιχηρᾶ κατανυκτικά ; le 9e morceau est une courte prière à l'image de Notre-Dame Hodégétria, et le 10e, composé d'une seule strophe, une invocation aux douze apôtres qui sont tous nommés. Nous publions

toutes ces poésies dans le t. v, 1930, de la revue *Byzantion*. Nicéphore s'y montre un virtuose consommé de la versification rythmique, et le contenu, à la fois pieux et doctrinal, mérite d'attirer l'attention du théologien.

10. Une autre série de courts morceaux en vers iambiques trimètres, dont il serait trop long d'indiquer le sujet. La plupart sont des *épigrammes* sur une image, un saint, une fête, un mystère. Papadopoulos-Kérameus en a publié 15 dans la *Byzantinische Zeitschrift*, *loc. cit.*

11. Deux prières en proses, dont l'une est intitulée : Εὐχὴ ἐξομολογήσεως πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πλαστὴν ἡμῶν Θεόν, περιέχουσα πάντα τὰ ἀνθρώπινα πάθη καὶ ἐκφαυλίζουσα, imprimée d'abord dans l'édition des œuvres de Théodore Prodome, Bâle, 1536, puis reproduite dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 591-600. La seconde : Εὐχὴ εἰς τὸν ποιητὴν καὶ πλαστὴν ἡμῶν Θεὸν ἐπὶ τῇ ἀθρόᾳ ἰάσει τοῦ ἀπορρήτου καὶ φοβεροῦ νοσήματος, a été publiée par Papadopoulos Kérameus dans la *Byzantinische Zeitschrift*, *loc. cit.*, p. 47-49. Ce dernier savant, *ibid.*, signale une troisième prière de Nicéphore : Εὐχὴ ἐξομολογήσεως εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, qui aurait été éditée par Nicodème l'Hagiorite dans son ouvrage : Ἐπιτομὴ ἐκ τῶν προφητανακτοδαβιδιτικῶν ψαλμῶν, Constantinople, 1799, p. 89-96. Nous avons vainement cherché cette prière à l'endroit indiqué et dans tout le reste de l'ouvrage.

3° *Écrits exégétiques.* — En dehors des commentaires liturgiques déjà indiqués, Nicéphore a laissé un *Commentaire des psaumes* contenu dans le *Paris. 149*, copié en 1560; mais l'authenticité de ce commentaire n'est pas à l'abri de tout soupçon. — Un résumé en vers iambiques des livres historiques de l'Ancien Testament intitulé : Σύνοψις Θείας Γραφῆς, est bien de lui. Édité d'abord à Bâle, en 1536, *op. cit.*, il est inséré dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 605-624. Il est suivi d'un résumé également en vers iambiques de l'histoire juive après les Machabées selon l'historien Josèphe, et porte le titre de Συνοπτικὴ πρὸς Θείαν Γραφήν, *P. G.*, *ibid.*, col. 623-632. — Des scholies sur les 30 discours de saint Grégoire de Nazianze portent le nom de Nicéphore Calliste Xanthopoulos dans les mss *76* et *77* de la Marcienne de Venise.

4° *Œuvres oratoires.* — Bandini, *Catalogus codd. mss. bibliothecæ Mediceæ Laurentianæ varia continens opera græcorum Patrum*, t. I, Florence 1764, p. 446 sq., a publié sous le nom de Nicéphore un discours sur sainte Marie-Madeleine (Εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἰσαπόστολον μυροφόρον Μαρίαν τὴν Μαγδαληνήν), qui paraît authentique. C'est moins un sermon qu'une sorte de notice mêlée d'histoire, d'exégèse scripturaire et de légende. Reproduit dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 539-576. — Deux autres discours lui sont attribués dans le *Paris. græc. 1190*, de 1568, l'un pour la fête de l'Orthodoxie, l'autre pour Noël (fol. 1-32); mais il y a lieu de se demander si ces morceaux n'appartiennent pas au patriarche de Constantinople Calliste Ier (1350-1363), avec lequel Nicéphore a été parfois confondu. C'est ainsi que les *Prières* tirées de *l'Euchologium Græcorum* de Goar et mises dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 575-590, sous le nom de Nicéphore, sont, en réalité, l'œuvre du patriarche Calliste. Il en va de même d'une homélie sur Jean le Jeûneur, qui, d'après le *Paris. 767*, revient au patriarche.

5° *Œuvres de littérature profane.* — Le *Miscell. Oxon. 79*, fol. 281-289 v°, contient un petit poème en vers iambiques de Nicéphore sur le vin, dédié à l'empereur. Il est encore inédit. Incip. : Ὦ φαιδρὸν ἐντρύφημα τῆς ἀλουργίδος. Le *Paris. Græc. 2988*, du XIVe siècle lui attribue également des *Progymnastica rhetoricæ*. C'est tout ce que nous avons trouvé de littérature profane dans l'héritage littéraire de notre auteur.

Nicéphore s'étant fait moine sous le nom de Nil, il y a lieu de rechercher si quelques-unes de ses productions ne se cachent pas sous ce vocable. Nous soupçonnons que deux ou trois des acrostiches alphabétiques signalés par Krumbacher, *op. cit.*, p. 718-719, appartiennent à notre auteur.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harlès, t. VII, p. 437-441, où l'on trouvera indiquées les diverses éditions de l'*Histoire ecclésiastique de Nicéphore*. Celle-ci occupe dans *P. G.* le t. CXLV, col. 559-1332 (livres I-VII), tout le t. CXLVI (l. VII-XIV), le t. CXLVII col. 9-448 (l. XV-XVIII), où l'on trouve, à la fin, deux tables alphabétiques détaillées; la traduction latine, due à Joseph Lang, laisse fort à désirer et les contresens n'y sont pas rares. Plus d'un s'y sont laissés prendre; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 138, 291-293, 427, 668, 678, 680, 699, 718-719; Papadoupoulos-Kérameus, Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XI (1902), p. 38-49, où l'auteur complète de manière fort insuffisante la notice de Krumbacher, et édite 16 petites pièces de Nicéphore; la 2e intitulée : Παραίνεσις κατὰ ἀλφάβητον, avait déjà été publiée sans nom d'auteur par Boissonnade, *Anecdota græca*, t. I, p. 163, d'après le *Paris. græc. 1630*; Cyrille Athanasiadès, Ἑρμήνεια εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου παρὰ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου, Jérusalem, 1862; dans l'introduction, Athanasiadès donne quelques détails sur la vie et les œuvres de Nicéphore. Nous avons indiqué, au cours de l'article, les sources et les éditions des œuvres de Nicéphore.

M. JUGIE.

3. NICÉPHORE CHARTOPHYLAX. — On s'est demandé s'il fallait identifier ce personnage avec Nicéphore, patriarche de Constantinople (ci dessous). Fabricius en doutait déjà, *Bibliotheca græca*, t. v, p. 298-299. Tout ce que l'on peut dire de certain, c'est qu'il est postérieur au VIIIe siècle. Il ne semble pas toutefois qu'il puisse être confondu avec le patriarche du même nom, car il se dit dans un rang inférieur de la hiérarchie, alors que son homonyme reçut les ordres en quelques jours seulement avant de monter sur le trône patriarcal; de plus, rien n'indique que le patriarche ait été chartophylax. M. V. Benechevitch, *Vizantiskij Vremenik*, t. XII, 1905, p. 521-524, n'hésite pas à reculer jusqu'à la fin du XIe siècle l'époque où vécut Nicéphore Chartophylax et les raisons qu'il en donne paraissent assez convaincantes.

On a de cet auteur deux lettres à un moine Théodose, reclus à Corinthe, la première au sujet des règles à suivre pour entendre les confessions, la seconde sur la puissance de lier et de délier. Dans ces deux lettres, il défend les droits des évêques contre les prétentions de certains moines, qui s'arrogeaient le pouvoir de confesser même sans être prêtres, et en tout cas sans l'autorisation épiscopale. La première a été publiée dans le texte grec avec la traduction latine dans *P. G.*, t. c, col. 1061-1065, la seconde dans sa traduction seulement, *ibid.*, col. 1065-1068. M. V. Benechevitch a édité un autre texte jusqu'alors inconnu. Ce sont les réponses de Nicéphore Chartophylax à cinq questions posées par le moine Maxime sur le Jeudi saint, etc. *Vizantiskij Vremenik*, t. XII, p. 519-521.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. v, p. 298-299, 344; R. Cellier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XII, p. 293-294; *P. G.*, t. c, col. 1061-1068; V. Benechevitch, *Les réponses de Nicéphore Chartophylax aux questions du moine Maxime* (en russe), dans *Vizantiskij Vremenik*, 1905, t. XII, p. 518-524.

R. JANIN.

4. NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE (Saint), patriarche de cette ville de 806 à 815.

I. VIE. — Il naquit à Constantinople, vers 758, d'une famille notable. Son père, Théodore, secrétaire impérial, fut exilé par Constantin Copronyme à cause de son attachement au culte des images. Nicéphore entra lui-même dans l'administration, et assista au

second concile de Nicée (787) en qualité de secrétaire impérial. Il brillait déjà par une solide formation littéraire, une connaissance profonde des choses ecclésiastiques et une grande éloquence. Cependant il ne tarda pas à suivre l'attrait qui le poussait vers la solitude. Il se retira dans les environs du Bosphore, sur la côte asiatique, y construisit un monastère et y vécut au milieu de ses livres, sans toutefois prendre l'habit religieux. L'empereur Constantin VI et sa mère Irène le rappelèrent dans la capitale, et lui confièrent la direction du grand hôpital de la ville. A la mort du patriarche Taraise (25 février 806), l'empereur Nicéphore Ier jeta les yeux sur lui pour en faire le chef de l'Église. Le projet du souverain ne rencontra d'opposition que chez saint Platon et son neveu Théodore le Studite, qui auraient voulu un homme déjà dans les ordres, le choix de Taraise, un autre fonctionnaire impérial, ayant déjà été un mauvais exemple. L'empereur maintint son choix. Nicéphore voulut d'abord recevoir l'habit monastique, puis gravit en peu de temps tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique; enfin, le jour de Pâques, 12 avril, il fut installé sur le trône patriarcal à Sainte-Sophie. Leur opposition valut à saint Platon, à saint Théodore et à quelques autres studites un emprisonnement de vingt-quatre jours. L'empereur voulut faire payer au nouveau patriarche la faveur qu'il lui avait accordée. Il lui demanda de réhabiliter le prêtre Joseph que Taraise avait déposé et dégradé en 797, pour avoir béni le mariage illégitime de Constantin VI avec sa concubine Théodote (affaire du mœchianisme). L'empereur tenait à faire plaisir à ce personnage qui venait de mettre fin à la révolte de Bardane. Le patriarche résista d'abord aux sollicitations du prince, puis il céda dans la crainte que celui-ci ne fût plus mal disposé pour l'Église. Il réunit donc un synode en 806 ou 807, et rendit à Joseph sa dignité de grand économe et tous ses droits sacerdotaux. Saint Théodore le Studite prit nettement position contre Nicéphore, qu'il accusait d'enfreindre gravement, par faiblesse, la discipline ecclésiastique. Une réunion synodale tenue en janvier 809 condamna l'higoumène et ses partisans; les studites furent durement persécutés pour leur attitude intransigeante. La réconciliation n'eut lieu que deux ans plus tard. La mort de l'empereur Nicéphore et de son fils Staurace (811) rendit en effet la paix à l'Église. Le patriarche réunit un nouveau synode qui renouvela contre Joseph la sentence de Taraise. Devant ce changement d'attitude, saint Théodore le Studite ne pouvait que se rapprocher de lui. C'est alors seulement que Nicéphore envoya au pape Léon III sa lettre synodale qui renferme une belle formule de foi catholique (*P. G.*, t. c, col. 169-200). Il prétend qu'elle avait été empêchée jusque-là par l'empereur, mais il est possible que sa propre conduite dans l'affaire mœchienne lui ait conseillé d'attendre un peu plus de liberté. La paix rendue à l'Église ne fut pas de longue durée. Le 10 juillet 813, le patriarche couronnait empereur Léon V l'Arménien (813-820), qui ne tarda pas à manifester sa volonté bien arrêtée de combattre à son tour le culte des images. Après diverses tentatives infructueuses pour trouver des textes plus probants que ceux qui avaient été produits au conciliabule de Hiéria (753), il demanda au patriarche, en décembre 814, d'enlever les images exposées trop bas à la vénération des fidèles. C'était le prélude de la lutte. A Noël, il baisa encore les icônes, mais il refusa d'en faire autant le jour de l'Épiphanie. Nicéphore résista et se vit abandonné de la plupart des évêques. Ceux-ci le citèrent à comparaître devant eux, et, sur son refus, interdirent de commémorer son nom dans les offices. Enfin, dans la nuit du 13 mars 815, une barque conduisit le patriarche à Scutari, et il fut interné dans le monastère de Saint-Théodore qu'il avait construit à quelque distance de cette ville. Il y vécut en moine, adonné à ses études et soutenant les défenseurs des images par ses écrits et ses conseils. Saint Théodore le Studite alla conférer avec lui dans sa retraite L'avènement de Michel le Bègue (25 décembre 820) ne justifia point les espérances des orthodoxes. Le nouvel empereur ne changea guère la politique religieuse de son prédécesseur. Il offrit au patriarche détrôné de lui rendre son siège, s'il rejetait les divers conciles qui s'étaient tenus au sujet du culte des images. Nicéphore refusa et sa supplique en faveur du rétablissement des icônes n'eut aucun succès. Il termina ses jours dans le lieu de son exil, le 2 juin 829. Malgré qu'il eût été l'allié fidèle de saint Théodore pendant cette persécution, les studites lui tenaient rigueur de sa faiblesse lors de la reprise de l'affaire mœchienne. Aussi voulaient-ils s'opposer au retour de ses restes après le triomphe du culte des images. Le patriarche Méthode, mieux inspiré, leur imposa silence et déposa solennellement les reliques de saint Nicéphore dans l'église des Saints-Apôtres, le 13 mars 847. L'Église grecque donne au saint le titre de confesseur de la foi et le fête le 2 juin, anniversaire de sa mort; l'Église latine le 13 mars, anniversaire de la translation de ses reliques. Sa vie a été écrite par Ignace, diacre et skeuophylax, *P. G.*, t. c, col. 41-160; C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 139-217. Outre les récits des chroniqueurs, on a encore comme source de renseignements sur saint Nicéphore le discours sur son exil, et la translation de ses reliques par le prêtre Théophane, *P. G.*, t. c, col. 159-168; Th. Joannou, Μνημεῖα ἁγιολογικά, Venise, 1884, p. 115-128.

II. Œuvres. — C'est surtout pendant son exil que saint Nicéphore les a composées. Il n'avait écrit jusque-là qu'un traité perdu contre les juifs, les cataphrygiens et les manichéens, et un autre au début de la seconde querelle des images, l'*Apologeticus minor*. Ces œuvres comprennent deux parties bien distinctes. La première, purement théologique, renferme surtout les trois livres d'Antirrhétique, contre Mamonas, c'est-à-dire Constantin Copronyme, et l'*Apologeticus major*. Ces deux ouvrages, écrits en 817, redressent les erreurs des iconomaques au sujet de l'incarnation du Verbe et du culte des images. On en trouve le texte dans A. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. v, Rome, 1849, vol. 1, p. 1-144, vol. 2, p. 1-142, vol. 3, p. 1-271, et dans *P. G.*, t. c, col. 201-850. Le cardinal Pitra a édité dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 302-503, t. IV, p. 265-380, plusieurs autres ouvrages théologiques de saint Nicéphore : un antirrhétique sur les témoignages de Magnès, un recueil de témoignages des anciens Pères, un antirrhétique contre les iconomaques, un autre contre Eusèbe de Césarée Il se proposait aussi de publier, dans le tome v de la même collection, un autre antirrhétique contre le faux concile des iconomaques assemblé sous Constantin Copronyme (753), mais ce tome n'a pas vu le jour. Quant au volume spécial qu'il voulait éditer des œuvres de saint Nicéphore (cf. *Analecta sacra et classica*, t. v, Rome, 1888, p. 46), il est encore à paraître.

Les divers ouvrages théologiques de saint Nicéphore qui sont édités témoignent d'un esprit élevé, d'une connaissance approfondie de l'Écriture sainte et de la littérature patristique, d'une grande variété de points de vue et d'une dialectique subtile. Le ton est souvent vif dans ses réponses aux hérétiques, mais il s'explique par l'âpreté de la lutte autour du culte des images.

Les écrits historiques de saint Nicéphore sont au nombre de deux et ont une grande importance. Le premier, qui est le plus étendu et le plus précieux,

est l'Ἱστορία σύντομος, appelée ordinairement *Breviarium Nicephori*, qui raconte les événements survenus depuis la mort de l'empereur Maurice jusqu'au mariage de Léon IV Khazare (602-769) : révolutions politiques, guerres, donations aux Églises, querelles religieuses, etc. Photius en fait à bon droit le plus grand éloge au point de vue de l'information et du style (*Bibliotheca*, cod. 66, *P. G.*, t. CIII, col. 164). Les éditions se sont succédé assez nombreuses depuis celle de Petau en 1616, mais la meilleure est celle de C. de Boor, *op. cit.*; on trouve le texte grec et une traduction latine dans *P. G.*, t. C, col. 876-994. Saint Nicéphore composa aussi une Chronique abrégée qui va d'Adam à sa propre mort (829); divers auteurs l'ont continuée jusqu'en 1180. Elle se trouve dans *P. G.*, t. C, col. 995-1060, et dans l'édition de Boor, à la suite du *Breviarium*.

Saint Nicéphore a laissé des canons. Le cardinal Pitra en a publié jusqu'à 161 dans le t. IV du *Spicilegium Solesmense*, p. 381-415, alors qu'on n'en connaissait qu'une soixantaine avant lui. Ces canons traitent des sujets les plus divers, entre autres ceux de la discipline monastique. On attribue encore à saint Nicéphore, mais avec beaucoup d'hésitation, un *Oneirocriticon* ou interprétation des songes qui figure sous son nom dans plusieurs manuscrits, entre autres dans les mss. *2494*, fol. 198, et *2511*, fol. 19, du fonds grec de la Nationale de Paris. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898, t. II, p. 270 et 276.

R. Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e édit., t. XII, p. 274-298; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1714, t. VI, p. 153-154, 295-299, 624-667; t. IX, p. 397; t. XIII, p. 520; *Comment. præv.* dans les *Acta sanctorum*, 3e édit., mars, t. II, col. 289-290; A. Maï, *Spicilegium romanum*, 1842, t. VII, p. XXX; t. X *b*, p. 152; *Nova Patrum bibliotheca*, 1849, t. V, 1, p. 1-114; 2, p. 1-142; 3, p. 1-271; *P. G.*, t. C, col. 9-1060; J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 1852, t. I, p. LXV-LXXV, 302-503; t. IV, p. 233, 265-380; K. Praechter, *Zu Nikephoros Χρονικὸν σύντομον*, dans *Byzantin. Zeitschr.*, 1897, t. VI, p. 331-332; Surius, *Vitæ sanctorum*, 1618, t. III, p. 171-173; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2e édit., 1897, p. 71-72, 349-352.

R. JANIN.

5. NICÉPHORE GRÉGORAS, philosophe et théologien byzantin, un des plus grands écrivains du XIVe siècle (1296-1360). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Né en 1296 à Héraclée du Pont, en Bithynie, Nicéphore à dix ans est orphelin. Il doit sa première formation intellectuelle et morale à l'évêque de sa ville natale, Jean, son oncle, le favori des Paléologues. Ce prélat éclairé fait son neveu à son image, passionné d'études et d'ascèse. A vingt ans, en 1316, l'envie de parfaire ses études conduit à Byzance l'élève qui bientôt, s'autorisant du prestige dont jouit son oncle à la cour, frappe aux portes des maîtres les plus célèbres; il fréquente alors chez le patriarche Jean Glykys, un spécialiste de la grammaire et de la rhétorique ; il obtient du grand logothèse Théodore le Métochite des leçons de philosophie et d'astronomie. Cet esprit curieux et impatient de savoir reprend par la base l'instruction reçue en province; il ne garde de sa première éducation que les graves leçons de morale chrétienne, qui le soutiendront si efficacemment dans les multiples infortunes de sa vieillesse. L'empressement que ces maîtres réputés mettent à satisfaire les désirs du jeune homme, l'accueil bienveillant qu'il reçoit de l'empereur lui-même, l'attachent à la dynastie des Paléologues et expliquent l'attitude antipalamite qu'il aura plus tard. Andronic II, à l'encontre de son père, se soucie peu d'expéditions militaires; pendant que les Turcs s'approchent de Byzance, une cour de savants et de lettrés, organisée sur les bases d'une véritable académie, endort sur le Bosphore les soucis du basileus. Dans ce milieu, Grégoras règne bientôt. Le chartophylacat de la Grande-Église est aussitôt offert à son jeune talent. L'écrivain refuse l'honneur, se promettant de n'être jamais que célibataire et laïque endurci. Arrivé à la trentaine, Grégoras lit énormément, produit beaucoup et disserte plus encore. Il entre dans la politique par la voie de la diplomatie, lors d'une légation en Serbie, mais ce n'est qu'un intermède, car l'ambassadeur retourne aussitôt à ses livres. Il a bientôt traité de tout, théologie, science, philosophie, littérature; il incarne déjà la culture encyclopédique des universités byzantines. Ses compositions hagiographiques sont adoptées par l'Église qui commande de les faire lire pendant les divins offices. Il est prié d'ouvrir des cours publics. Le nouveau professeur installe sa chaire au couvent de Chora, à deux pas des palais impériaux (sur le programme et le fonctionnement de ce centre d'études, cf. Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel*, Berlin, 1926, p. 62-65) et mérite bientôt le titre envié de *philosophe*. Venu d'une lointaine région, Grégoras connaît dès lors la plus belle fortune qu'un lettré de province pût envier. Mais l'épreuve vient aussitôt; le 24 mai 1328, Andronic II abdique en faveur de son petit-fils. Cette déchéance forcée entraîne celle des ministres et des favoris; les biens des uns et des autres sont confisqués. Grégoras qui a le courage de marquer sa fidélité à ses bienfaiteurs malheureux, tombe dans le marasme; puis dégoûté de la vie de cour et d'intrigues, semble vouloir s'isoler dans des recherches scientifiques. Il commente les *Harmoniques* de Ptolémée et discute à l'avenant, même avec des Latins, sur des questions d'astronomie, se rapproche d'Andronic III et se lie jusqu'à l'intimité avec le grand domestique Jean Cantacuzène qui bientôt, sur le trône de Byzance, sera son ennemi acharné. Il est aux yeux de ses compatriotes, depuis la retraite de son maître Théodore le Métochite, le type de l'intellectuel achevé, lorsque un incident ajoute encore à sa popularité. Le moine calabrais Barlaam, féru de scolastique, le provoque à un débat public sur la philosophie. L'auditoire grec acclame l'avocat de sa nation et chasse de la capitale le contradicteur latin. Ce succès, dû à la faveur du peuple, lui permet de rouvrir son école où la clientèle afflue vite. Il réapparaît alors au premier plan de la vie publique; il tranche d'autorité la question de la réforme du calendrier, et fait échouer les pourparlers engagés en vue de l'union des Églises; surtout, après un moment d'hésitation, il combat le palamisme.

Grégoras et la réforme du calendrier. — La question avait, au cours du XIIIe siècle, préoccupé l'Occident, mais les esprits là-bas s'étaient bientôt lassés de fatigantes recherches. A Byzance, il n'y eut jamais de courant en faveur d'une réforme si grosse de conséquences; c'est à peine si le problème avait été agité par de rares dilettantes. Les hasards d'une séance d'académie amène Grégoras à exposer devant l'empereur, le Sénat et une docte compagnie une solution originale qui obtient les suffrages de tous et dont chacun souhaite la prompte application. Andronic II, pour de graves raisons politiques, oppose sa volonté aux vœux de l'assemblée. Grégoras, dépité, se console en rédigeant sur le sujet un Mémoire qu'il a consigné dans son *Histoire byzantine*, (*P. G.*, t. CXLVIII, col. 548-560) et en publiant un comput pascal demeuré manuscrit. Il est difficile d'établir quels rapports existent entre les travaux de l'astronome byzantin, et les recherches qu'en 1345 Clément VI ordonnera sur le même sujet.

Grégoras et l'union des Églises. — Grégoras n'aime

pas les Latins et il en médit volontiers. Cf. *Correspondance*, éd. Guilland, p. 257. Sa vanité littéraire s'offusque de leur parler barbare qu'il n'entend d'ailleurs pas; sa susceptibilité patriotique se révolte contre leur puissance militaire qui retient toujours, sous le joug étranger, les plus belles portions de sa patrie. Aussi, les tentatives de rapprochement avec l'Église de Rome lui répugnent-elles foncièrement; il ne croit pas, du reste, à la possibilité d'une entente qui dans le passé a constamment échoué. En 1334, lorsque les légats du pape se présentent à l'empereur avec mission de reprendre les pourparlers, Grégoras, chargé de donner la réplique aux théologiens occidentaux, non seulement se récuse, mais persuade la cour et l'épiscopat qu'il est plus prudent de garder le silence et de laisser les Latins s'en retourner comme ils sont venus; il ne consent à parler, qu'à huis clos, devant un auditoire exclusivement orthodoxe, loin des étrangers dont il semble bien avoir craint la dialectique. Moins fanatique que plus d'un coreligionnaire, il admet cependant que les Latins sont irréprochables en bien des points; toutefois il nie, cela va sans dire, le primat du siège romain (*P. G.*, *ibid.*, col. 708 C), et ne voit dans toutes ces démarches de l'Occident que manœuvres ambitieuses. Il faut, déclare-t-il, se défier de la loquacité de cette race qui cherche partout occasion de chanter victoire. Ce conseil de prudence est écouté et les conférences annoncées n'ont pas lieu. Les légats romains doivent s'en aller, comme l'avait souhaité l'orateur, les mains vides.

Grégoras et le palamisme. — Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la querelle hésychaste (voir Palamisme) mais à montrer le rôle prépondérant que Grégoras joua dans la dernière phase de cette célèbre affaire.

Obervation assez étonnante : dans la première période de la controverse (1340-1345), notre écrivain se tient à l'écart de la lutte, allant même jusqu'à conseiller aux partis en présence de cesser une guerre préjudiciable aux intérêts de l'Église et de l'État. Mais ce n'est là qu'une attitude factice qui ne répond pas à ses convictions personnelles. Tempérament de feu, il cherche manifestement une occasion d'entrer en scène avec autant d'honneur que d'éclat. Mais son amour-propre de Grec l'empêche d'emboîter le pas derrière le latin Barlaam. Comme pour se couvrir, il lance bientôt ses amis à l'assaut du palamisme, et attend leurs appels qui lui permettront de faire à leur tête une guerre de partisan toute à sa gloire. S'il boude encore la mêlée, il n'en prend pas moins position tout en restant chez lui : « Quand on détruit, écrit-il à un ami, les institutions de l'État et quand on est dans l'impossibilité de prêter une aide efficace, on prend son bouclier et sa lance et l'on s'assied devant sa porte. » *Correspondance*, éd. Guilland, p. 233. La régente Anne de Savoie l'arrache à cette feinte neutralité. Pour flatter son orgueil, elle l'établit arbitre entre les deux chefs de parti, Palamas et Akindynos (Barlaam était reparti pour l'Occident). Les préférences de la princesse vont, pour des raisons politiques, au *leader* hésychaste. Aussi le verdict du philosophe, promu théologien, déçoit-il l'impératrice qui, dépitée, lui enjoint de mettre par écrit les raisons de son attitude. Sur cette intimation, Grégoras s'enflamme et compose les *Premiers Antirrhétiques*. Akindynos célèbre en vers iambiques cet allié qui, se range à ses côtés. Les félicitations d'un nombreux parti, la joie bruyante de ses amis décident alors Grégoras à rester dans la mêlée où le caprice de la souveraine l'a jeté. Mais il débute mal. L'usurpateur Cantacuzène, persuadé que le patriarche en titre, Jean Calécas, ne supporterait pas de le voir empereur, gagne par des promesses un parti d'évêques palamites, leur promettant, s'ils lui facilitaient l'accès du trône, tout son appui pour la défense de leur cause et la diffusion de leurs doctrines (ceci et ce qui suit d'après un important acte sydonal inédit). Les prélats pressentis esquissent alors une habile manœuvre, dont Anne de Savoie fut la victime un peu naïve. On lui représente que le seul moyen de triompher de Cantacuzène, est de s'engager à fond pour Palamas en déposant le patriarche qui l'avait condamné.

Le jeu réussit à souhait. Un grand concile se réunit au palais des Blachernes, dont l'indication et la préparation font déjà la meilleure des propagandes aux idées nouvelles. Mais « au moment même, dit notre document, où le synode se tient au palais et prononce contre le patriarche une injuste sentence, dans la même nuit, à la même heure, Cantacuzène, occupe les remparts de la ville, grâce à la complicité des hésychastes. » Les engagements pris par le nouveau souverain sont alors tenus; le moine Isidore monte sur le trône œcuménique et Palamas lui-même se voit promu à la métropole de Thessalonique. Toutefois, en tenant parole, l'usurpateur agit avec une certaine répugnance que Grégoras, tablant sur leur ancienne amitié, essaie d'exploiter. Mais la volonté impériale qui avait besoin pour régner de ceux qui lui avaient livré la capitale, se raidit devant ses remontrances et, par un jeu contraire, cherche à gagner à ses vues son interlocuteur. Celui-ci abandonne la partie et se tourne vers la basilissa qui est bientôt confirmée dans l'orthodoxie. A l'intestigation de la princesse, une conférence contradictoire se tient alors où Palamas, appelé à défendre ses doctrines, est confondu par l'érudition et la dialectique de Grégoras. L'emreur offre, sur ces entrefaites, au vainqueur la dignité patriarcale, pensant le convertir par les honneurs à la religion du jour. Mais le polémiste refuse avec dédain et décide de retourner à la solitude et à ses livres. Les événements préviennent cette résolution. Son amour-propre, insensible à l'appât des dignités, cède, au premier moment, aux sollicitations du parti orthodoxe, qui désemparé, se cherche un chef. Il va même tout de suite aux extrêmes, et se fait moine pour se lier au service de la religion et agir plus efficacemment sur la foule.

Mais, tandis que la détermination de Grégoras remplit de joie les antipalamites, l'empereur prend une disposition non moins radicale et s'apprête à faire canoniser par un synode les doctrines hésychastes. Grégoras, que rien n'intimide, fait face à l'orage et, le 27 mai 1351, aux acclamations du peuple, confond les novateurs réunis pour le juger, lui et les siens. A la dernière session, tenue le 9 juin suivant, il réussit à convaincre d'hérésie Palamas qui, hésitant, n'arrive pas à se défendre. Ce succès trop éclatant perd sa cause et décide Cantacuzène à un geste décisif; le basileus dépose, en effet, solennellement, sur l'autel de Sainte-Sophie le *tomos* qui canonise l'hérésie de Palamas et anathématise ses adversaires. Suivent les représailles corporelles, habituelles en ces circonstances. Grégoras bénéficie toutefois d'un traitement de faveur : tandis que des émissaires mènent en exil ou jettent en prison les prélats récalcitrants, il se voit consigné simplement dans sa cellule. Mais le silence eût trop pesé à cette âme ardente; gardé à vue et privé d'auditoire, le reclus écrit des libelles, réfute longuement ses adversaires et lance des appels subversifs. La faveur de Cantacuzène couvre cette campagne au grand scandale des thaborites; mais cette protection, si insolite, cesse le jour où l'écrivain conjure les Églises de Trébizonde et de Chypre de se séparer de l'Église-mère de Constantinople, tombée dans l'hérésie. La raison d'État, intéressée à ce que

ces terres dissidentes restent dans la mouvance spirituelle de Byzance, couvre les appels de l'amitié, et Grégoras est alors soumis au régime des criminels politiques. Tout lui est interdit, même la société de ses livres; le prince pense de la sorte venir facilement à bout de cette nature aggressive qui, lui semble-t-il, fait de la polémique par nervosité. Les sollicitations flatteuses et les odieuses intimidations dont il est l'objet irritent sa résistance et la fortifient. La surveillance devient de jour en jour plus tracassière et un nouveau patriarche, pour son coup de début, fait à nouveau excommunier le moine prisonnier.

Mais, quoi qu'on fasse, celui-ci est, en dépit d'une police soupçonneuse, renseigné sur tout; il sait ainsi que les Églises de l'obédience byzantine ont rompu avec les doctrines officielles et que ses écrits, voire ses vies de saints dont la vogue fut si grande, viennent d'être mis à l'index. Par représailles, sachant d'ailleurs qu'au loin, à Antioche, comme à Jérusalem, on a les yeux sur lui, il rédige à la hâte et avec des moyens de fortune, d'août à octobre 1352, le récit des derniers événements qui, copié à de nombreux exemplaires par des amis, est bientôt dans toutes les mains. Dans le camp adverse, c'est alors une clameur homicide; l'apparition successive des *Réfutations* dirigées contre le synode palamite d'août 1351, et des *Seconds Antirrhétiques* confirme la volonté d'en finir avec l'adversaire en lui ôtant la vie. C'eût été fait sans l'opposition de l'empereur que troublent les prédications de Grégoras. Car ce rude lutteur a un tempérament de devin. Sa réputation d'astronome est faite depuis longtemps; n'a-t il pas prédit plus d'un événement qui s'est réalisé à la lettre. Or, il déclare lire dans le ciel la ruine prochaine du palamisme et du pouvoir qui soutient la secte. Coïncidence fâcheuse : depuis que le propos a été rapporté au Palais, rien ne va au gré de l'empereur. La révolution gronde en province et la capitale nourrit une sourde agitation. Sacrifier l'homme qui semble posséder les secrets du ciel ne serait-ce pas précipiter de facheux augures ? D'autre part, Grégoras est informé que le monarque déchu, Jean V prépare sa revanche; aussi rejette-t-il toutes les nouvelles avances de l'empereur, persuadé que les Cantacuzènes, trop liés avec le palamisme, ne rompront jamais parfaitement avec lui. Les espoirs du détenu se réalisent bientôt; en décembre 1354, les Paléologues reconquièrent leur trône; tous les prélats hésychastes, du patriarche au simple évêque, sont déposés, toutefois sans la violence habituelle. Grégoras qui taxe de faiblesse imprudente cette clémence, apparaît aussitôt à la cour et plaide en toute liberté la cause de l'orthodoxie. Il pousse à la manière forte.

Mais le parti adverse est resté trop longtemps au pouvoir pour qu'une mesure radicale soit possible. Jean V penche d'ailleurs vers une conciliation, et croit y travailler en admettant à la cour avec les mêmes honneurs les deux chefs opposés, Palamas et Grégoras. Une conférence contradictoire, voulue de ce dernier, n'a pas lieu, la basilissa Hélène croyant prudent pour l'honneur de son père, Cantacuzène, d'éviter au chef hésychaste une défaite qu'elle croit certaine. Les deux antagonistes s'affrontent cependant bientôt devant le légat d'Innocent VI, Paul, archevêque de Smyrne. La victoire reste indécise. Le résultat le plus clair est de donner un nouvel essor à la polémique théologique sur la lumière thaborique, et la distinction de l'essence et de l'énergie en Dieu. De nombreux adversaires, Cantacuzène à qui le cloître fait des loisirs, Palamas, Nicolas Cabisilas, Jean Calothétos, Phacrasès et bien d'autres s'acharnent sur la personne et les écrits du vieux lutteur. Mais la réputation de Grégoras est trop solidement assise, sa verve et son éloquence trop bien venues du peuple pour que cette campagne de diffamation puissent amoindrir son prestige. Aussi, dès cette époque, rien ne brise plus la trame de cette existence agitée; le vieux chef reste chez lui, achève son Histoire et répond sans surseoir aux incessantes attaques qui lui parviennent de partout. Du moins, il est libre de ses actes et goûte sur le tard le plaisir de la lutte à armes égales, car si les pouvoirs publics n'aident en rien son effort en faveur de l'orthodoxie, si même à certains moments ils semblent de connivence avec ses ennemis, rien ne l'empêche de rendre au grand jour les coups reçus. Les hésychastes, n'osant toucher à sa personne après avoir fait serment de le tuer, s'acharnent sur ses écrits, en falsifient plusieurs et en détruisent le grand nombre.

Cette déloyauté porte le coup plus sensible à l'amour-propre de l'écrivain, qui doit passer ses derniers jours à établir l'authenticité des ses propres œuvres. Il meurt sur la brèche, vraisemblablement au début de 1360; son cadavre est, ainsi qu'on le lui avait prédit, jeté à la voirie. Sa mémoire est exécrée de ceux qui ont osé profaner ses restes! mais ses admirateurs, continuant son œuvre, célèbrent son exemple. L'un d'eux, Jean Cyparissiotès, peint assez bien le personnage, quoique avec une certaine pointe d'exagération, de la manière suivante : *Un philosophe comme il n'y en eut pas de plus étonnant, un ascète dont aucun autre n'égalait le zèle, un lutteur qui dans les combats pour l'orthodoxie, sous des outrages de pirates, malgré les insultes, dans les prisons, montre une constance incomparable, Nicéphore Grégoras, dont tes deux noms prédestinés, indiquaient que son esprit toujours en éveil et prêt à la lutte remporterait la victoire sur les ennemis de la foi. Palamitarum trangressionum liber*, c. x : *P. G.*, t. CLII, col. 733 D, 736 A.

Il ne paraît pas superflu de rechercher la raison d'une constance inébranlable dans la défense de l'orthodoxie. M. L. Bréhier (*Journal des Savants*, janvier 1928, p. 39) en a donné une explication ingénieuse, mais qui paraît bien avoir l'inconvénient de tous les systèmes. D'après cet auteur, à travers toute l'histoire byzantine, l'humanisme des rhéteurs se serait constamment opposé aux rêveries des moines réfractaires au culte des lettres. Grégoras, pur intellectuel, aurait ainsi combattu les hésychastes, par haine du mysticisme envahisseur. Quoi qu'il en soit de la valeur générale de la thèse, il est difficile de l'appliquer au moine de Chora. Un chapitre manque, en effet, au beau libre de M. Guilland : *Grégoras ascète et mystique*, où il eût pu facilement être prouvé qu'en cette âme ardente, ouverte à toutes les séductions de la pensée et à toutes les formes du sentiment religieux, la culture classique n'a nullement gêné les mouvements affectifs de l'âme vers l'au-delà. C'est à sa première éducation reçue d'un oncle pieux et plongé en Dieu, qu'à notre avis Grégoras dut le culte fervent et inconditionné de l'orthodoxie. Ses convictions religieuses sont partie intégrante de son patrimoine intellectuel, et font corps avec sa personnalité. Par orgueil national, il s'en est prévalu contre l'étranger; aux prises avec ses coreligionnaires, il leur est resté fidèle par atavisme et par reconnaissance; mais, plus qu'aucun autre facteur psychologique, un immense amour-propre, qui affleure partout à travers son œuvre, même dans de simples billets d'amitié, l'a contraint toute sa vie à n'avoir qu'une seule attitude. De beaux esprits qui furent un temps ses compagnons de lutte ont, sous ses yeux, passé à l'ennemi; avec dédain il a souri de leur faiblesse. Une capitulation même partielle eût trop coûté à sa vanité, car ce professeur qui avait enseigné avec éclat n'aimait pas qu'on lui fît la leçon : *Je suis resté inébranlable*, a-t-il

écrit avec fierté, *pour sauvegarder mes idées et mon âme. Hist. Byz.*, l. XV, c. VII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 772. Ainsi plus qu'aucune préoccupation d'académie, l'appel simultané de la piété et d'un orgueil tyrannique triomphèrent, au premier moment, de ses répugnances pour les subtilités doctrinales, et firent dans la suite de ce beau diseur l'adversaire redoutable du palamisme et l'un des théologiens les plus féconds, sinon le plus original, du XIVe siècle.

II. ŒUVRES. — Grégoras, vraie encyclopédie vivante, a écrit sur tout. Il serait hors de propos de relever ici les ouvrages de simple rhétorique ou de pure science, ainsi que les nombreux exercices de grammaire laissés par le professeur. Nous citons seulement ceux de ses écrits qui intéressent à un degré ou l'autre l'évolution de la pensée religieuse, en premier lieu les traités théologiques, puis à la suite, les compositions hagiographiques, philosophiques et poétiques. Il faut y ajouter l'*Histoire byzantine* et la *Correspondance*, précieux documents où apparaît à découvert l'âme inquiète de cette époque troublée.

1° *Écrits théologiques.* — 1. *Six discours dogmatiques* insérés par l'auteur dans son *Histoire byzantine*, dont ils forment les livres XXX-XXXV, *P. G.*, t. CXLIX, col. 233-442. Cette œuvre de polémique, dirigée contrel Palamas, traite uniquement de l'énergie divine et de la lumière thaborique. Il y a, d'autre part, disséminées dans cette même *Histoire*, de nombreuses parties doctrinales ayant le même objet, ainsi du l. XVIII, c. III, au l. XXI, c. II, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1140-1285 B. Plusieurs de ces λόγοι, en particulier le récit laissé par Grégoras de la discussion qu'il eut en 1355 avec Palamas en présence de Jean V Paléologue, existent également à part dans les manuscrits.

2. *Premiers antirrhétiques*, composés à la fin de 1346. D'après une souscription du *Vaticanus græcus 1095*, fol. 9 r°, ceux-ci seraient au nombre de dix. Mais nulle part, on ne trouve une suite si nombreuse de discours. La tradition manuscrite n'en connaît que trois : les sept autres se sont donc perdus.

3. *Seconds antirrhétiques*, inédits, conservés au nombre de dix dans le *Laurent. gr. LVI, c, 14.* Il est à noter toutefois que le *Scorialensis gr. VI e 22* n'en mentionne que huit. C'est contre cet ouvrage de Grégoras que sont dirigés les douze *antirrhétiques* du patriarche Philothée.

A la suite de Lambecius, trompé par une note marginale de *Vindobon. theol. gr. 174*, tous les bibliographes anciens et modernes ont attribué à Grégoras un certain nombre de traités théologiques ou exégétiques. M. Treu, dans une brillante monographie (*Matthaios Metropolit von Ephesos*, Potsdam, 1901) les a restitués à qui de droit. Il faut donc corriger à l'aide de ce travail tous les catalogues parus des œuvres de Grégoras, depuis celui qu'a compilé Boivin et qu'a reproduit Migne, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 43-58, jusqu'à celui que donne Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit.*, 2e éd., p. 195, 201, 295, 297, 480-482. En outre, il faut signaler deux ouvrages théologiques dont l'attribution à Grégoras ne présente aucune garantie. Le premier est intitulé : *Quem initio Deus hominem creaverit, mortalem an immortalem ?* Ce traité, qui forme la pièce liminaire du ms. de Vienne, a été mis sous le nom de notre auteur par un lecteur récent. D'ailleurs, tout le morceau, qui date sûrement d'avant 1324, ne répond en rien ni aux préoccupations de Grégoras à cette époque, ni surtout à son style. Il y a donc tout lieu de croire que cet opuscule, comme tous ceux du même ms., appartient au même Matthieu d'Éphèse. Le second est une profession de foi hésychaste, éditée par Papamichaïl, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XI, 1913, p. 70-71 et conservée en entier, semble-t-il, dans un ms. de 1363, l'*Athon. 3728* Nous n'hésitons pas à voir dans ce factum un faux lancé par les adversaires de Grégoras, pour le discréditer ou affaiblir la résistance de ses amis. On sait quel usage les hésychastes firent de cette méthode de polémique. Cf. R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926, p. 50-52; d'autre part, à suppoposer, contre toute vraisemblance, que Grégoras se soit au dernier moment, comme l'insinue cette pièce, converti au palamisme, l'empereur n'aurait jamais permis qu'on jetât son cadavre à la rue.

A cette catégorie d'écrits se rattachent un groupe d'homélies laissées par Grégoras. Nous avons relevé : *a)* Un sermon sur la Nativité et la Présentation de la sainte Vierge au temple. C'est le seul qui soit édité. Cf. *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. XI, 1906, p. 280-295. Particularité peu remarquée : cette homélie, prononcée à Chora, devant un auditoire de moines, constitue une brillante illustration des mosaïques correspondant aux sujets traités, aujourd'hui encore si miraculeusement conservées. — *b)* Un sermon sur l'Annonciation, Inc. : Ἐμοὶ δὲ τῶν ζωγραφῶν πολλάκις, inédit dans le *Vindob. hist. gr. 104*, fol. 11 sq. — *c)* Un sermon sur a Nativité, conservé dans le codex *Hamilton 453*, fol. 1r°-8r°. Inc. : ... γένος. καὶ ὥσπερ εἴ τις. Le discours, comme on le voit, est mutilé du début. — *d) Discours d'actions de grâces à la Vierge*, Inc. : Ἐμοὶ δὲ τοὺς ἀπὸ γλώττης que l'on trouvera dans le *Mosquensis 441*, fol. 334 sq.

2° *Écrits hagiographiques.* — 1. *Vie du patriarche de Constantinople Antoine Cauléas* (883-893). Inédite dans *Angel. gr. 82*, fol. 31v°-43r°. La vie latine, insérée dans les *Acta sanctorum*, février t. II, p. 623-629, et reproduite dans *P. G.*, t. CVI, col. 177-182, ainsi que le début de l'original grec, publié par Norden dans *Die antike Prosa*, t. I, p. 371-373, ne doivent pas être confondus avec cet opuscule, car ils ne sont pas de Grégoras, contrairement à ce qu'affirme R. Guilland, *op. cit.*, p. XXV et 174. L'éloge funèbre, auquel ils se rapportent, est connu depuis longtemps. Voir le texte intégral dans A. Papadopoulos-Kérameus, *Monumenta græca et latina ad historiam Photii patriarchæ pertinentia*, t. I, 1899, p. 1-25. L'auteur de cet opuscule, Nicéphore philosophe et rhéteur, est bien distinct de Grégoras. — 2. *Vie de Michel le Syncelle*, éditée par Th. N. Schmidt à la suite de son étude sur le monastère de Chora, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. XI, 1906, p. 260-279. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 175-177. — 3. *Vie de sainte Théophano*, femme de Léon VI le Sage, éditée par Ed. Kurtz, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences*, t. III *b*, 1898, p. 25-45. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 177-179. — 4. *Vie de sainte Basilissa*, martyre de Nicomédie, éditée par Steph. Bezdeki, d'après le seul *Vatic. græc. 1086*, dans les *Publications de l'Institut d'histoire générale de l'université de Cluj*, t. I, 1927, p. 75-85. Pour les autres manuscrits, cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. XXXII. — 5. *Vie de Jean d'Héraclée du Pont*, oncle et précepteur de Grégoras. Inédite. Pour les manuscrits : voir R. Guilland, *op. cit.*, p. XXXIII; cette vie, où l'auteur expose longuement les idées ascétiques et mystiques de son parent et maître, paraîtra incessamment dans la nouvelle *Bibliothèque byzantine et néo-grecque* des augustins de l'Assomption de Kadiköy. — 6. *La passion de saint Codrat*, éditée dans les *Acta sanctorum*, mars, 3e éd., t. II, p. 895-898 et reproduite dans *P. G.*, t. CXLIX, col. 503-520. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 183, 184. — 7. *Panégyrique de saint Mercure.* Inc. : Καὶ κυβερνήτης δὲ. Inédit. Indication des mss. dans R. Guilland, *op. cit.*, p. XXXIII et 185-187. Comparer cet éloge avec ce que l'on sait par ailleurs de ce

saint personnage. Voir à ce sujet, H. Delahaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 91 sq., 234 sq. — 8. *Vie de saint Démétrius*, inédit, dans l'*Angetic. gr. 82*, fol. 43r°-51r°. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 187-189. — 9. *Éloge des saint Constantin et Hélène*, publié en grande partie. Cf. *Bibliotheca hagiographica græca*, p. 54. Pour les mss. voir R. Guilland, p. XXXII et 189-192. — 19. *Éloge des trois martyrs Démétrius, Georges et Théodore le Stratélate*, conservé dans l'unique *Leicest. 91*, fol. 512-517.

A cette catégorie se rattache un groupe de quatre oraisons funèbres, genre d'écrits où l'histoire a infiniment moins de part que l'éloge inconditionné du défunt. Toutes ont été insérées par l'auteur dans son *Histoire;* on trouve à la suite. — 1. *Éloge funèbre d'Andronic II*, texte dans l'*Histoire*, l. X, c. I, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 661A-668C. Des fragments de cet éloge se retrouvent en de nombreux mss.; il en existe même une adaptation en dialecte ionien. — 2. *Éloge funèbre du grand logothète Théodore le Métochite, ibid.*, l. X, c. II, *loc. cit.*, col. 672 C-677D. — 3. *Éloge funèbre d'Andronic III, ibid.*, l. XI, c. III, *loc. cit.*, col. 768-772C. — 4. *Éloge funèbre de Xéné*, mère d'Andronic III, *ibid.*, l. X, c. VI, *loc. cit.*, col. 689 E-696.

3° *Écrits philosophiques.* — Ceux-ci ne sont pas aussi nombreux que le laisserait supposer l'épithète de *philosophe*, décernée à leur auteur par l'admiration de ses contemporains. — 1. *Commentaire des songes de Synésios*, conservé au moins en 21 mss. Édité en 1632 par Petau, reproduit dans *P. G.*, t. CXLIX, col 521-642. Grégoras relève surtout les théories de Synésios sur l'âme et définit, d'après cet auteur, le rôle de l'imagination, considérée comme faculté prophétique. Incrédule et sceptique en ce qui touche aux oracles, indécis devant les songes, le commentateur a un faible pour les éclipses et les comètes, et il admet volontiers que les phénomènes astronomiques révèlent sûrement l'avenir à qui sait les observer. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 209-216. — 2. *Florentios ou de la Science*, récit, sous forme de dialogue, d'une discussion publique avec le scolastique Barlaam, cf. supra, col. 456. Édité par A. Jahn, *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik, Supplementband*, t. x, 1884, p. 485-536. Nous avons là un des épisodes les plus intéressants de la lutte entre platoniciens et aristotéliciens qui, au siècle suivant, sera l'un des facteurs de la Renaissance. Grégoras plaide pour Platon contre le Stagyrite. Ce document est surtout précieux pour la connaissance de l'histoire ittéraire de l'époque où il fut écrit; cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 165-169. — 3. *Philomathès*, autre dialogue, qui porte, dans le ms. de Paris, un sous-titre suggestif ἢ περὶ τῶν ὑβριστῶν : *ou des hâbleurs*. Édité d'après deux mss. par Steph. Bezdeki dans l'*Ephemeris Dacoromana*, t. II, 1924, p. 356-364. Pour les autres mss, voir R. Guilland., *op. cit.*, p. XXXII. Il y a là, malgré certains défauts de jeunesse, une piquante et curieuse satire des sophistes, gens qui s'instruisent à la hâte, se moquent des vrais maîtres et font de la science dans un but utilitaire. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 163-164. — 4. *Antilogia* ou *Réfutation;* c'est sous la même forme dialoguée, une seconde critique des sophistes. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. XXXII et 163-165. — 5. *A la basilissa Hélène Paléologina solutions de questions théologiques.* Inédit, conservé dans le *Napolit. Miscel. XXI.* Voir un échantillon dans Bezdeki., *op. cit.*, p. 354, sous le numéro LXXX. Les huit questions dont se compose cet opuscule, sont, quant à leur objet, assez disparates; elles traitent des marques d'intelligence chez certains animaux, de la sensation, de l'âme, de la notion de relation, de questions de physique, etc. En voir la description dans R. Guilland, *op. cit.*, p. 218-223. — 6. *Sur l'univers.* Essai de cosmogonie, traite seulement de l'unité du monde et, à ce propos, des fondements de la recherche scientifique. Inédit. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. XXXIII (manuscrits) et p. 204-208 (description).

4° *Histoire byzantine.* — C'est l'œuvre capitale de notre écrivain, racontant en 37 livres les événements politiques et religieux, survenus depuis la quatrième croisade (1204) jusqu'à la mort de l'auteur (1359). Cette chronique parut en entier d'abord en traduction latine, à Paris en 1567 et à Francfort en 1578. Les onze premiers livres du texte grec avaient été déjà édités en 1562 à Bâle; Boivin en fit imprimer 24, en 1702, que reproduisit la Byzantine de Venise (1729). Le *Corpus* de Bonn en donna d'abord 23 livres (1829-1830) et ajouta les 14 derniers (24-37) en 1855. Le tout a été reproduit par Migne, *P. G.*, t. CXLVIII et CXLIX, col. 1-502. Toute la partie de cette histoire consacrée au XIII[e] siècle et aux débuts du siècle suivant (1204-1308) tient dans les six premiers livres, et n'est qu'un résumé partial et fréquemment inexact de ce que nous apprennent d'autre part les ouvrages similaires de Georges Acropolite et de Georges Pachymère. On y trouvera cependant des jugements suggestifs que l'auteur, orthodoxe décidé, porte en matière d'union des Églises et, à cette occasion, sur les privilèges de l'Église de Rome. Mais ces mémoires sont surtout à consulter par qui veut connaître la vie de l'Église grecque, à une époque des plus troublées (1320-1360), et se rendre compte comment une partie si notable de la chrétienté médiévale, ait pu officiellement adhérer à une erreur aussi grossière que le palamisme. Le théologien, d'autre part, y étudiera avec intérêt le cas de ces rhéteurs byzantins qui, sous la double emprise du sentiment chrétien et des idées païennes, expliquaient, par un curieux mélange de croyance en une Providence et de déterminisme religieux, la conduite du monde et la marche des événements. Cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. 228-269.

5° *Correspondance.* — L'enquête toute récente à laquelle s'est livré R. Guilland, nous a fait connaître 161 lettres de Grégoras; j'ai dit ailleurs (*Échos d'Orient*, t. XXVI, p. 351) pourquoi je ne croyais pas ce chiffre définitif, l'auteur mentionné n'ayant pas consulté tous les mss. entre, autres l'important *Vindob. theol. gr. 174.* Sur le nombre, sept pièces seulement sont, à ce jour, complètement inédites. Les recueils les plus accessibles sont ceux de Steph. Besdeki, dans *Ephemeris Dacoromana*, t. II, 1924, p. 239-377, où l'on trouvera le texte grec de quatre vingt-trois lettres et de R. Guilland, *Nicéphore Grégoras. Correspondance*, Paris, 1927, où sont éditées et traduites en français vingt et une lettres des plus importantes, toutes les autres sont résumées sous forme de regeste. Sur ce dernier recueil, voir les critiques de H. Grégoire dans *Byzantion*, t. III, 1926, p. 465-478, et de V. Laurent, dans les *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 350-361. La correspondance de Grégoras, comme, en général, toute correspondance byzantine, si décevante pour l'historien, est, au contraire, très instructive pour le mouvement des idées et l'étude psychologique de cette époque de renaissance artistique et littéraire. Plusieurs pièces nous renseignent sur les circonstances, où naquirent la plupart des ouvrages du polygraphe, et l'accueil enthousiaste que leur fit un cercle d'amis. Ainsi pour l'*Éloge d'Andronic II*, cf. R. Guilland, *Correspondance*, p. 19; sur les commentaires des *Songes* de Synésios, *ibid*, p. 249, etc.; plusieurs nous dépeignent la situation intellectuelle de Byzance au XIV[e] siècle; deux seulement, la 151[e] et la 159[e], laissent entrevoir la part prépondérante que l'écrivain prit à la querelle du palamisme.

Aux ouvrages de caractère purement ecclésiastique

se rapporte directement le *Comput pascal* dont les idées, émises devant l'empereur et l'élite de Constantinople, avaient été approuvées à l'unanimité. Il nous a été conservé au moins en sept mss.; cf. R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, p. XXXII. Ce traité, plus didactique, avait été précédé d'un *Mémoire*, où, sous forme de lettre, la même question avait été traitée. On peut lire le morceau dans l'*Histoire byzantine*, l. VIII, c. XIII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 549 sq. Citons, pour finir, deux ouvrages perdus de Grégoras : un traité *Contre les Latins* qu'Acindynos trouvait remarquable; cf. R. Guilland, *Correspondance*, p. 276, 277, et un *Éloge de sa patrie*, si tant est que celui-ci ne doive pas être identifié avec la lettre de même objet adressée à un compatriote, Maxime, higoumène de Chortaïto.

III. DOCTRINES. — Il est difficile de parler d'une théologie ou d'un système théologique propre à Grégoras. Son œuvre en cet ordre est essentiellement polémique. L'originalité, si originalité il y a, est du côté de Palamas. Contre ce novateur, Grégoras se pose en traditionnaliste, en orthodoxe. Il offre ce spectacle remarquable d'un Byzantin qui prend, dans une controverse allumée entre Latins et Grecs, le sentiment des premiers, tout en leur étant opposé dans le reste. Il eut beau protester que l'hostilité des Latins à Palamas n'était pas une raison d'absoudre celui-ci ou de le canoniser : il eut beau avoir pour lui le bon sens, l'éloquence et la tradition : la passion nationaliste l'emporta.

La doctrine palamite sera étudiée en son lieu (voir art. PALAMISME) il suffit d'en prendre le contre-pied pour connaître celle de Grégoras. Il combat le palamisme à grand renfort de citations patristiques et utilise aussi ses connaissances philosophiques. Son leitmotiv perpétuel est le dogme de la simplicité divine. En Dieu, aucune composition n'est possible. Palamas mettait en Dieu une distinction réelle entre la substance et les opérations, entre l'essence et les perfections divines, vie, sagesse, vérité, etc... entre ces perfections elles-mêmes, et c'était là le fondement de tout son système. Grégoras identifie tout cela en Dieu. Il reproche à Palamas, de renouveler par toutes ces entités distinctes les théories platoniciennes qui placent des idées-formes intermédiaires entre Dieu et le monde créé, de les dépasser même en y voyant autant de réalités incréées. *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1392. Palamas retombe ainsi dans le polythéisme. La doctrine de la simplicité divine est absolue chez Grégoras : et sur la question qui divisera plus tard suaréziens et thomistes, c'est du côté de ceux-ci qu'il se serait rangé: il enseigne, en effet, expressément l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence.

Vis-à-vis des Latins, Grégoras ne montre aucune sympathie. Il les combattit même. Il nous manque son traité disparu *Contra Latinos* pour pouvoir apprécier cette lutte. Dans son *Histoire*, on le voit leur reprocher l'« addition » (du *Filioque*), mais surtout leur revendication de la primauté : les Latins se prétendent les successeurs des apôtres : mais ils sont d'autant plus coupables qu'ils agissent d'une manière indigne d'eux. *P. G.*, t. CXLVIII, col. 708. Saint Pierre n'a pas recommandé à saint Clément d'établir des dogmes à sa fantaisie, mais de lier ce qui doit être lié, et de délier ce qui doit être délié. Eux, ils en ont fait à leur guise : ils ne craignent pas de passer par-dessus les normes établies autrefois, soit par les empereurs (noter ceci) soit par les docteurs de l'Église. Et Grégoras d'énoncer cette règle (selon lui) traditionnelle : que les questions dogmatiques ne peuvent être résolues sans la consultation de tous les patriarches.

Pour finir, relevons le précieux témoignage de Grégoras sur l'eucharistie, d'autant qu'il a passé inaperçu des auteurs de la *Perpétuité de la foi*. Grégoras reproche aux palamites de ne pas croire que le pain et le vin deviennent, par la consécration, en toute vérité le corps et le sang de Notre-Seigneur, et de ne voir dans les dons sanctifiés que la figure de ce corps et de ce sang. *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1425. Et il cite les témoignages patristiques les plus formels qui enseignent ce mystère, col. 1425-1431. Il raconte ailleurs que Palamas, un jour que par accident le saint calice s'était répandu, avait tranquillisé l'assistance en disant que, puisque le sang du Christ avait été foulé par les Juifs, il ne fallait pas s'étonner qu'une chose semblable arrivât par hasard à ce qui a été consacré par des hommes. Voyez, conclut Grégoras, il ne croit donc pas que le pain et le vin consacrés par le prêtre deviennent le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais il leur donne un rang inférieur. *P. G.*, t. CXLIX, col. 61. « J'ai toujours confessé, dit-il encore, que les saints mystères sont vraiment le corps et le sang de Dieu incarné, et non pas leur image ou le résultat d'une énergie sans substance. » *Ibid.*, col. 120.

I. SOURCES. — 1° *Polémiques*, comprenant les écrits dirigés contre Grégoras. — Au premier rang des adversaires de Grégoras se place Palamas; nous lui devons un exposé en quatre livres des *Mensonges et de l'impiété de Grégoras écrivain. Inc.* Μεταλαχεῖν ἀθλίως τὸν Γρηγορᾶν. L'auteur n'a pas signé son œuvre; d'où une certaine fluctuation dans l'intitulé des mss. dont plusieurs (v. g. le *Coisl. gr. 100*, fol. 232) le donnent encore comme anonyme, tandis que d'autres (v. g. les *Mosq. 232* et *252*) l'attribuent au moine hagiorite Constantin. C'est à tort qu'on a fait (cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1926, t. I, p. 438) des deux traités sur la lumière thaborique deux opuscules à part. Car ils sont dans les divers mss. partie intégrante de l'ouvrage dont nous avons relevé l'*incipit*. Seuls, quelques extraits du premier livre ont été édités par Ouspenskij dans la revue *Christianskoj Vostok*, n. 41, p. 737, d'après un ms. de la Grande Laure. On trouve aussi dans les mss. (v. g. *Laud gr. 87*, fol. 200; *Coisl. gr. 100*, fol. 287; *Mosq. 249*, fol. 185) un autre opuscule, intitulé *Lettre à X qui l'a interrogé au sujet d'un passage de saint Basile évoqué devant le synode et couvert d'opprobres par Grégoras*. Inc. : Δεῖ καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν.

Deux patriarches de Constantinople eurent à cœur de soutenir le père de l'hésychasme dans sa lutte personnelle contre le savant rhéteur : Philothée, l'auteur de 12 livres antirrhétiques composés sur la demande de l'empereur Jean Cantacuzène pour la défense du « tome » de 1351 (Inc. : Ὁ Γρηγορᾶς Νικηφόρος, édité d'abord dans le Τόμος Ἀγάπης de Dosithée et reproduit par *P. G.*, t. CLIV, col. 773-1186), et Calliste dont nous avons deux homélies, l'une *Contre Grégoras le blasphémateur de la lumière divine*, l'autre *Contre l'impie Grégoras* (inédites dans l'*Athon. 927*).

Nicolas Cabasilas, un ancien ami, composa, lui aussi, un pamphlet : *Contre les folies délirantes de Grégoras*. Inédit dans le *Paris. gr. 1213* et le *Coisl. gr. 315*.

Enfin, nous devons à un autre adversaire de moindre envergure, le protostrator Phacrasès, une relation abrégée de la dispute publique qu'eurent devant l'empereur et le synode assemblés, Grégoras et Palamas. Cette version officielle de la célèbre conférence s'oppose au récit que nous en a laissé Grégoras lui-même (cf. *supra*). Elle est conservée en de nombreux mss : *Paris. gr. Sup. 1178 ; Coisl. 100 ; Mosq. 238, 249, 252*. etc. Quant au traité que Joseph Calothétos aurait écrit contre Grégoras (cf. R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, p. 49) il fut en réalité dirigé contre Gabras. Voir les descriptions concordantes des deux mss. qui nous ont conservé les œuvres de l'auteur en question dans la *Byzant. Zeitschr.*, t. XVII, 1908, p. 88 et dans la revue Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IV, 1884, p. 222. Il faudrait, pour être complet, relever ici toutes les œuvres polémiques qui, dirigées, en premier lieu, contre Barlaam ou Akindynos, mettent constamment en cause Grégoras. On en trouve la nomenclature à l'article PALAMISME.

2° *Historiques*. — En premier lieu vient l'*Histoire* rédigée par l'empereur Jean Cantacuzène où sont relatés, du point de vue hésychaste et avec une partialité plus criante que chez Grégoras, les événements qui se déroulèrent de 1320 à

1362. Texte dans *P. G.* t. CLIII et CLIV, col. 1-170. Une autre source suspecte est l'*Éloge funèbre de Palamas* par le patriarche Nil. Texte dans *P. G.*, t. CLI, col. 655-678.

3° *Canoniques*, c'est-à-dire les *tomoi* émis par divers synodes antipalamites de 1347 à 1360, spécialement l'acte du synode d'août 1351, où la personne et les doctrines de Grégoras sont expressément anathématisées. Texte dans P. G. t. CLI, 717 A-763.

II. Travaux. — Pour l'ancienne littérature, se reporte à U. Chevalier, *Répertoire des Sources historiques du Moyen Age*, au mot *Grégoras*. Pour la littérature moderne, voir R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926, p. XXXVIII-XL. On ajoutera à cette liste les ouvrages suivants : S. A. Boutyras, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας, t. II, 1871, p. 241-242; Th. X. Stavros, Αἱ περὶ τῶν ἡσυχαστικῶν τῆς ιδ' ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες, Leipzig, 1905 ; G. Papamichaïl, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Alexandrie, 1911, surtout p. 115-124, où il y a bien des exagérations sur le compte de Grégoras ; du même, Ὁμολογία Γρηγορᾶ dans la revue Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XI, 1913, p. 66-75. L'auteur, fier de sa trouvaille, admet l'authenticité de ce faux; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, 1926, p. 474-475; O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris 1913.

Toutefois l'ouvrage fondamental est et sera longtemps encore le monument que R. Guilland vient d'élever avec tant de conscience à la mémoire d'une des figures, sinon des plus sympathiques, du moins les plus influentes de l'humanisme byzantin. Nous n'avons guère fait que résumer, en les développant ou en les rectifiant, les conclusions du savant français, d'autant plus que l'auteur, conscient de n'être pas théologien, a délibérément laissé l'étude de la partie doctrinale de l'œuvre de Grégoras au futur historien de la querelle hésychaste. On lira avec profit les comptes rendus suivants publiés à l'occasion du livre cité de Guilland : H. Grégoire, dans *Byzantion*, t. IV, 1927-1928, p. 704-708; L. Bréhier, dans le *Journal des Savants* de janvier 1928, p. 35-39, et V. Laurent, dans les *Échos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 123-126.

V. Laurent.

6. NICÉPHORE THEOTOKIS (1731-1800). — Il naquit à Corfou, en 1731, étudia d'abord au gymnase local sous le maître Baradias, puis à Bologne et à Padoue. De retour dans sa ville natale, il y enseigna les sciences, et embrassa l'état monastique. Ordonné diacre, puis prêtre, il unit les deux fonctions de professeur et de prédicateur. Vers 1765, il est à Constantinople, où il reçoit la fonction de hierokéryx de la Grande-Église. Il s'y lie d'amitié avec le prince Grégoire Alexandre Ghica, alors grand drogman près de la Sublime-Porte (1764-1767). Ce dernier ayant perdu sa mère, Théotokis fit de la défunte un éloge funèbre qui lui attira ce blâme public du patriarche Samuel : « l'Église veut des prédicateurs et non des flatteurs. » Il donna alors sa démission et suivit le prince à Jassy où il fut nommé directeur de l'école princière. A cette époque, on le trouve en Allemagne entre 1770 et 1774, où il surveille ses éditions. En 1771, il se voit offrir par la communauté grecque de Venise le poste de curé, auquel était jointe la dignité d'évêque de Philadelphie. Il refusa, espérant mieux sans doute. Invité par Eugène Bulgaris à venir prendre sa succession épiscopale, il apprend le russe, se rend à Saint-Pétersbourg, est ordonné dans cette ville, le 6 août 1779, archevêque de Slavianskij et Cherson (= Ecaterinoslav) avec résidence à Poltava. Il succède dans ce poste à Eugène Bulgaris qui abdique. Il est transféré ensuite à Astrakan le 28 novembre 1786. Il ramena durant son ministère pastoral un grand nombre de rascolniks à l'Église pravoslave officielle. Ayant un jour refusé de bénir une table chargée de viandes un jour d'abstinence, il s'attira la colère de Potemkine qui avait ordonné le festin; il donna sa démission, et se retira le 16 avril 1792 au monastère Daniilov à Moscou. Il en est nommé archimandrite le 19 janvier 1793. C'est dans cette retraite monastique qu'il publie ses meilleurs et ses plus célèbres ouvrages, les Κυριακοδρόμια. Il y meurt le 30 mai 1800.

L'activité litértaire de Nicéphore Théotokis, sans égaler celle de son compatriote Eugène Bulgaris, fut cependant considérable. Nous grouperons ses ouvrages d'après leur contenu : 1° *Parénétiqus.* — 1. Λόγοι εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστὴν μετὰ καί τινων πανηγυρικῶν, ἐπιφωνηματικῶν, καὶ ἐπιταφίων, Leipzig, 1766, in-4°, 346 pages. Réimprimé à Jérusalem en 1859. Ce recueil contient des sermons pour trois carêmes. Parmi les discours qui suivent, il y en a trois pour la prise d'habit d'une moniale. — 2. Κυριακοδρόμιον ἤτοι ἑρμηεὶρ καὶ μετ' αὐτὴν ὁμιλία εἰς τὸ κατὰ κυριακὴν ... ἀναγινωσκόμενον Εὐαγγέλιον, Moscou 1796, in-4°, 2 volumes à pagination continue 14 + 964 pages. Ce dominical consiste dans l'explication littérale de chaque évangile immédiatement suivie d'une homélie sur un sujet qui s'y rattache. Les divers sujets ne sont indiqués qu'à la table des matières au début du t. I. Traduction russe, 1809; traduction turque (caractères grecs), Constantinople, 1816. — 3. Un autre Κυριακοδρόμιον, semblablement composé, pour les ectures des Actes des Apôtres et des Épîtres de saint Paul. — 4. Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευί τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα Ἀσκητικά, Leipzig, 1770. Édition *princeps* des œuvres d'Isaac le Syrien, in-4°, XIV + κβ' + 584 p. Au début, discours sur le silence et le repos à la louange de saint Isaac.

2° *Controverse.* — 1. Contre les juifs : Πόνημα χρυσοῦν Σαμουὴλ Ῥαββὶ τοῦ ἰουδαίου ἐξέλεγχον τὴν τῶν Ἰουδαίων πλάνην, traduction faite sur le latin d'un ouvrage écrit en arabe. Meyer cite une édition latine de 1538, à Cologne. — 2. Contre les incrédules : Ἀπόδειξις τοῦ κύρους τῶν τῆς νέας καὶ παλαιᾶς Διαθήκης βιβλίων, καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας ὑπεράσπισις ἢ Ἀνασκευὴ τῆς τοῦ Βολτέρου βίβλου, τῆς καλουμένης Τελευταῖον διερμηνευθείσης Διαθήκης, Vienne, 1794, in-4°, λζ' + 653 + 85 p. C'est une traduction, enrichie de notes, de l'ouvrage contre Voltaire de Joseph-Guillaume Clémence (1717-1792), intitulé : *L'authenticité des livres tant du Nouveau que de l'Ancien Testament démontrée, spécialement contre l'auteur de la « Bible enfin expliquée » par les aumôniers du roi de Prusse* (1782). Le nom de Nicéphore Théotokis est absent de cette Ἀπόδειξις, mais lui-même nous apprend dans une lettre datée du 30 novembre 1795, qu'il est l'auteur de cette publication. Ἐκκλ. Ἀλήθεια, t. IX, p. 350. — 3. Contre les catholiques : Ἀπόκρισις Ὀρθοδόξου τινὸς πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν Κατολίκων (*sic*) δυναστείας. Καὶ περὶ τοῦ Τίνες οἱ Σχίσται καὶ οἱ Σχισματικοὶ καὶ οἱ Ἐσχισμένοι. Καὶ περὶ τῆς Βαρβαρικῆς λεγομένης Οὐνίας καὶ τῶν Οὐνίτων, καὶ περὶ τοῦ Πῶς δεῖ τοὺς Ὀρθοδόξους ἀπαντᾶν τῇ τῶν Κατολίκων τυραννίᾳ, Halle, 1775, in-8°, VIII + 142 pages. Autres éditions : Corfou, 1851, Athènes, 1853. L'ouvrage ne porte pas de nom d'auteur. Celui-ci n'est connu que par le titre d'une adaptation en vers parue en 1890 : Τοῦ σοφωτάτου... μητροπολίτου Καζανίου κυρίου Νικηφόρου Θεοτόκη τοῦ Κερκυραίου, ὀρθόδοξος ἀπόκρισις συγγραφεῖσα καὶ ἐκδοθεῖσα ἐν Χάλλῃ ἐν ἔτει 1775. διὰ στίχων ἐκδίδοται... La préface de l'Ἀπόκρισις, à moins d'artifice littéraire, est d'un auteur distinct. Le contenu de l'ouvrage est bien indiqué par le titre lui-même; on s'y plaint de la « violence » employée pour forcer les « chrétiens » à l'union, et l'on réédite les arguments traditionnels contre l'Église romaine : à souligner l'emploi fréquent du cas de Jean VIII dans la question du *Filioque* — D'après Zaviras appartient aussi à notre auteur l'écrit suivant : *Orientalis Ecclesiæ responsio ad admodum Reverendi Domini Athan. Demetrievichs 1776, junii 15 ad occidentalem Ecclesiam deficientis contra se datam declarationem,*

80 pages. Traité du Saint-Esprit, de la primauté du pape et du purgatoire.

3° *Autres écrits théologiques.* — Sous le titre Πονήματα ἱερὰ ἀνέκδοτα, Sakkelion a édité entre autres deux lettres de Théotokis, l'une sur l'intercession des saints, l'autre, adressée à Néophyte Kalokalybite, sur le texte de l'apôtre saint Paul : *In omnem terram exivit sonus eorum.* Néophyte objectait l'Amérique découverte si tard. Theotokis répond que le passé est ici employé comme une prophétie et désigne le futur (cf. *Pandora*, t. IV, p. 374). — D'autres lettres sur des sujets religieux ont été également éditées : Trois lettres sur l'interprétation de l'Apocalypse dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IX (1889), p. 348-350. Trois réponses, Λύσις ζητημάτων τριῶν, à Éleuthère Michel de (ἐκ) Larissa, *ibid.*, t. XXXI, p. 261-263; 268-272, publiées aussi par K. J. Dyobouniotès, Νέα Σιών, (1913), t. XIII, p. 431-435, 525-529, la première sur l'origine du feu sacré annuel du Samedi saint à Jérusalem, la deuxième sur l'eau sanctifiée : se corrompt-elle ou non? la troisième sur les espèces sacrées qui se corrompent : conservent-elles, ou non, la présence du Christ? Sur le premier point, Théotokis déclare qu'il tient de personnages dignes de foi, que le feu s'obtient en frappant un silex en haut du saint Tombeau, mais qu'on est obligé de garder vis-à-vis du peuple, qui croit à un miracle, un silence *économique.* Sur le second, il déclare n'avoir jamais ouï dire que l'eau sanctifiée se soit corrompue, et qu'il connaît même un cas où elle s'est conservée quarante ans sans mauvaise odeur (rappelons que l'eau bénite des Grecs ne contient point de sel). Sur le troisième, notre auteur soutient que la présence du Christ dans l'eucharistie persévère même après la corruption des espèces, par la raison qu'il faudrait autrement une nouvelle transsubstantiation. — Plusieurs lettres inédites, publiées par K.J. Dyobouniotès dans 'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. XIII (1913). — 'Ἀνέκδοτοι λόγοι καὶ ἐπίστολαι, publiés par le même dans Ἱερὸς Συνδεσμὸς, 1915, n. 249-253, 256. De ces documents, deux s'adressent aux rascolniks et sont évidemment une traduction du russe. — A propos des rascolniks, signalons d'après le Dictionnaire encyclopédique russe : un recueil contenant : « Lettre circulaire aux rascolniks de l'éparchie de Cherson », « Réponse à la requête des rascolniks », « Réponse aux questions des rascolniks irghizes » et « Dissertation sur le saint chrême », 1800 5e édit., 1834. — Le même Dictionnaire mentionne : Quatre discours pour une moniale (en russe), Moscou, 1809.

4° *Travaux scripturaires.* — Σεῖρα ou *Chaîne de cinquante et un commentateurs sur l'Octateuque et les Livres des Rois*, Leipzig, 1772 et 1773, 2 volumes in-folio, t. I, de λβ' pages, 1676 colonnes et 22 feuillets; t. II, de κ' pages, 960 col. et 12 feuillets. Cette chaîne, éditée par Nicéphore, provient de deux manuscrits du XIe et du XIIe siècle. Au début de chaque volume se trouvent des notices érudites sur les divers commentateurs. — *Commentaire de Théophylacte de Bulgarie sur les quatre évangélistes*, en grec vulgaire, Leipzig, 1761; autres édit., Venise, 1788, 1802. Cette traduction passe pour être l'œuvre de Théotokis (Vrétos, t. I, p. 82).

5° Signalons enfin pour mémoire et comme signe de l'activité intellectuelle de notre personnage ses *ouvrages scientifiques :* Éléments de physique, Leipzig, 1766, Éléments de mathématiques, 3 volumes, Moscou, 1798-1799, et enfin pour que notre énumération ne soit pas incomplète une adresse (Προσφώνημα) à l'impératrice Catherine, prononcée par Nicéphore au jour de son élévation à l'épiscopat, imprimée en russe, grec et français, Saint-Pétersbourg, 1779.

Zaviras signale plusieurs écrits inédits. Pour la correspondance inédite, voir K. J. Dyobouniotès, Νικηφόρος ὁ Θεοτόκης, dans Νέα Σιών, t. XIII (1913), p. 425-430, et aussi dans Ἱερὸς Συνδεσμός, 15 septembre 1913.

Ph. Meyer, dans *Protest. Realencyclopädie*; Phil. Strahl, *Das gelehrte Russland*, Leipzig, 1828 (d'après Meyer), non utilisé; G. I. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 490, 494; A. P. Vrétos, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, t. I, Athènes, 1854, p. 198-200; K. N. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογίας Athènes, 1868, p. 383-385; A. S. Stourza, 'Αναμνήσεις καὶ εἰκόνες. Εὐγένιος ὁ βούλγαρις καὶ Νικηφόρος Θεοτόκης, extrait traduit par K. I. Σούτσου, Athènes, 1858, 54 pages, en fait 46, les 8 dernières étant étrangères au sujet; Goudas, Βίοι παράλληλοι, t. II, Athènes, 1874, p. 41-72; A. K. Démétracopoulos, 'Ορθόδοξος 'Ελλάς, p. 195-196; Legrand-Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, deux volumes (voir à l'index onomastique); Legrand-Petit-Pernot, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, Paris, 1928, t. II (voir à l'index onomastique); D. Thercianos, 'Αδαμάντιος ὁ Κοράης, Trieste, 1889, t. I, p. 76-79; J. Rizos Neroulos, *Cours de littérature grecque moderne*, Genève, 1827; traduction grecque, 'Ιστορία τῶν γραμμάτων παρὰ τοῖς νεωτέροις Ἕλλησι, Athènes, 1870 (seule utilisée), p. 55-58.

L. S. Bronikes, Βιογραφικὰ σχεδάρια, 2 volumes, dans le tome II (1884) (non utilisé); Anonyme, Νικηφόρος Θεότοκης, dans *Pandora*, t. IV, p. 371-375; S. I. Boutyras, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας, t. IV (1881), p. 901-902; Λεξικὸν ἐγκυκλοπαιδικόν, Athènes, 1893, t. IV, p. 235-236; Constantinides, *Neohellenica*, Londres, 1892, p. 322-329; Beloudès, 'Η 'Ελλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ, 2e édit., revue par l'auteur, Venise, 1893, p. 101-102; *Orazione funebre di Monsignor Niceforo Teotochi arcivescovo di Chersona, e di Astracan*, Corfou, 1802, in-4°, 9 pages; K. J. Dyobouniotès, Νικηφόρος ὁ Θεοτόκης, dans Ἱερὸς Συνδεσμός, 1er avril 1910, p. 6-10; le même, Νικηφόρου Θεοτόκη ἀνέκδοται ἐπίστολαι, *ibid.*, 15 septembre 1913; le même, Νικηφόρος ὁ Θεοτόκης, dans Νέα Σιών, t. XIII (1913); *Dictionnaire encyclopédique*, russe, vol. XLI (1897), p. 85-86 : on y trouve signalées diverses biographies de N. Théotokis, une parue dans le *Moskvitianin* (1845), une autre plus détaillée, parue dans les *Trudy* (Travaux) de l'Académie ecclésiastique de Kiev (1864) avec une liste des écrits, et une troisième dans l'ouvrage de Platon Ljubarskij, *Hiérarchie de l'Église d'Astrakan.* Ces travaux russes m'ont été inaccessibles. Ajoutons enfin Pavel Stroev, *Liste des évêques et des supérieurs de monastère de l'Église russe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1877; N. D., *Hiérarchie de l'Église de toute la Russie* (en russe), Moscou, 1892.

V. GRUMEL.

NICERON **Jean-Pierre** (1685-1738), compilateur et polygraphe, naquit à Paris, le 11 mars 1685; il fit ses études à Paris au collège Mazarin et sa rhétorique au collège du Plessis. Un de ses oncles, qui était membre de la congrégation des clercs réguliers de Saint-Paul ou barnabites, l'attira dans cette congrégation : il fut reçu le 14 août 1702, au noviciat, établi au prieuré de Saint-Éloi à Paris, et il y prit l'habit religieux, le 18 janvier 1703; il prononça ses vœux le 20 janvier 1704. Après sa profession, il alla faire sa philosophie et sa théologie à Montargis. Après avoir achevé ses études, il enseigna les humanités et la rhétorique à Loches en Touraine. Il reçut la prêtrise à Poitiers, le 2 juin 1708, et il revint à Montargis, où il enseigna la rhétorique, puis la philosophie. En 1716, il fut rappelé à Paris où il se mit à apprendre les langues et conçut le projet de publier une grande histoire littéraire, puis une Bibliothèque française pour tous les auteurs qui ont écrit en français. Il ne put réaliser ce second projet, car la mort le surprit, à l'âge de 53 ans, le 8 juillet 1738.

Niceron a composé un grand nombre d'écrits remplis d'érudition ; on ne trouvera énumérés ici que ceux qui intéressent la théologie et l'histoire religieuse.

Le plus important de tous a pour titre : *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres, avec le catalogue raisonné de leurs ouvrages.* Le premier volume parut en 1727, et les

autres suivirent avec une régularité et une rapidité surprenantes, en sorte que le XXXIXe volume était sous presse, lorsque Niceron mourut en 1738. Les trois volumes suivants étaient presque achevés et le XLe parut en 1739. Le P. Oudin, jésuite, l'abbé Goujet et Jean-Baptiste Michault qui firent paraître le XLe volume, en ajoutèrent trois nouveaux, dont le dernier parut en 1745. Ce travail immense a été fort diversement apprécié. L'abbé Papillon, dans une lettre à l'abbé Leclerc, le critique très vivement et regarde Niceron comme un « plagiaire qui ne se met guère en peine de nous ennuyer par des Vies que nous trouvons tous les jours sous notre main. » Le président Bouhier et Laurent Josse Le Clerc critiquent également la méthode de Niceron. Cf. *Vie, écrits et correspondance de L. Josse Le Clerc*, par L. Bertrand, in-8°, Bordeaux, 1878, p. 181-185.

On reproche à cet ouvrage son manque de méthode, car les auteurs sont étudiés sans ordre et au hasard; on reproche à Niceron d'avoir fait figurer des écrivains qui ne sont point « illustres » et d'avoir très mal proportionné l'étendue des notices à la valeur des personnages : ainsi les notices de Bossuet et de Fénelon n'occupent que quelques pages, tandis que des théologiens obscurs ont de longues notices. Ces critiques furent faites à Niceron lui-même, et Laurent Josse Le Clerc lui offrit, en 1730, de l'aider dans ses recherches. Pour corriger, en partie, ces défauts, Niceron fit, au Xe volume, de nombreuses additions et corrections, et, à partir du XXXIe, il ajouta une table générale de tous les articles contenus dans les volumes précédents. Malgré tout, cette compilation est très utile, et l'abbé Goujet, qui a ajouté, à la fin du t. XL, une notice sur Niceron lui rend pleine justice, en écrivant : « Cet ouvrage a été bien reçu chez toutes les nations, parce que chacun y a trouvé les vies de ceux qui lui ont fait honneur, par leurs lumières et leurs travaux et que l'impartialité et le discernement en caractérisent chaque article. » L'abbé Rives avait conçu le projet de faire réimprimer les ouvrages de Niceron, avec des notes personnelles, mais ce projet n'a pas été réalisé. Les 24 premiers volumes ont été traduits en allemand, au XVIIIe siècle : les 15 premiers par Sigismond Jacques Baumgarten, in-8°, Halle, 1749-1757; les tome XVI à XXII ont été traduits par Frédéric Eberhard Rambach, *ibid.*, 1758-1761, enfin les tomes XXIII et XXIV ont été traduits par Théodore de Jani, *ibid.*, 1771-1777.

Barbier attribue à Niceron le premier volume de la *Bibliothèque amusante et instructive*, continuée par Duport-Dutertre. Enfin, d'après Goujet, Niceron a laissé en manuscrit : une *table de tous les journaux* en plusieurs volumes in-4°, pour son usage personnel, des *Mélanges littéraires* en 2 gros vol., in-4°, une *Bibliothèque volante*, in-4°, la *Bibliothèque française* dont il avait achevé les lettres, A, B, C, enfin plusieurs *Tables littéraires* et quelques sermons.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXX, p. 430-431; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII, col. 937-938; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, col. 1011-1012; abbé Goujet, dans *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XL, p. 379-396, donne une notice détaillée sur Niceron, publiée à part et imprimée avec quelques additions dans Chaufepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 68-69; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique critique et bibliographique*, édit. de 1822, t. XX, p. 294-295; *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 262-263.

J. CARREYRE.

1. NICÉTAS ACOMINATOS. Voir ACOMINATOS, t. I, col. 316.

2. NICÉTAS DAVID, évêque de Dadybra en Paphlagonie, surnommé le Philosophe, le Rhéteur et le Paphlagonien, ce qui permet de se demander s'il ne partage pas l'un ou l'autre de ces vocables avec un homonyme. Grand panégyriste du IXe siècle, il est l'auteur d'une suite de discours sur les saints ou sur les fêtes dont vingt seulement ont été publiés. Pour les discours sur les apôtres, il s'est servi des Actes apocryphes; pour les martyrs, des Actes anciens et des légendes des saints qu'il a encore enjolivés de fleurs de rhétorique. Ce qu'on lui reproche le plus, c'est le manque complet de critique. Une œuvre historique a plus de valeur. C'est la vie de saint Ignace, patriarche de Constantinople, dans laquelle il se révèle un adversaire acharné de Photius. Il reste encore bien des discours inédits de Nicétas David. Divers manuscrits de la Bibliothèque nationale, *153*, *755*, *757*, *1180*, *Coisl. 207*, H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898, t. I, p. 18, 126, 127, 245-246; t. III, p. 179, en contiennent seize qui n'ont pas été publiés. Nicétas a laissé également un commentaire des poésies de saint Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 681-841; t. CV, col. 577-581.

L. Allatius, *De Nicetis* (A. Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI *b*, p. 3; *P. G.*, t. CV, col. 9-16); R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XII, p. 736-737; Déméτracopoulos, *Græcia orthodoxa*, 1872, p. 4; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1714, t. VI, p. 431-432; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2e édit., 1897, p. 167-168, 679; *P. G.*, t. CV, col. 9-582; t. XXXVIII, col. 681-841.

R. JANIN.

3. NICÉTAS D'HÉRACLÉE (fin du XIe siècle) a été longtemps désigné sous le nom de Nicétas de Serrès, mais c'est à tort. L'appellation ὁ τοῦ Σερρῶν accolée à son nom dans les suscriptions de beaucoup de manuscrits (les plus anciens) nous apprend qu'il avait une relation de fonction ou de parenté avec le métropolite de Serrès. Ici, c'est la parenté qu'il faut voir, d'après le témoignage d'un manuscrit slave du XIIIe siècle et d'un manuscrit grec du XVIIe siècle (Athènes, n° *1378*) qui le désignent expressément comme le neveu du métropolite de Serrès. Notre personnage fut le contemporain de Théophylacte de Bulgarie et de Nicétas Stéthatos avec qui il fut en correspondance. Il fut d'abord diacre, didascale et skeuophylax de la Grande-Église. C'est sans doute dans sa fonction de didascale qu'il composa ses ouvrages, du moins la plupart. On ne sait quand il monta sur le siège d'Héraclée (il s'agit d'Héraclée de Thrace), ni combien de temps il l'occupa. On ignore pareillement la date de sa mort.

En dehors des écrits didactiques profanes pour lesquels nous renvoyons à Krumbacher, *Gesch. der byz. Lit.*, p. 587-588, Nicétas a laissé un grand nombre d'ouvrages intéressant les sciences ecclésiastiques. Les plus importants sont : 1° les *Chaînes scripturaires :* *a*) *Chaîne des Psaumes*, inédite, sauf le prologue publié par Maï, *Nova Pat. bibl.*, t. III, p. 139-142, reproduit dans *P. G.*, t. LXIX, col. 699-714. *b*) *Chaîne sur Job*, publiée en grec avec traduction latine par Young, Londres, 1637, réimprimée (grec seulement) à Venise en 1792. L'attribution de cette Chaîne à notre Nicétas n'est point absolument sûre. Cf. R. Devreesse, *Chaînes exégétiques*, dans *Dict. de la Bible*, *Suppl.*, t. I, col. 1140-1141. *e*) *Chaîne sur saint Matthieu.* Nicétas d'Héraclée nous apprend lui-même qu'il a fait pour saint Matthieu et saint Jean et fera pour saint Marc le même travail que pour saint Luc, cf. Sickenberger, *Titus von Bostra*, p. 51, dans *Text. und Unters.*, IIe série, t. VI, fasc. 1. La Chaîne sur saint Matthieu a été publiée par Cordier, Toulouse, 1647 (est absente de Migne). *d*) *Chaîne sur saint Luc.* Une grande partie a été publiée par Maï, *ibid.*, t. IX, p. 626-720 (n'est pas dans Migne). *e*) *Chaîne sur saint Jean*, conservée dans plusieurs manuscrits,

Devreesse, *ibid.*, col. 1194, publiée en partie par Aubert, au beau milieu de commentaire des Psaumes de saint Cyrille d'Alexandrie, reproduction dans *P. G.*, t. LXIV, col. 9-104; cf. Devreesse, *ibid.*, col. 1202. Quant à la *Chaîne sur saint Marc*, promise par Nicétas, peut-être serait-elle à identifier avec la Chaîne anonyme publiée par Poussines à Rome, en 1672. *f) Chaîne sur les 14 épîtres de saint Paul*, contenue dans le *Laur. plut. LX, cod. 10*. Bandini, t. I, p. 404-405, suivi par Devreesse, *ibid.*, col. 1214, pense, à cause de certains indices de similitude, que l'ouvrage contenu dans ce manuscrit n'est qu'un exemplaire de la collection d'Œcumenius. Cependant, comme une partie, celle qui concerne la 1re épître aux Corinthiens en a été publiée par Lami, *Deliciæ eruditorum*, t. IV, il est facile de faire la comparaison. Celle-ci nous révèle que, si Œcumenius a été utilisé, les différences cependant sont telles que nous devons conclure à un nouvel ouvrage. — 2° *Scholia* sur les discours de saint Grégoire de Nazianze. Nicétas a commenté seize des ces discours. On trouvera le texte grec des commentaires sur les discours 1 et 11 de saint Grégoire dans *P. G.*, t. XXXVI, col. 943-984, d'après l'édition de Matthæi, Moscou, 1780, et la version latine des commentaires sur les discours 38-40, 44 et 45 dans *P. G.*, t. CXXVII, col. 1177-1480 (reproduction de Billius, édition des *Œuvres de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1611). Nicétas a fait aussi un commentaire des tétrastiques du même saint Grégoire, cf. Νέος Ἑλληνομνήμων, t. V (1908), p. 327, ouvrage inédit. — 3° Inédits pareillement les commentaires sur les canons liturgiques de saint Jean Damascène, cf. Νέος Ἑλλ., t. X (1913), p. 339. — 4° *Réponses canoniques à Constantin*. On en trouve six dans Leunclavius, reproduites dans *P. G.*, t. CXIX, col. 936-937 (recension abrégée et tardive). Pavlov a donné une édition dans le texte primitif de 13 réponses, précédées des questions ainsi qu'une recension faite par Blastarès de huit réponses (sauf les questions). Au texte grec, Pavlov a joint une ancienne version slave de 11 réponses de Nicétas, d'après un manuscrit du XIIIe siècle. Ce manuscrit nous apprend que le correspondant de Nicétas, Constantin, était évêque de Pamphile. Pamphile était de fait un suffragant d'Héraclée. Plusieurs de ces questions et réponses ont été aussi éditées avec quelques variantes par Sophrone de Léontopolis dans Ἐκκλ. Φάρος, t. VI (1910), p. 93-96.

Démétracopoulos, dans Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 9, attribue à notre Nicétas l'ouvrage contenu dans le *Laur. plut. LX, cod. 11*, sous ce titre : Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, τῶν Εὐαγγελίων, τοῦ Ἀμφιλοχίου, Ἀθανασίου, Βασιλείου, Κυρίλλου, καὶ λοιπῶν Πατέρων. Comme il y a un autre Nicétas d'Héraclée dans la seconde moitié du XIIIe siècle, cf. Lequien, *Oriens christianus*, t. I, col. 1112-1113, il est possible que l'écrit en question appartienne à ce dernier : les éléments nous manquent pour éclaircir ce problème.

Outre la bibliographie donnée par Ul. Chevalier, voir Pavlov, *Les réponses canoniques de Nicétas, métropolite d'Héraclée*, dans *Vizantiiskij Vremennik*, t. II (1895), p. 160-176; J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, VIII + 118 pages, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXII, fasc. 4, Leipzig, 1902; Devreesse, *Les chaînes exégétiques*, dans *Dict. de la Bible*, Supplément, t. I (au cours de l'article, *passim*); Bratke, *Die vornicänischen Kirchenväter in der ungedruckten Katene des Nicetas zum Evangelium Joannis*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1895, p. 371-372.

V. GRUMEL.

4. NICÉTAS DE MARONÉE. — Théologien et canoniste byzantin du XIIe siècle, d'abord chartophylax de l'Église Sainte-Sophie, à Constantinople, puis archevêque de Thessalonique. — Sur l'époque où a vécu Nicétas les opinions les plus divergentes ont été émises par les historiens depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. La plupart, cependant, l'ont placé dans la première moitié du XIIe siècle sous les règnes de Jean II Comnène (1118-1143) et de Manuel Comnène (1143-1180), et ceux-là ont raison. Nous en avons pour preuve tout d'abord l'affirmation très nette d'un successeur de Nicétas sur le siège de Thessalonique, Nil Cabasilas (†1363), dans son long traité polémique sur la procession du Saint-Esprit, encore inédit, contenu dans le *Vat. græc. 1117* du XIVe siècle : Au fol. 206 r°, Nil écrit : « Qui ne connaît notre Nicétas ? Il est nôtre, en effet, lui qui fut évêque de Thessalonique, bien que par son opinion sur le Saint-Esprit il soit fortement apparenté aux Latins et se montre notre ennemi... *Il vivait sous le quatrième des Comnènes* : ἐπὶ γὰρ τοῦ τετάρτου τῶν Κομνηνῶν βασιλέως ἐγεγόνει. » Le quatrième des Comnènes est Manuel Comnène (1143-1180). On peut préciser davantage. S'il faut ajouter foi entière à une note mise à la fin du *Paris. græc. 243*, copié en 1133, à cette date, un Nicétas occupait le siège de Thessalonique. Ce Nicétas ne peut être que le nôtre, du moment que deux évêques seulement de ce nom sont signalés dans le *Synodicon* de Thessalonique, rédigé en 1439, et que le premier, sûrement antérieur, au XIIe siècle, se trouve séparé du second par le pontificat de dix prélats. Cf. L. Petit, *Le Synodicon de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVIII, 1918, p. 253. Nicétas de Maronée était donc déjà évêque de Thessalonique en 1133. Il l'était encore au moins dans les premières années du règne de Manuel Comnène, au témoignage de Nil Cabasilas... Par ailleurs, l'on sait que ses *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit*, étaient sûrement composés avant l'année 1177, époque où le théologien latin Hugues Éthérien les avait déjà cités dans son ouvrage : *De hæresibus quas Græci in Latinos devolvunt*, l. III, c. XVIII et XIX, *P. L.*, t. CCII, col. 388-389. Cf. l'article HUGUES ÉTHÉRIEN de ce Dictionnaire t. VII, col. 309. Il faut donc écarter comme insoutenable l'opinion de Fabricius faisant composer les *Dialogues* vers 1201, *Bibliotheca græca*, éd. Harlès, t. XII, col. 756, et l'hypothèse émise récemment par L. Petit, *Le Synodicon de Thessalonique, loc. cit.*, p. 242-243, plaçant vers l'année 1020 le pontificat de notre Nicétas. Le même savant avait été plus heureux, en 1902, en identifiant celui-ci avec le prélat mentionné dans la note du *Paris. 243*, *Les archevêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 28.

A la chronologie que nous proposons, on peut faire une difficulté. Leunclavius a publié sous le nom d'un Nicétas de Mitylène, ὁ Μιτυληναῖος, archevêque de Thessalonique, une réponse canonique qui doit se placer, vu son contenu, dans la première moitié du XIIe siècle. *Jus græco-romanum*, Francfort, 1596, t. I, p. 345-346. Nicétas le *Mitylénien* doit se distinguer de Nicétas de *Maronée*, ὁ Μαρωνείας, c'est-à-dire *originaire de Maronée* (et non évêque de *Maronée*, comme a traduit Lequien, *Oriens christianus*, t. II, p. 47); et comme on ne connaît que deux évêques de Thessalonique du nom de Nicétas, force sera de rejeter au XIe siècle, Nicétas de Maronée. Ainsi a raisonné en dernier lieu Mgr Petit. La difficulté paraît inextricable, si l'on n'identifie pas Nicétas de Maronée avec Nicétas le *Mitylénien*. L'épithète ὁ Μιτυληναῖος, lue par Leunclavius dans un manuscrit dont nous ignorons la date et la provenance, doit provenir d'une faute de copiste, ou d'une fausse lecture de Leunclavius, Μαρώνειον et Μιτυληναῖον, s'ils sont écrits en abrégé, pouvant donner lieu à une confusion. Que si Nicétas de Mitylène n'est pas un mythe, il faut introduire dans le *Synodicon* de Thessa-

lonique un troisième Nicétas, qu'il ignore, précisément Nicétas de Maronée, contemporain de Manuel Comnène. L'hypothèse, quoique fort risquée, n'est pas absolument invraisemblable, vu la doctrine de Nicétas de Maronée sur la procession du Saint-Esprit. Les rédacteurs du *Synodicon* de 1139 auraient, dans ce cas, expulsé du catalogue des archevêques de Thessalonique un prélat qui avait osé enseigner la doctrine qu'on venait de définir à Florence, à savoir que les Pères latins et les Pères grecs s'entendent, sous la diversité des formules, à enseigner que le Saint-Esprit tient son existence du Père et du Fils comme d'un seul principe.

Nicétas de Maronée est, en effet, célèbre dans l'histoire de la théologie byzantine par ses six *Dialogues entre un Latin et un Grec sur la procession du Saint-Esprit*, Λόγοι διάφοροι πρὸς διάλογον ἐσχηματισμένοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Τὰ πρόσωπα· Γραικὸς καὶ Λατῖνος. Il y soutient une thèse originale, inouïe jusque-là dans la polémique antilatine de Byzance et cadrant bien avec les vues unionistes de l'empereur Manuel Comènne. Alors que les polémistes, ses prédécesseurs, se montrent peu au courant de la théologie latine, accusent les Occidentaux de confondre *mission* et *procession*, et n'ont pas encore approfondi la formule des Pères grecs *a Patre per Filium*, Nicétas fait preuve d'une connaissance remarquable des arguments des Latins. Après les avoir battus en brèche avec tous les sophismes de Photius et avoir écouté les réponses de son interlocuteur latin, il se tourne vers les Pères grecs pour leur demander la solution d'une question qui dépasse l'intelligence humaine, et ne peut être dirimée que par voie d'autorité. L'examen loyal des textes l'oblige à convenir que les Pères grecs, avec leur διὰ τοῦ Υἱοῦ, n'ont pas voulu dire autre chose que les Pères latins avec leur *Filioque*. Mais après avoir consenti à cette grosse concession, et comme pour se la faire pardonner de ses compatriotes, il demande au Latin de respecter l'intégrité matérielle de l'antique formule de foi, de n'y rien ajouter et, par conséquent, de supprimer l'addition du *Filioque*. Telle est la conclusion des *Dialogues*. Si les Grecs avaient voulu poursuivre la discussion sur cette base, il est fort probable qu'on serait arrivé au compromis qui fut admis tacitement aux conciles unionistes de Lyon et de Florence : Les Latins auraient continué à chanter le *Credo* avec le *Filioque*, les Grecs n'auraient pas été obligés à l'addition, mais seulement à la profession du dogme qu'elle exprime. Des six *Dialogues* du théologien les quatre premiers seulement ont été édités jusqu'ici ; le premier avec quelques extraits des autres, par Hergenröther dans *P. G.*, t. CXXXIX, col. 169-222 ; les trois autres par N. Festa, dans le *Bessarione*, fasc. 119-134 (1912-1916). On trouve les deux derniers qui traitent : le cinquième des divers sens des mots ἐκπορεύεσθαι, ἐκπόρευσις, le sixième de la doctrine des Pères grecs dans le *Vatic. græc. 1115* du XVI[e] siècle et le *Laurent. græc, plut. XXXI, 37.*

Les dialogues sur la procession du Saint-Esprit paraissent être le seul ouvrage théologique qui nous soit parvenu de Nicétas. Certains auteurs, cependant, comme A. Palmieri, *Niceta di Maronea ei suoi dialoghi sulla processione delto Spirito Sancto*, dans le *Bessarione*, série III, t. IX, 1912, p. 88, veulent lui attribuer une série d'anathèmes contre le philosophe Jean Italos, condamné au concile de Constantinople de 1182. Ces anathèmes, qui énumèrent les erreurs théologiques du philosophe byzantin, sont contenus dans le *Vindobon. theologicus græc. 77*, sous le titre suivant : Κεφάλαια περὶ ὀρθοδοξίας συντεθέντα παρὰ Νικήτα ἀρχιδιακόνου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ χαρτοφύλακος κατὰ Ἰωάννου φιλοσόφου τοῦ Ἰταλοῦ, ὅτε ἐκενοφώνει κατὰ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας. Cf. Lambeeius, *Commentarii de bibliotheca cæsarea Vindobonensi*, t. III, Vienne, 1776, p. 400-409. Ils ont été publiés par Th. Ouspenskij, *Le Synodicon du dimanche de l'Orthodoxie* (en russe), Odessa, 1893, p. 14-18. Identifier le Nicétas dont il est ici question avec le Nicétas de Maronée nous paraît fort aventureux, à moins d'accorder à ce dernier une longévité peu ordinaire. L'hypothèse, cependant, mérite considération et n'est pas absolument invraisemblable.

Nicétas s'est fait connaître aussi comme canoniste, du temps surtout où il était chartophylax de la Grande-Église. On a publié sous son nom trois séries de réponses canoniques. Une première réponse, ayant trait au mariage rituel des esclaves, fut éditée par E. Bonnefoy, *Juris orientalis libri tres ab Enimundo Bonefidio digesti ac notis illustrati cum latina interpretatione*, Paris, 1573, p. 203-206, sous le titre : Νικήτα τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ἀπόκρισις πρὸς τὴν ἀναφοράν τινος μοναχοῦ Καππαδόκου Βασιλείου. Elle est datée du mois de septembre 1132. C'est cette réponse que Leunclavius, *op. cit.*, p. 345-346 a mise sous le nom de Nicétas le Mitylénien. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 207-216, a de même publié un autre document canonique intitulé : Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις διάφοροι, γενόμεναι παρὰ διαφόρων ἀρχιερέων πρὸς τὸν χαρτοφύλακα κύριον Νικήταν, τὸν γεγονότα ἀρχιεπίσκοπον τῆς μητροπόλεως Θεσσαλονίκης. Une troisième série de réponses a été découverte dans deux manuscrits de la bibliothèque synodale de Moscou (cod. *33* et *445*) par le canoniste russe A. Pavlov et publiée par lui dans le *Vizantiiskij Vremennik*, t. II, 1895, p. 378-387. La suscription du *Mosquensis* est particulièrement précise pour l'attribution à notre Nicétas : Ἐρωτήσεις διάφοροι πρὸς τὸν χαρτοφύλακα κὺρ Νικήταν, τὸν ὕστερον Θεσσαλονίκης ἀρχιερέα, καὶ ἀποκρίσεις ἐπ' αὐταῖς.

Une série de pièces hiagographiques sont portées dans les mansucrits sous le nom d'un Nicétas, archevêque de Thessalonique. Ce sont : 1° Un remaniement de la version grecque du *Poème de l'âme*, que Max Bonnet a publié d'après un ms. remontant probablement à la première moitié du XI[e] siècle, *Analecta bollandiana*, t. XX, 1901, p. 159-164. 2° Un remaniement des *Acta sancti Thomæ*, dont le canoniste russe Bénéchévitch a publié le prologue dans la *Description des manuscrits grecs du monastère de Sainte-Catherine au Sinaï*, t. I, Petrograd, 1911, p. 190-191, texte déjà édité par Max Bonnet, dans des *Acta Thomæ*, Leipzig, 1883, p. VIII-IX. 3° Une refonte des *Acta sancti Joannis Evangelistæ* du pseudo-Prochorus, contenue dans le *Seldenus 46* (*3383*) de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, fol. 61-95, fin du XII[e] siècle, sous le titre : Εἰς τὰς περιόδους καὶ πράξεις τοῦ ἁγίου, ἐνδόξου Θεολόγου πρόλογος, ὡς ἀπὸ φωνῆς Νικήτα, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. Cf. Coxe, *Catalogi codicum manuscr. bibl. Bodleianæ*, t. I. Oxford, 1853, p. 603. 4° Un recueil de miracles de saint Démétrius de Thessalonique contenu dans le *Baroccianus 131*, fol. 532-536 v°, en partie illisible : Νικήτα, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου. Faut-il attribuer toutes ces pièces à Nicétas de Maronée, comme le fait A. Palmieri, *loc. cit.?* C'est ici, croyons-nous, qu'il faut se souvenir que le *Synodicon* de Thessalonique distingue deux archevêques du nom de Nicétas, séparés l'un de l'autre par un siècle environ. Comme les mss contenant les pièces hiagographiques, ne parlent que de *Nicétas, archevêque de Thessalonique*, sans ajouter les mots *chartophylax* ou de *Maronée*, on est fondé à penser que le Nicétas hagiographe a vécu dans la première moitié du XI[e] siècle, et doit se distinguer du théologien et canoniste du XII[e] siècle.

Georges Pachymère, *De Michaele Palaeologo*, VI, 23, *P. G.*, t. CXLIII, col. 937-938; *De Andronico Palaeologo*, I, 19, *P. G.*, t. CXLIV, col. 31; Nicéphore Blemmide, *Oratio I De processione Spiritus Sancti*, 6, *P. G.*, t. CXLII, col. 537; Jean Beccos, *De depositione sua. Orat.* II, 5, *P. G.*, t. CXLI, col. 977; Hugues Éthérien, *De hæresibus quas Græci in Latinos devolvunt*, l. III, c. XXIII, *P. L.*, t. CCII, col. 388-389; Bessarion, *De processione Spiritus Sancti ad Alexium Philanthropinum*, *P. G.*, t. CLXI, col. 329; Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 47; Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2ᵉ éd., Munich 1897, p. 89-90; A. Palmieri, *Niceta di Maronea ei suoi Dialoghi sulla processione dello Spirito Santo*, dans le *Bessarione*, série III, t. IX, 1912, p. 80-88; L. Petit, *Les archevêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 28 et 31; t. XVIII, 1918, p. 212-214; M. Jugie, *Notes de littérature byzantine : Nicétas de Maronée et Nicétas de Mytilène*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 408-416. Nous avons indiqué dans le corps de l'article ce qui a été édité des *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit*, et les éditions des *Réponses canoniques*. Les deux premières séries de celles-ci se trouvent non seulement dans Bonnefoy, *op. cit.*, et Leunclavius, *Jus græco-romanum*, Francfort, 1596, p. 345-351, mais aussi dans *P. G.*, t. CXIX, col. 997-1001 et 1121-1124 (la première réponse deux fois répétée) et 1001-1010; dans Rhallis et Potlis, Σύνταγμα κανόνων, t. V, Athènes, 1855, p. 382-388, 443-445.

M. JUGIE.

5. NICÉTAS DE RÉMÉSIANA (IVᵉ-Vᵉ siècle). — La personnalité de cet évêque de la région danubienne n'est sortie qu'assez récemment de l'ombre où elle se cachait. On trouvera dans Schanz, *Gesch. der römischen Literatur*, t. IV *a*, § 964 sq., un bon exposé analytique des diverses découvertes littéraires qui, à l'aide de savants recoupements, ont permis d'identifier le personnage et ses œuvres principales. Qu'il soit permis ici, pour plus de brièveté, d'exposer de manière synthétique, surtout d'après J. Zeiller, les résultats certains ou encore hypothétiques auxquels on est arrivé.

Nicétas (ou plus exactement Nicéta) était déjà évêque de Rémésiana (aujourd'hui Ak-Palanka à une trentaine de kilomètres au s.-e. de Nich), dans la Dacie méditerranéenne, en 366 et 367, puisqu'il est cité parmi les destinataires d'une lettre expédiée par Germinius de Sirmium (Mitrovitza) à tous les évêques de cette région. Voir *P. L.*, t. XIII, col. 573. Par ailleurs, il est nommé dans une lettre du pape Innocent Iᵉʳ, Jaffé, n. 299 (*P. L.*, t. XX, col. 520) datée de 402, et il est un des destinataires d'une autre lettre du même pape qui est de 411. Jaffé, n. 303. Cela représente pour Nicéta un épiscopat d'une cinquantaine d'années. A deux reprises au moins, en 398 et en 401-402, l'évêque dace est venu en Italie et a été l'hôte, à Nole, du bon saint Paulin, qui lui a dédié un de ses poèmes, *Carm.*, XVII, *P. L.*, t. LXI, col. 483 sq., et parle de lui à diverses reprises : *Carm.* XXVII, 150 sq., *ibid.*, col. 651; *Epist.* XXX, 14, col. 321. On ignore les raisons de ces déplacements : « leurs dates et l'itinéraire du retour après le premier, avec arrêts dans diverses villes de Macédoine, Scythie ou Dardanie (cf. Paulin, *Carm.* XVII, 193 sq.), dont Nicéta put voir les évêques, donnent à croire qu'ils furent motivés par les affaires disciplinaires qui intéressaient les Églises de Dacie et les provinces voisines. » Zeiller, p. 551. La description que fait Paulin de l'activité de Nicéta montre que celui-ci déployait son zèle, bien au delà des limites de l'ancienne circonscription épiscopale de Rémésiana. Les invasions, dans la région danubienne, avaient détruit plusieurs sièges épiscopaux; elles avaient amené dans le pays de nombreux païens qu'il fallait convertir. Nicéta s'est employé activement à ces travaux, et il n'est pas impossible que son action ait parfois dépassé la rive septentrionale du grand fleuve.

Gennade, *De vir. ill.*, n. 21 (22) attribue à Nicéta deux ouvrages : Le premier était une série d'instructions aux *competentes*, c'est-à-dire aux candidats au baptême; il était divisé en six *libelli* dont Gennade donne l'analyse. Le second est un autre *libellus* adressé à une vierge qui avait failli : *Ad lapsam virginem libellum (dedit) omnibus laudibus emendationis incentivum. P. L.*, t. LVIII, col. 1073.

Du premier de ces ouvrages, dont l'argument général rappelle les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, la critique moderne a fini par retrouver un certain nombre de fragments, les uns minuscules, les autres assez considérables. Du l. I que Gennade décrit ainsi : *qualiter se debeant agere competentes qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire*, il reste trois courts fragments. *P. L.*, t. LII, col. 873-874; Burn, p. 6-7. — On est encore moins bien partagé pour le l. II, *ibid.*, col. 875-876; Burn, p. 8, qui traitait, selon Gennade, *de gentilitatis erroribus, in quo dicit suo pæne tempore Melcidium quendam patrem familias ob liberalitatem, et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis esse inter deos relatos* (il y a ici un signalement qui pourra un jour ou l'autre rendre service). — Le l. III, *De fide unicæ majestatis*, s'est conservé en entier, sous la forme de deux petites dissertations, séparées dans la tradution manuscrite : l'une, intitulée : *De ratione fidei*, *P. L.*, col. 847-852; Burn, p. 10-18, qui traite de la divinité du Fils, l'autre qui, sous le titre : *De Spiritus Sancti potentia*, col. 853-864; Burn, p. 18-38, prouve d'une manière intéressante la divinité du Saint-Esprit, attaquée, dit l'auteur, par les macédoniens, col. 853 B. — Du l. IV, *Adversus genealogiam (genethliologiam)*, dirigé contre la pratique de l'horoscope, il ne s'est rien conservé. — Par contre, il semble bien que l'on ait en entier le l. V, *De symbolo*, sous la forme d'une *Explanatio symboli habita ad competentes. P. L.*, col. 865-874; Burn, p. 38-54, explication très sobre, mais remarquable, du symbole baptismal où figure (c'est l'un des premiers témoins) l'article sur la *communion des saints*. — Le l. VI, au témoignage de Gennade, traitait *De agni paschalis victima*. On a voulu, mais sans vraisemblance, le retrouver dans un traité sur le comput pascal, *De ratione paschæ* attribué soit à saint Athanase, cf. *P. G.*, t. XXVIII, col. 1605, soit à saint Martin de Braga, cf. *P. L.*, t. LXXII, col. 49; les deux textes parallèles dans Burn, p. 98-111. Il vaut mieux, jusqu'à plus ample informé, ne pas insister sur cette identification qui repose seulement sur une vague ressemblance de style.

Pour ce qui est du *Libellus ad virginem lapsam*, signalé par Gennade, la première idée a été de l'identifier avec un sermon pseudo-ambrosien de même titre : *P. L.*, t. XVI (édit. de 1866), col. 383-400; Burn, p. 112-131. Dom G. Morin, sans autrement y insister d'ailleurs, a proposé de retrouver ce texte dans une *Epistola ad virginem lapsam*, découverte par lui dans le *Paris. lat. 12 097* et publiée dans *Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 198-202 (recension nouvelle dans Burn, p. 131-136). La question ne semble pas résolue.

Outre les renseignements de Gennade, quelques autres attributions fournies par les mss. ont permis de retrouver divers opuscules de Nicéta. — 1. Le court traité *De divinis appellationibus*, qui figurait dans les mss. à la suite du *De ratione fidei* et du *De Spiritus Sancti potentia*, a été revendiqué pour l'évêque de Rémésiana. Texte dans *P. L.*, t. LII, col. 863-866; Burn, p. 1-5. On a voulu y voir une réponse à la lettre de Germinius de Sirmium mentionnée plus haut; ce serait, en tout cas, une œuvre de jeunesse de notre auteur.

2. Deux sermons de Nicéta se rapportent à la prière liturgique : l'un intitulé : *De vigiliis servorum Dei*, l'autre désigné jadis sous le titre : *De psalmodiæ bono*, et que C. H. Turner, son plus récent éditeur

appelle, d'après le témoignage du meilleur ms., *De utilitate hymnorum*. Nicéta y justifie contre diverses critiques certains usages qui commençaient à s'introduire, celui de l'office de nuit (au moins dans la nuit du vendredi au samedi et la suivante) et celui du chant des psaumes et des hymnes. Texte dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 365-372, 371-376, sous le nom de Nicétius de Trèves; Burn, p. 54-82. La nouvelle édition de C. H. Turner doit être consultée de préférence; les deux traités y sont présentés pour la première fois sous une forme ordonnée et intelligible, dans *Journal of theol. studies*, 1920-21, t. XXII, p. 305-320 = *De vigil.*; 1922-23, t. XXIV, p. 225-252 = *De util. hymn.*, avec l'introduction au traité précédent. C'est dans le *De utilit. hymn.* que se trouve à deux reprises, c. IX et XI, l'attribution fort explicite du *Magnificat* à Élisabeth.

3. Quant à l'attribution à Nicéta de l'hymne *Te Deum*, elle a donné lieu à de très vives discussions. On a fait valoir en sa faveur l'indication fournie par une dizaine de mss d'origine irlandaise, voir la liste et le détail dans Burn, p. C sq.; et pour corroborer ce témoignage on a invoqué l'intérêt que, d'après les deux sermons cités plus haut, l'évêque de Rémésiana prenait au chant d'Église. Mais le dernier mot n'est pas dit.

Ainsi, comme le fait remarquer J. Zeiller, « l'ensemble des ouvrages (de Nicéta) révèle l'orientation pratique plutôt que théorique de son esprit : ceux d'entre eux qui sont d'un caractère dogmatique s'adressent aux catéchumènes, les autres concernent la liturgie. Tout cela est conforme au type de l'évêque missionnaire que dans une large mesure Nicéta a réalisé. » *Op. cit.*, p. 557.

TEXTES. — Nous avons indiqué au fur et à mesure les endroits où les trouver commodément. Voici leur histoire sommaire. En 1799, le cardinal Borgia publie à Padoue l'*Explanatio symboli*, sous le nom de Nicétas d'Aquilée. En 1802, Michel Denys fait connaître les fragments contenus dans un *Ordo de catechizandis rudibus* du cod. *Palatinus-Vindobonensis 1370* (voir *Codices mss theol. biblioth. Palat. Vindob.*, t. II, 3e part., p. 2042 sq.). En 1827, A. Maï, publie d'affilée les trois traités *De ratione fidei*, *De S.S. potentia*, *De div. apell.* et aussi le *De symbolo*, sous ce titre : *Sanctorum episc. Nicetæ et Paulini scripta*, Rome; repris dans *Script. vet. nova collectio*, t. VII, Rome, 1833. Jusqu'à ce moment on attribue ces divers textes à *Nicétas évêque d'Aquilée* (454-485), dont l'identification avec le Nicétas de Rémésiana de Gennade avait été âprement soutenue par P. Braida, Udine, 1810. Voir sa dissertation dans *P. L.*, t. LII, col. 875-1134. C'est dom G. Morin qui oriente la recherche dans la direction de Nicéta de Rémésiana : *L'auteur du Te Deum*, *Rev. bénéd.*, 1890, t. VII, p. 151, sq.; 1894, t. XI, p. 49 sq. et 337; 1898, t. XV, p. 99. C'est A. E. Burn, qui a le plus contribué à établir solidement la position actuelle.

TRAVAUX. — E. Hümpel, *Nicetas Bischof von Remesiana, eine litterarkrit. Studie zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols* (thèse), Erlangen, 1895; A. E. Burn, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge, 1905, donne en une longue introduction une étude sur l'auteur et ses œuvres, puis les textes; du même, *The hymne « Te Deum » and its author*, Londres, 1926; W. A. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe*, Munich, 1909. Voir aussi les notices littéraires : O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. III, 1912, p. 598-605; M. Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, t. IV *a*, 2e édit., 1914, § 964-966; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 549-558.

É. AMANN.

6. NICÉTAS STÉTHATOS ou **PECTORATUS** (XIe siècle), connu comme polémiste antilatin, mérite de l'être davantage encore comme théologien ascétique et mystique. — I. La personne. — II. Les écrits. III. La doctrine.

I. LA PERSONNE. — Moine et prêtre de Saint-Jean-Baptiste de Stoudion, disciple et biographe de l'higoumène de Saint-Mamas de la Xylokerkos, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), en même temps qu'éditeur de ses écrits, Nicétas Sthétatos vécut dans la première moitié du XIe siècle. Nous lui devons les maigres renseignements que nous avons sur sa vie. Il nous confie que, quelques trois ans avant la mort de Syméon, il venait à peine de se fleurir du premier duvet de l'adolescence. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rome, 1928, p. 192, n. 133. Ce cliché pourrait signifier qu'en 1019 Nicétas avait tout au plus vingt ans, et donc qu'il était né aux environs de l'an 1000. Compromettant le couronnement de ses études littéraires pour entrer au Stoudion à quatorze ans, il fut, encore que studite, le disciple préféré de l'higoumène de Saint-Mamas, réfugié pour lors à Sainte-Marine au-dessus de Chrysopolis. Une lettre de 1019, à ce qu'il semble, nous montre le vieux maître exprimant à son jeune disciple sa confiance et son espoir de voir par lui ses écrits propagés partout et transmis aux générations futures. *Ibid.*, p. 190-192, n. 132. Entre temps, Nicétas en butte non pas aux Latins, ni aux Juifs, ni aux Arméniens, ni même aux accusateurs du saint, mais à l'hostilité des moines de son propre monastère, comme cinquante ans auparavant le Nouveau Théologien, dut quitter le Stoudion. Revenu au monastère, il y fut favorisé, vers 1025, d'une vision extatique qui le décida à publier la vie et les écrits de son maître. *Ibid.*, p. 192-194, n. 133. Sa timidité s'essaya d'abord à un éloge funèbre, à des hymnes et à des panégyriques. *Ibid.*, p. 198, n. 136. Puis fort de l'approbation d'un *antiquus dierum*, qui les déclarait égaux aux chefs-d'œuvre des anciens hymnographes, et relancé par de nouvelles voix intérieures, il se mit au grand œuvre, la course de sa plume devant renoncer à égaler la dictée de l'Esprit qui, le favorisant, en manière de récompense, d'une nouvelle vision, en fit l'homme-lige du Nouveau Théologien et brûla toutes ses forces à la glorification du maître de sa jeunesse. *Ibid.*, n. 135, 137 et 140. Il semble bien qu'il faille placer sa composition de la *Vie de Siméon* en 1053. Auquel cas la polémique anti-latine de 1054, sur laquelle nous n'avons pas à revenir, voir l'article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1691-1693, ne fut qu'un accès subit sans préméditation, comme le laissait du reste deviner le ton méritoirement retenu de la réplique de Nicétas au fougueux cardinal Humbert. Ajoutons que les données actuelles ne permettent pas d'assigner une date à sa mort. Tout au moins veut-elle être reculée au delà de 1050, contrairement à l'opinion hâtive du P. Pargoire, *Mont-Saint-Auxence*, dans la *Bibliothèque hagiographique orientale*, Paris, 1903, t. I, p. 89.

Encore qu'il s'en défende, cf. Haussherr, *op. cit.*, p. 199, Nicétas Stéthatos prend rang parmi les bons écrivains byzantins. Par cette chaude imagination qui jette sur les choses les plus insignifiantes ces couleurs mystiques qu'il croit tenir d'une vision d'en haut, il ne peut manquer de séduire le lecteur le plus difficile. Persuadé d'être sous la conduite habituelle et consciente du Saint-Esprit, il se dispense, sous raison de reconnaissance et d'édification, des règles élémentaires de la modestie pour vous accabler de confidences sur ses propres expériences mystiques. Tout de même, le culte qu'il professe pour Syméon le Nouveau Théologien, comme son aversion impulsive contre ses adversaires en général, si elles ne vont pas à altérer les faits matériels, lui dictent au moins une manière de les présenter qui n'est pas sans ruse, et lui suggèrent des explications qui pourraient bien donner le change sur la vérité objective. Tous défauts engendrés par un sentimentalisme religieux, outrancier et sans contrôle qui veut le lecteur averti.

II. Les écrits. — Devenu écrivain par un appel mystique, Nicétas Stéthatos ne manque pas de fécondité, encore qu'il n'atteigne pas celle de son maître Syméon. Son œuvre, en grande partie inédite, que Démétracopoulos promettait de donner dans un ouvrage qui ne vit jamais le jour, cf. *Ecclesiastica bibliotheca*, Leipzig, 1866, t. i, p. 9, aurait grandement besoin d'être passée au crible de la critique. Les catalogues fort riches qu'on en donne, paraîtront présenter sous des titres différents les mêmes ouvrages. L'impossibilité de faire pour une simple notice cette épuration désirable nous réduit à donner, sous leur responsabilité, les conclusions des bibliographes. Il n'y a pas lieu, par ailleurs, de diviser les écrits de Nicétas en deux classes : la polémique et la mystique, s'il est vrai que les œuvres mystiques elles-mêmes polémisent avec volupté, et que les écrits polémiques empiètent trop facilement sur le terrain de la mystique. Tout ce qui n'est pas purement mystique porte dans son titre le mot *contre*.

De tous les écrits de Nicétas le plus important est peut-être 1. La *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*. Éditée, dans la traduction en grec moderne de Denys de Zagora, successivement à Venise en 1790, à Smyrne en 1866 et à Athènes en 1868, d'où elle est passée dans le *Grand Synaxaire* de Doukakis, Athènes 1891, publiée aussi en diverses versions, russe (Moscou 1892), roumaine et turque, elle a été éditée pour la première fois avec une traduction française par le P. J. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* dans les *Orientalia christiana*, Rome, 1928, t. xii, p. xcvi-256. Cette œuvre essentiellement *antirrhétique* a été attribuée à Nicétas par Combefis, *P. G.*, t. clii, col. 160 B, malgré le silence des manuscrits *Parisinus 1610* et *Coislin 292*, et cette attribution ne souffre aucune difficulté. L. Petit, *La vie et les œuvres de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Échos d'Orient*, 1928, t. xxvii, p. 163-167. A noter qu'il s'agit de l'édition résumée faite par Nicétas, son édition *in extenso* paraissant perdue. — 2. Les *Capita practica, physica et gnostica*, divisés en trois centuries qui devaient traiter respectivement de l'ascèse, de l'illumination ou purification de l'esprit et de l'exercice de la théologie, mais qui se compénètrent comme il arrive dans toutes les œuvres de cette manière. Publiés dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1782, ils ont trouvé place dans *P. G.*, t. cxx, col. 852-1009 et s'y accompagnent d'une version latine. — 3. Le *De salutatione manibus facta* qui va à indiquer la signification symbolique et mystique du signe de la croix, édité par Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1849, t. v, 2e part., p. 118, reproduit dans *P. G.*, *ibid.*, col. 1009-1012. — 4. Le Λόγος κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, fort court, consacré à décrire les signes du passage à des états supérieurs de perfection, a été publié sans version par le P. Hausherr, *op. cit.*, p. xxxiv et xxxv. — 5. Le *De fermentato et azymis contra Armenios et Latinos* a été recueilli par Hergenrœther, dans ses *Monumenta græca ad Photium... pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 139-154. — 6. Le *Libellus contra Latinos : Romanis, de azymis et sabbatorum jejuniis et nuptiis sacerdotum*, brûlé solennellement à Byzance, le 24 juin 1054, en même temps vraisemblablement que d'autres écrits du Stéthatos, a été recueilli quant à sa version latine par Will, dans ses *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiae græcæ et latinæ sæculo undecimo composita extant*, Leipzig, 1861, p. 127-136, et par Migne, *P. G.*, t. cxx, col. 1011-1022, et publié, quant au texte grec, par Démétracopoulos, *op. cit.*, p. 18-36. — 7. Le *Prologue* écrit pour l'édition des *Amours des hymnes divins* de Syméon, contenu dans le *Parisinus græc. suppl. 103*, fol. 1-14 v°, du xive siècle, dont Migne donne un extrait, *P. G.*, t. cxx, col. 310-311 ; cf., Allatius, *Diatriba de Symeonum scriptis*, Paris, 1664, p. 152, pour l'*incipit*. — 8. Un autre traité *De azymis* contre les Latins, Διάλεξις πρὸς Φράγγους, commençant ainsi : Εἴ ἐστι σοι σύνεσις, φησὶν ὁ σοφός, ἀποκρίθητι τῷ πλησίον, est représenté par un manuscrit florentin de la Laurentienne, Kollar, *Supplement. ad Lambec.*, p. 280. — 9. Le *Carmen iambicum in Simeonem juniorem*, dont Combefis parle, *P. G.*, *ibid.*, col. 307 B, se trouve en grec et en latin dans Allatius, *op. cit.*, p. 168 ; mais le titre attribue explicitement ce poème à Nicétas, diacre de la Grande-Église. — 9. Le *De Spiritu sancti processione* dont parle Allatius dans son *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, p. 629, toujours inédit au témoignage de M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1926, t. i, p. 300-301, est représenté par le *Vaticanus 680*, fol. 407 v°-422 v°, d'une lecture très difficile. Inc. : Τὸ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λέγειν περὶ Θεοῦ λέγειν ἐστίν. Expl. : Οὐ γὰρ ὅμοια οὐδὲ ἡ αὐτὴ, ἀλλ' ἰδιότροπος ἑκατέρου ἡ πρόοδος καὶ μονότροπος. — 10. Le Τίς ὁ νοητὸς παράδεισος., inédit, représenté par les manuscrits *Mosquensis 424* (Wladimir), *Vindob. theol. græc. 12* du Supplément de Kollar, *Parisinus 9747*, fol. 143-146 v°, est une des œuvres mystiques les plus intéressantes de Nicétas. — 11. La bibliothèque Palatine possède un Κανὼν εἰς τὸν ἅγιον Νικόλαον. — 12. La Marcienne de Venise contient, sous le n. *575*, quinze *Sermones in Hexaemeron*. — 13. On y trouve également, sous le même numéro, un autre ouvrage en 8 chapitres, intitulé Λόγος προτρεπτικὸς εἰς μετάνοιαν, qui pourrait bien n'être qu'une agglomération de plusieurs autres traités de Nicétas. — 14. L'écrit Εἰς τὴν ζώνην τῶν Στουδιτῶν διακόνων, dont parle Démétracopoulos, n. 13, se trouve dans le *Mosquens. 818*, fol. 223. — 15. Nicétas a laissé quatre traités *confutantes Armeniorum hæresim :* le premier commençant par τὴν συγχυτικὴν τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ δόξαν est représenté par le *Vaticanus 1205*, le *Mosquen. 232* (Wlad.) et le *Vindob. theol. gr. 283*, n. 9. Le deuxième : Τὸν πρῶτον σχεδιάσαντες ὑμῖν λόγον, le troisième : Τὴν πρώτην καὶ δευτέραν et le quatrième : Φέρε δὴ καὶ περὶ τῆς ὑφάλου πλάνης sont contenus dans le *Mosquen. 232* (Wlad.). — 16. Parmi les trois cents lettres de Nicétas que Fabricius-Harlès, *Biblioth. græc.*, t. vii, p. 715, signale, d'après un texte donné par le *Vindob. hist. græc.*, fol. 204 v°, trois de la troisième centurie traitaient de questions canoniques ; Démétracopoulos, *op. cit.*, p. 7, n. 18, en connaît deux, également canoniques, à la bibliothèque royale de Vienne, adressées à un certain higoumène Athanase. Dans deux autres lettres au syncelle Nicétas, notre Nicétas traite de l'âme, du paradis, de la hiérarchie céleste et terrestre et de l'amour du prochain. Démétracopoulos, *op. cit.*, p. 7, n. 10. — 17. Aux numéros suivants, sont signalés : un traité περὶ ψυχῆς : Φιλοσοφῆσαι δεῖν ἔγνων περὶ ψυχῆς ; tout de même un *traité du Paradis*, Inc. : Ἄγε δὴ καὶ περὶ παραδείσου φιλοσοφήσωμεν, et un traité où il est montré *Qu'il faut avant toute chose croire orthodoxement en la sainte et consubstantielle Trinité en conformité avec les principes de nos saints Pères et Maîtres dans la foi.* Trois *lettres apologétiques* à Nicétas le Syncelle contre le Sophiste Grégoire qui a attaqué ses traités de l'*Ame* et du *Paradis*. Une autre *lettre* au même Nicétas. Trois *lettres antirrhétiques* à Grégoire le Sophiste. Un *Discours sur la hiérarchie céleste* et pareillement sur la *Hiérarchie ecclésiastique*. Une *lettre* au diacre de la Grande-Église Nicétas sur les deux hiérarchies, différente du traité précédent. Tous ces ouvrages sont contenus dans le *Vindob. theol. græc. 12* du Supplément de Kollar. — 18. Au témoignage de Fabricius, *op.* et *loc. cit.*, la Bodléienne possédait, sous le n. *69*, un περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα, et la Mar-

cienne avait dans le manuscrit *575* un *De paradiso terrestri* divisé en cinq chapitres. — 19. A ces œuvres il faut ajouter, d'après Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milan, 1893, les quatre ouvrages suivants : Πρὸς Μανουὴλ περὶ ὅρων ζωῆς; Περὶ τῶν ὄντων, Brescia, *Bibliotheca communale Queriniana*, A. *IV. 3*, fol. 209-212; Λόγος κατὰ Ἰουδαίων καὶ ἔλεγχος ἐκ προοιμίων τῆς ἀπειθείας αὐτῶν καὶ ἀπιστίας, *ibid.*; le Κατὰ ἁγιοκατηγόρων mentionné du reste par Lambros, *Catalogue*, n. *4508*.

III. La doctrine. — Nicétas Stéthatos est un des rares auteurs qui aient trouvé grâce devant l'intransigeance mystique du véritable initiateur de l'hésychasme proprement dit, Grégoire le Sinaïte, *P. G.*, t. cl, col. 1324 D. L'apologète anti-latin, pourfendeur des azymes, du célibat ecclésiastique, du jeûne du samedi et de l'omission du rite quadragésimal des présanctifiés nous solliciterait si ce *Dictionnaire* ne l'avait déjà entendu. Voir l'art. Michel Cérulaire, col. 1691-1693; M. Jugie, *op. cit.*, p. 268 et 269, 273 et 274, 298, 320-344 *passim*, 345, 408. Le théologien de la procession du Saint-Esprit *e solo Patre*, encore qu'il enrichisse la théologie photienne de nouvelles argumentations, et fasse effort pour lui donner une base positive solide dans son traité inédit, ne mérite pas une plus ample attention. M. Jugie, p. 300-301. Reste le maître de vie spirituelle. Il nous faut indiquer les pièces maîtresses de la théologie ascétique et mystique de Nicétas, presque exclusivement d'après les *centuries*. Les citations se feront à *P. G.*, t. cxx, le chiffre arabe indiquant la colonne et le chiffre romain le numéro du chapitre utilisé.

1° *Le Pourquoi de la vie spirituelle ?* — A la manière de celle des maîtres byzantins, la spiritualité du Stéthatos se présente comme un retour à l'état originel : ἡ ἀποκατάστασίς ἐστι τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς εἰς τὴν παλαίαν εὐγένειαν, καὶ ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύνοδος τῶν γενικῶν ἀρετῶν εἰς τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν, col. 884, lxxii. Position fort intelligible : *image* de Dieu non par la constitution organique du corps, mais par sa nature intellectuelle, irréductible à la matière, col. 953, iv, image par le νοῦς et le λόγος, col. 956, viii, en un mot dans sa partie rationnelle, *ressemblance* de Dieu en tant que *passionnelle*, col. 957, ix, l'âme humaine a pour fin l'ἕνωσις ou la συνάφεια avec Dieu, col. 880, lxi; 881, lxv et lxvi. Mais l'image et la ressemblance ont été corrompues par le péché. Le moyen de s'unir à la Sainteté-Dieu par la dissemblance de la φιλαυτία et à la Lumière-Dieu par les ténèbres de l'ἀγνοία? col. 859, xviii. Entre l'ἀγνοία et l'image qui est une imitation de l'impassibilité, de la lumière et de la sagesse de Dieu, col. 953, i, je dirais mieux une autre divinité, col. 953, iii, et de même entre la φιλαυτία, et la ressemblance qui copie la justice, la vérité, la miséricorde et l'humanité de Dieu, col. 957, viii, et qui s'achève dans une nouvelle déification, θέωσις, col. 968, xxxiii, il est un abîme que peut seul combler le retour à la nature, col. 857, xv; 957, viii; col. 960, xii. Le Christ après avoir assuré en lui cette restauration de la nature humaine, col. 948, xciii, la restaure en nous par la grâce, col. 948, xciv et xcv, par la purification et par l'amour, col. 968, xxxiv, par l'impassibilité, la contemplation et la théologie, col. 861, xxv, en un mot par la vie spirituelle qui en assure par ailleurs la permanence, col. 969, xxxv.

2° *La marche mystique : les trois étapes.* — La spiritualité de Nicétas nous place d'emblée dans le troisième état de l'humanité, celui des *spirituels*, col. 904, vii, au-dessus des *charnels* dont toute la vie de péché va à les signer à l'image de la bête, col. 901, v, et des *psychiques*, ces malades ou demi-fous qui se contentent de l'honnêteté naturelle, col. 900 et 901, iii, iv, vi. Parmi les spirituels, il distingue l'εἰσαγωγικός, qui restaure l'image par la vie *purgative* ou la πρᾶξις, le μέσος, qui achève la restauration de l'image par la vie *illuminative* ou la θεωρία et obtient dans l'ἀπάθεια les premiers traits de la ressemblance, enfin le τέλειος qui acquiert par la vie *mystique* ou θεολογία la plénitude de la mesure du Christ et le fini de la ressemblance, la θέωσις, col. 869, xxxviii; 901, i; 972, xli.

1. L'Εἰσαγωγικός. — Il appartient avant tout au *commençant* de s'exercer dans la vie purgative; entendons d'éliminer peu à peu tout ce qui souille l'image divine, et de se défaire de la ressemblance charnelle par le mépris de toutes les choses visibles et le renoncement à toutes les satisfactions humaines, col. 972, xlii; 900, i. Si la πρᾶξις, en rendant adultères les facultés humaines, les a alourdies de passions, à elle aussi de les réformer en leur méritant l'ἀπάθεια, col. 864, xxxiv. Il ne s'agit pas, au vrai, de détruire les passions : elles ne sont mauvaises que par leur activité contre nature, col. 869, xxxvii. N'allons pas accuser la nature des choses quand tout le mal est en nous, col. 873, l et li; ce serait ressembler à celui qui imputerait à l'océan, plutôt qu'à sa faiblesse de constitution, le mal de mer. Les choses ne sont instruments de péché que parce que la φιλαυτία et l'ἀγνοία nous en font user contre nature, col. 864, xxviii; 873, lii; 925, lii. Il n'est donc que de ramener nos facultés à leur activité naturelle par la philosophie ou vie purgative, col. 932, lxvi.

Le retour à l'image originelle exige d'abord une réforme de nos facultés de connaissance, à commencer par les sens. Les sens irraisonnables : goût, odorat, toucher, seront ordonnés uniquement à l'activité de la vue et de l'ouïe, asservies elles-mêmes à l'esprit et à l'intelligence. Et, outre que tous les sens externes ne pourront plus recevoir que les impressions essentielles des choses, c'est-à-dire n'en connaître que les λόγους, ils recevront de l'ascèse une mission supérieure : la vue ordonnée aux saintes veilles, l'ouïe à la méditation, l'odorat à l'oraison, le goût à la tempérance et le toucher à l'ἡσυχία rendront possible l'activité κατὰ φύσιν des cinq sens de l'âme : esprit, raison, sensibilité intellectuelle, gnose et science, qui pourront s'adonner harmoniquement, dans les demeures supérieures, à la θεωρία et à la θεολογία, col. 853-856, vi-13.

Le commençant s'adonnera, par ailleurs, au mépris des richesses, col. 925, lvi-lviii, à une humilité vraie de pensée, de parole et d'attitude, col. 912 et 913, xxiv-xxxvii, aux mortifications volontaires et involontaires, col. 994, viii. Si cette double ascèse psychologique et corporelle s'accompagne d'une foi sincère et de désintéressement, l'âme sera revêtue de la première impassibilité, ἀπάθεια, et introduite dans la θεωρία réservée aux progressants, col. 853, ii et iii; 917, xl; 920, xlii; 908, xviii; 893, lxxxix.

2. Le Μέσος. — La vie illuminative ou contemplative à laquelle l'ascèse était ordonnée comme à son terme, col. 885, lxxiv, vers laquelle elle devait acheminer le commençant sans arrêt, col. 864 et 865, xxviii-xxx, saisit l'âme à son entrée dans l'ἀπάθεια, col. 937-940, lxxx et lxxxi. La γνῶσις τῶν ὄντων fait place à la θεωρία qui, par les *raisons* des choses, s'élève vers Dieu, col. 869, xli, en découvre les mystères cachés, col. 968, xxxi. L'esprit se purifie dans la lumière et commence à participer à l'Esprit-Saint, col. 973, xliii, en même temps qu'il découvre en lui-même le royaume de Dieu, col. 900, i. Et quelle différence entre l'âme en progrès et la débutante! Tandis que celle-là s'enivre de l'écriture, celle-ci n'y trouve que le goût monotone du pain, col. 945, xc; alors que la première commence à se réjouir dans la souffrance, celle-ci s'y débat à peine résignée, col. 861, xxiv; le commençant n'a pas trop de la peur du Dieu vengeur pour l'arrêter sur

le chemin du péché, quand il suffit à l'âme de se souvenir de son Père des cieux, col. 875, LVI; enfin dans ses rêves, le premier ne saurait découvrir que le produit inutile et méprisable de son imagination, alors que l'âme en progrès est favorisée, au cours du sommeil, de visions et de révélations prophétiques ou consolatrices, dont la vérité lui est assez attestée par la contemplation à laquelle Dieu l'a élevé, col. 929, LXI-LXIII. Le moyen, dès lors, de s'étonner que le démon s'en prenne de préférence à celui-ci ? L'âme en progrès prendra surtout garde à la vaine gloire qui essaiera de lui faire accroire qu'elle est apte à diriger d'autres âmes. Si elle donnait dans ce piège, elle compromettrait son initiation aux lumières supérieures de la componction et de la sagesse, col. 889, LXXXI et LXXXIV. L'âme en progrès trouve surtout dans la contemplation la seconde ἀπάθεια qui est à la fois paix parfaite des pensées, transformation achevée des sens, élimination du sentiment de tout le créé et vue pénétrante de l'esprit, col. 938, LXXXIX; 908, XVI; 909, XIX.

3. Le Τέλειος. — Portée sur les ailes de l'impassibilité parfaite et de la contemplation, qui des λόγοι des créatures l'a fait monter au Λόγος suprême, le Verbe, aidée par le Verbe lui-même, et la Sagesse personnelle de Dieu, l'âme s'élève jusqu'au troisième ciel, c'est la μυστικὴ τοῦ Λόγου θεολογία, col. 869, XLII; 924, LI. Ce rapt sublime au delà du monde et d'elle-même qui a brisé les liens des sens et a moulu les raisons des êtres, la plonge sans fin dans les ténèbres de la théologie aux indicibles silences. Elle y contemple, dans les espèces mêmes reçues de la Sagesse éternelle et autant que la grâce le peut accorder, la beauté de l'Être. Revêtue de la force de l'Esprit-Saint et toute ruisselante de son parfum, elle est étrangère aux nécessités de la nature, tout comme elle ne pourra, au sortir de l'oraison, exprimer ce qu'elle a vu ni ce qu'elle a entendu ni la manière dont l'Esprit-Saint l'a toute pénétrée, col. 969, XXXVIII; 890, LIII; 872, XLV. Ivre de joie au milieu de la souffrance, col. 861, XXIV, arrive d'Écriture sainte comme d'une huile délicieuse, col. 945, XC, l'âme *théologienne*, déifiée par la Sagesse-Dieu, col. 967, XLVII, épouse Dieu dans la charité et dans une oraison aussi pure que continuelle, col. 936 et 937, LXXIV-LXXX; 980, LII; 917, XLI-XLIII; 853, IV; 946, XCI, et atteint d'ores et déjà la plénitude de la taille du Christ, col. 973, XLIV, encore qu'il lui soit toujours possible de monter plus haut, col. 969, XXXVII. Il lui revient, dès lors, de procréer à son image et à sa ressemblance. Apôtre, elle peut et elle doit se retourner vers les hommes pour leur dire ce qu'elle a vu de Dieu, col. 868, XXXII; 885, LXXIV. Qu'elle ne laisse pas cependant d'appeler à elle la crainte filiale : il n'est point sûr qu'il y ait ici-bas une confirmation en grâce, col. 875, LVI; 909, XIX, XX; 1005, XCVII; et Dieu, pour la maintenir dans l'humilité, permet qu'elle soit assaillie par les démons du blasphème et du soupçon, col. 893-897, XCIII-XCVIII; 940, LXXXI; 877, LIX; 909, XXI, XXII; 912, XXIII.

3° *Caractéristiques de la spiritualité de Nicétas.* — La spiritualité de Nicétas s'affirme nettement optimiste. C'est à tout le monde qu'elle offre, qu'elle enjoint d'aller par la philosophie pratique à la théologie. Qui s'arrête timidement ressemble au mulet qui tourne toujours dans le même cercle, et se contente de manger du pain de son alors que la manne l'attend, col. 949, XCVI et XCVII ; 908, XVIII; 941, LXXXV; 940 et 941, LXXXII-LXXXV. La nécessité de la prière aux trois stades est fortement soulignée, col. 932 et 933, LXIV-LXXVII comme du reste celle d'un père spirituel, col. 925, LIII et LIV. Les larmes, et entendez les larmes matérielles, jouent un grand rôle dans la spiritualité de Nicétas. Elles s'affirment tout aussi nécessaires que le baptême. L'idéal serait de pleurer toujours comme on prie toujours. Au reste, il s'agit des larmes de la componction, cette vertu privilégiée de Nicétas, larmes qui viennent du Saint-Esprit et qui demandent à être distinguées de celles de la simple pénitence, col. 933, LXVIII-LXIX; 937, LXXVIII; 945, XCI et XCII; 920, XLIV et XLV; 884, LXIX-LXXI; 969, XXXIV. La componction irait, selon Nicétas, jusqu'à rendre la virginité perdue, col. 933, L. Que la componction s'accompagne de l'ἡσυχία, l'image et la ressemblance seront, à ce compte, totalement restaurées, col. 965, XXIV et XXV; 932, LXIV-LXVI. Cette spiritualité enfin qui n'apporte comme signes de sainteté que les contemplations mystiques, les visions et les révélations prophétiques, Hausherr, *op. cit.*, p. XXXIV et XXXV, qui s'affirment divines à la joie et au souvenir ineffaçable qu'elles causent, *Vie de Syméon*, n. 9, p. 18; n. 5. p. 10; n. 19, p. 28, appuie trop lourdement sur la primauté des mystiques, col. 980-989, LIV-LXIX.

A. K. Démétracopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, Leipzig, 1866, t. I, p. ε'-η'; 18-36; I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans les *Orientalia christiana*, Rome, 1928, t. XII; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898; A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1925; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, t. I, p. 300-301; Fabricius-Harlès, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1801, t. VII, p. 753 et sq.; Knöpfler, article du *Kirchenlexicon*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. IX, col. 266 et 267; Meyer, article de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1904, t. XIV, p. 26. Pour les ouvrages de détail, outre ceux signalés au cours de cette notice, voir : U. Chevalier, *Biobibliographie*, au mot *Nicétas Pectoral*, col. 3317, et Krumbacher, *Gesch. der byz. Litteratur*, 1897, notamment, p. 154 et 155.

M. Th. DISDIER

NICIAS, moine et controversiste du VIe siècle Il ne nous est connu que par la Bibliothèque de Photius. Celui-ci nous apprend qu'il a lu de lui sept chapitres contre Philopon, un traité contre l'impie Sévère et deux livres contre les païens. Nicias avait également publié un ouvrage intitulé Διαιτήτης (L'arbitre). Photius loue son style simple et concis, sans redondance et ses réponses satisfaisantes aux hérétiques.

Photius, *Bibl.*, cod. 50, *P. G.*, t. CIII, col. 85; R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et eccl.*, 2e édit., t. XI, p. 653; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1719, t. IX, p. 390.

R. JANIN.

NICODÈME L'HAGIORITE (1748 ou 1749-1809).

I. VIE. — Canoniste, liturgiste, hagiographe, auteur ascétique, éditeur, Nicodème est un des plus féconds auteurs, et certainement le moine le plus laborieux dont ait à se glorifier l'Église grecque depuis plusieurs siècles. Né à Naxos, d'où il tire aussi l'appellation de ὁ Νάξιος, il reçut au baptême le nom de Nicolas. A seize ans, il alla étudier à Smyrne. Il quitta cette ville pour retourner dans sa patrie, afin d'éviter les représailles turques qui suivirent la victoire des Russes en 1770. Il va ensuite à Hydra où la rencontre de Macaire de Corinthe est un premier jalon de sa carrière littéraire. En 1775, il se rend au mont Athos et prend l'habit au monastère de Dionysiou. En 1777, Macaire de Corinthe vient au mont Athos et prie Nicodème de revoir sa *Philocalie*. Nicodème accepte et compose en outre la préface et les notices des Pères. Il revoit l'*Evergetinos*, publié en 1783. Il fit plus pour l'Ἐγχειρίδιον de Macaire, en faveur de la fréquente communion qui venait de paraître à Venise en 1777. Il le refondit et l'augmenta considérablement. Cette nouvelle édition parut à Venise en 1783, sans nom d'auteur comme la première, avec un titre différent. C'est sous cette forme que le livre fut condamné en 1785

par Procope de Smyrne comme contraire à la loi et scandaleux. Devant la résistance des moines de l'Athos, le décret fut annulé par Néophyte pendant son premier patriarcat (1789-1794). Dans la controverse des colybes, Nicodème prit parti pour le maintien de la tradition qui en fixait la célébration au samedi. En 1778, après un an passé à Skyropoula sous la conduite d'Arsène le Péloponésien, il revient à l'Athos et revêt le grand habit. Il s'établit dans un ermitage en haut de Kyriakou. En 1784, nouvelle visite à l'Athos de Macaire de Corinthe, à laquelle se rattache la préparation de l'édition des Œuvres de Syméon le Nouveau Théologien et de divers ouvrages. Notre laborieux moine est ensuite appelé à Salonique par Athanase de Paros pour préparer l'édition des œuvres de Grégoire Palamas. Le travail, envoyé à Vienne, ne put voir le jour; l'imprimerie venait d'être supprimée par mesure de politique pour avoir fait paraître un libelle, excitant les chrétiens d'Orient à se révolter contre le joug turc. La visite à l'Athos d'Agapios Léonardos, qui lui apporta sa Συλλογὴ πάντων τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων, récemment parue à Venise en 1787 est pour Nicodème l'occasion d'un nouveau et très important travail, auquel s'intéressent, à en juger par la liste des souscripteurs, non seulement le Mont Athos tout entier, mais la Grande-Église elle-même, les riches chrétientés de Moldavie et les lointains monastères de Palestine. J'ai nommé le Πηδάλιον, recueil des canons de l'Église grecque, accompagnés de commentaires, et de nombreuses notes. Agapios et Nicodème y travaillèrent de concert. On eut beaucoup de peine à obtenir l'approbation patriarcale qui ne fut accordée qu'après examen, et corrections sur l'avis du synode par le didascale et hiérokéryx Dorothée. Cette approbation donnait un caractère officiel à la publication. Par malheur, le moine qu'on avait chargé de veiller sur l'impression ne partageait pas l'avis des deux auteurs sur les colybes, dont la querelle était apaisée depuis plus de quinze ans. En outre, il avait certaines idées personnelles qu'il tenait à propager. Il se permit, sans avertir personne, des corrections et additions, qui soulevèrent un tolle général à l'Athos quand le livre parut, et chagrinèrent beaucoup le bon Nicodème. La vie de notre moine acheva de s'écouler à l'Athos, en des séjours divers, dans la composition ou l'édition de nombreux ouvrages. La fin en fut attristée par le décret promulgué en 1807 de Grégoire V tranchant définitivement la querelle des colybes dans le sens de la liberté. Nicodème écrivit alors son Ἀπολογία πίστεως, opuscule où il défend plusieurs de ses opinions. La question des colybes en occupe plus de la moitié. Dans cette même apologie, il repousse la calomnie de plusieurs qui l'accusent de penser que le corps et le sang du Sauveur dans l'eucharistie sont passibles et corruptibles. Ce dernier écrit de Nicodème ne parut qu'en 1819, dix ans après sa mort, qui survint le 14 juillet 1809. Et c'est peut-être en réplique à cette publication que Grégoire V, patriarche pour la troisième fois, promulgua en août 1819 une nouvelle encyclique dont l'objet unique était de confirmer celle de 1807.

II. Œuvres. — Plusieurs d'entre elles furent éditées après la mort de l'auteur. Sauf les textes liturgiques et certaines éditions de textes, elles sont, en grec vulgaire, et c'est ce qui a valu à notre auteur son succès.

1° *Ouvrages hagiographiques*. — 1. Νέον μαρτυρολόγιον, in-4° Venise, 1799, notices de nombreux néo-martyrs de 1492 à 1496; 2e édit., in-8° Athènes, 1856 (contient deux nouvelles notices). — 2. Συναξαρίστης, Venise, 1819, in-4°, 3 volumes, traduction de l'ouvragel de Maurice, diacre, avec corrections, additions, multiples notes et éclaircissements, ouvrage capital pour l'étude de l'hagiographie grecque. Une première traduction avait été faite autrefois par Margounios, mais si indigeste que les moines lui préféraient, comme plus compréhensible, le texte original lui-même. Autres éditions, Constantinople, 1842-1846, in-8°, 13 volumes; Zante, 1868, in-4°, 3 volumes (langue remaniée); Athènes, 1868, in-4°, 2 volumes (langue remaniée); 3. Νέον Ἐκλόγιον, in-4°, Venise, 1803, recueil de Vies de saints dont la moitié environ ont vécu après Photius, 2e édition, in-4°, Constantinople, 1863. — 4. Acolouthie de saint Constantin d'Hydra, publiée dans le Νέον Λειμωνάριον, 1819, p. 153-169. — 5. Acolouthie des saints Pères de l'Athos, in-8°, Hermopolis (Syra), 1847. — 6. Acolouthie de saint Cyrille d'Alexandrie, dans le Νέον Λειμωνάριον, t. II, Hermopolis (Syra) 1856, p. 57-62. — 7. Acolouthie de l'empereur saint Jean Vatatsès, in-8°, Constantinople, 1872 : sans valeur au point de vue historique. — 8. Acolouthie de Syméon le Nouveau Théologien, in-folio, Hermopolis (Syra), 1877. Pour le titre complet de ces ouvrages, voir L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*. L'acolouthie de saint Phanourios, publiée sous le nom de Nicodème, n'est pas de lui.

2° *Ouvrages liturgiques*. — 1. Στέφανος τῆς ἀειπαρθένου ἤτοι Νέον Θεοτοκάριον (titre plus connu), in-4°, Venise, 1796, recueil de 62 canons de 22 mélodes en l'honneur de la sainte Vierge; autres éditions : in-4° Constantinople, 1849; in-fol., Venise, 1883; in-fol., Athènes, 1906. — 2. Εὐχολόγιον, Constantinople, 1799 (d'après Sathas. L'auteur de la Vie de Nicodème mentionne, en effet, que Nicodème ἐδιόρθωσε καὶ ἐκαλλώπισε τὸ εὐχολόγιον). — 3. Κανόνες ὀκτώηχοι (sic) εἰς τὸν θεόλογον Ἰωάννην ποίημα Ἰωσὴφ τοῦ ὑμνογράφου, ... καὶ ἕτεροι δύο συντεθέντες παρὰ... Νικοδήμου τοῦ Ναξίου καὶ κατ' ἀλφάβητον 24 οἶκοι ποίημα... Ἰωάννου τοῦ εὐγενικοῦ, in-8°, Leipzig, 1799 (d'après Zaviras, p. 502, cf. *Échos d'Orient*, t. XIII, p. 111), Ἐγχειρίδιον περιέχον τὰ ᾀσματικὰ ἐγκώμια καὶ τὸν κανόνα τοῦ Ἐπιταφίου, in-4°, Constantinople, 1800 (d'après Vrétos, t. I, p. 133). — 4. Κῆπος χαρίτων ἤτοι Ἑρμηνεία γλαφυρὰ εἰς τὰς θ' ᾠδὰς τῆς στιχολογίας, in-4°, Venise, 1819, recueil de commentaires sur les neuf odes, suivi de pièces de différents auteurs (le patriarche Calliste, Joseph Calothétès, le patriarche Gennade), d'un épistolaire et d'autres choses. — 5. Ἑορτοδρόμιον ἤτοι Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ᾀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν, in-4°, Venise, 1836. Explication, à l'aide des Pères, des canons pour les fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu. — 6. Νέα Κλίμαξ, ἤτοι Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἑβδομήκοντα πέντε ἀναβάθμους τῆς Ὀκτωήχου, in-4°, Constantinople, 1844, explication des anabathmes de l'octoéchos à l'aide de divers auteurs ecclésiastiques.

3° *Ouvrages ascétiques et mystiques*. — 1. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, in-fol., Venise, 1782, recueil très important pour la connaissance de l'ascétique grecque; 2e édition, in-4°, 2 volumes, Athènes, 1893 : contient en plus des textes du patriarche Calliste absents de la première édition, voir t. II, p. 412-455. — 2° Περὶ συνεχοῦς μεταλήψεως, Venise, 1783 (voir plus haut) 2e édit., Athènes, 1887. — 3. Ἀόρατος πόλεμος, Venise, 1796, adaptation du *Combattimento spirituale* de Scupoli. L'ouvrage se termine pas une série de prières au Christ en forme de οἶκοι liturgiques et rangées dans un ordre alphabétique sous le titre : Εὐχαὶ κατὰ ἀλφάβητον. — 4. Ἐπιτομὴ ἐκ τῶν προφητανακτοδαβιτικῶν Ψαλμῶν, Ἀπάνθισμα διαφόρων κατανυκτικῶν εὐχῶν, in-4°, Constantinople, 1799. Autre édition Athènes, 1864. Cet ouvrage contient un florilège du Psautier et de nombreux auteurs (en langue attique), ainsi que la traduction par Démétrius Cydonès des *Soliloques* apocryphes de saint Augustin.

Le tout est précédé d'un traité de Nicodème sur la pénitence (72 pages) où il traite surtout de la contrition des péchés, et suivi d'un discours sur l'épiscopat (18 pages) de Nicodème également. — 5. Πνευματικὰ γυμνάσματα, in-4°, Venise, 1800, composé sous l'influence des *Exercices spirituels* de saint Ignace, 2ᵉ édit., Athènes, 1869, se compose de deux parties : l'une (425 pages) consiste en 34 méditations longuement développées, toutes en trois points; l'autre (p. 426-656) comprend 30 courtes méditations, pour un mois, huit examens et huit lectures. Chacune de ces courtes méditations a ses trois points énoncés en quelques lignes et se termine par une réflexion pour la journée qui correspond à notre *bouquet spirituel*. — 6. Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικὸν, περὶ Φυλακῆς τῶν πέντε Αἰσθήσεων, τῆς τε Φαντασίας, καὶ τῆς τοῦ Νοὸς, καὶ Καρδίας. Καὶ περὶ τοῦ, ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαί, καὶ οἰκεῖαι τοῦ Νοὸς ἡδοναί, in-4°, *sine loco*, 1801, principal ouvrage ascétique de Nicodème; 2ᵉ édition, in-8°, Athènes, 1885. — 7. Χρηστοήθεια τῶν χριστιανῶν, in-4°, Venise, 1803, précieux pour connaître la vie des chrétiens d'Orient au temps de l'auteur; autres éditions : Hermopolis (Syra), 1838; in-8° Chio, 1887. Dans cette dernière édition, une quarantaine de pages ont été ajoutées qui ne sont pas de Nicodème. — 8. Ὁμολογία πίστεως ἤτοι ἀπολογία δικαιοτάτη..., in-8°, Venise, 1819 (voir plus haut).

4° *Ouvrages canoniques.* — 1. Ἐξομολογητάριον; ce titre n'existe pas dans l'édition primitive qui commence ainsi : Βιβλίον ψυχωφελέστατον, mais on le trouve à partir de la 3ᵉ édition, in-8°, Venise 1794. Comprend trois parties : instruction au confesseur, canons pénitentiels de Jean le Jeûneur, instruction au pénitent. Autres éditions : en 1804, 1ʳᵉ partie seulement, διδασκαλία, (Vrétos, t. I, p. 121); 3ᵉ édit., in-8°, Venise, 1818, 4ᵉ édit. in-8°, Venise 1835; 7ᵉ édit., 1854 (Sathas, p. 626); 8ᵉ édit., in-8°, Venise 1866; autre édition, in-8°, Athènes, 1895. En outre, cet ouvrage a été publié en turc (*typis græcis*) peu après sa première édition, in-4°, Constantinople, 1799. — 2. Πηδάλιον (*Gubernaculum*) τῆς νοητῆς νηός, in-fol., Leipzig, 1800; l'ouvrage le plus renommé de Nicodème. Autres éditions : Athènes, 1841, Zante, 1864, in-4°; Athènes, 1886, in-4°.

5° *Ouvrages scripturaires.* — 1. *Commentaire des Épîtres de saint Paul*, par Théophylacte de Bulgarie, traduit en langue vulgaire et enrichi de nombreuses notes, 3 volumes in-4°, Venise, 1819. — 2. *Commentaire des Psaumes* par Euthyme Zigabène, traduit en langue vulgaire, et accompagné de notes multiples, 2 volumes in-4°, Constantinople, 1819-1821. — 3. Καθολικαὶ Ἐπίστολαι, Venise, 1806, (d'après une note de la βίος ἐν συνόψει). La Βίος καὶ πολιτεία confirme que Nicodème fit pour les sept épîtres catholiques le même travail que pour les épîtres de saint Paul et le Psautier.

6° *Éditions d'ouvrages.* — 1. Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλίων τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων... ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου... κτήτορος μονῆς... τῆς Εὐεργέτιδος, ouvrage connu et cité sous le nom d'Evergetinos, in-fol., Venise, 1783; in-4°, Constantinople 1861 (voir plus haut la part de Nicodème dans cet ouvrage). — 2. *Les Œuvres de Siméon le Nouveau Théologien*, édition en grec vulgaire parue à Venise en 1790. La page de titre mentionne comme auteur de cette traduction Denys Zagoraios, mais Nicodème y a collaboré, au témoignage de la Βίος ἐν σύνοψει et de la Βίος καὶ πολιτεία. — 3. Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διαφόροις ὑποθέσεσιν ἀνηκούσας συγγραφεῖσα παρὰ... Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννο, contenant au début la vie des deux saints, in-4° Venise, 1816. Nicodème prépara aussi, outre l'édition manquée des œuvres de Palamas (voir plus haut), celle de l'Ἀλφαβηταλφάβητος, poème théologique de Mélèce le Confesseur; il n'eut pas le temps de la faire imprimer. La préface a paru dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. v (1921), p. 576-582. L'ouvrage entier vient de paraître au Mont Athos. Une lettre de Nicodème au patriarche Grégoire V a été publiée, *ibid.*, t. II, p. 435. En voici le début : Le porteur de la présente, venu de Hongrie et baptisé, ou pour mieux dire καταβαπτισμένος et souillé par la souillure des Latins, s'adresse par moi à votre toute sainte sublimité, la priant avec ferveur qu'on le baptise du baptême orthodoxe de l'Église du Christ, notre Église orientale (on voit par cette citation qu'il est inutile de recourir aux interpolations du peu scrupuleux Theodoritos pour expliquer le sentiment antilatin qui anime le Πηδάλιον).

Onuphreos Iberites, Βίος ἐν συνόψει τοῦ... Νικοδήμου Ἁγιορείτου en tête de l'édition du *Commentaire des épîtres de saint Paul* (1819) et reproduite aussi ailleurs; A. P. Vrétos, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 233-234; Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, p. 624; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 469-470; 500-502; Ph. Meyer, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XI, p. 560 sq., 573 sq.; le même, *Nikodemos Hagiorites*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. XIV, Leipzig, 1904, p. 62-63; L. Petit, *La grande controverse des colybes*, dans *Échos d'Orient*, t. II (1899), p. 321 sq.; du même, *Bibliographie des acolouthies grecques*, p. XXIX-XXXIV, 121 et 229-230 (description de quelques ouvrages de Nicodème); du même, MACAIRE DE CORINTHE, ici, t. IX, col. 1449-1452; Euthymios hiéromoine (un contemporain), Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀγῶνες... Νικοδήμου μονάχου, texte publié par Lavriotès, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. IV, (1920), p. 636-641 et t. v (1921), p. 210-218; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1925, p. 530; M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. v (1924), p. 174-177; Legrand-Petit-Pernot, *Bibliographie hellénique du XVIIIᵉ siècle*, IIᵉ partie, description de quelques ouvrages de Nicodème, voir à l'index onomastique.

V. GRUMEL.

1. NICOLAI Jean. — Ce dominicain français eut, en son XVIIᵉ siècle trois homonymes : un magistrat français, un philologue et un orientaliste saxon. Né en 1594, à Monza, près de Stenay, il était entré à douze ans au couvent dominicain de Verdun où il fit profession en 1612. Il résida ensuite jusqu'à sa mort au couvent de Saint-Jacques, à Paris, bien qu'il fût de passage à Rome en 1628 et à Lyon en 1652. Maître ès arts, puis lecteur sententiaire, il avait été retenu à Saint-Jacques pour l'enseignement théologique après ses examens de licence (1630-1632). Il avait l'estime de Louis XIII et de Louis XIV, de Richelieu et Mazarin, d'Anne d'Autriche, de Séguier qui semblent avoir prisé surtout en lui, avec des qualités morales, le lettré et le polyglotte. Pour lui confier les charges conventuelles à Paris, on l'affilia nominalement à un couvent de la province parisienne, celui de Blois, ce qui fit croire ensuite à l'*Année dominicaine*, édit. de Lyon, t. v, p. 223, qu'il passa sa vie à Blois. Après avoir été longtemps prieur ou régent de Saint-Jacques, il y mourut, à soixante-dix-huit ans, le 6 mai 1673. On lui consacra une grande épitaphe dans l'église, comme à un théologien fécond en ouvrages et en luttes. Il rompit des lances avec Pascal, Arnauld, Nicole, Launoi, Combéfis, Guyart, Mesplede, etc.

1° *Polémique et doctrine de la grâce suffisante.* — En 1645, Arnauld s'étonnait de ce que le livre d'un antijanséniste eût reçu l'approbation d'un thomiste comme Nicolaï. Arnauld, *Œuvres*, t. XVII, p. 6-9 et 187-189. En 1652 (cf. *ibid*, t. XX, p. 565), on savait seulement que, sans être moliniste, Nicolaï travaillait à la condamnation à Rome des cinq propositions qu'il avait fait condamner à Paris comme

membre de la commission des huit docteurs en 1649. Saint-Amour, *Journal*, p. 68. A l'automne de 1655, Nicolaï fut de la commission des six docteurs chargés d'enquêter sur la distinction d'Arnauld entre le droit et le fait. Il avait hésité à rester simple adversaire libre. Il n'hésita pas à adresser à la reine Anne d'Autriche des requêtes imprimées sur feuilles volantes, pour permettre à un nombre illimité de religieux antijansénistes de prendre part aux votes de Sorbonne, et il eut gain de cause. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au XVII*e *et au XVIII*e *siècle*, p. 195; Echard. Du suffrage de Nicolaï contre lui, Arnauld jugeait que c'était le seul qui prît soin de chercher des motifs sérieux, encore qu'il ne présentât que des calomnies. *Œuvres*, t. xx, p. 133-134. Jean Bourgeois combattit ce suffrage de Nicolaï dans l'assemblée du 20 décembre, *ibid.*, p. 428-429, tandis que Nicole préparait une *Défense... de M. Arnauld*, ouvrage qui fut long à imprimer, mais dont un résumé parut le 23 janvier 1656 : c'est la *première provinciale* de Pascal. *Pascal* de la *Collection des grands écrivains*, t. iv, 1914, p. 112. Il y était question de l'école « qu'on appelle nouveaux thomistes, car ils sont tous comme le Père Nicolaï », et l'auteur attribuait, gratuitement, à Nicolaï une théorie de la grâce suffisante, pouvoir prochain qui n'était ni pouvoir ni prochain, théorie aussi insuffisante que celle du demi-moliniste Le Moine. *Ibid.*, p. 138, 142. Le 29 janvier, la *deuxième provinciale* raillait le jacobin de n'avoir que des demi-heures pour parler en Sorbonne contre Arnauld.

Le surlendemain, 31 janvier, jour de la clôture des assemblées, Nicolaï, qui ne pouvait plus parler, faisait distribuer des exemplaires de son avis imprimé : *Judicium seu censorium suffragium de propositione Antonii Arnaldi Sorbonici doctoris et socii, ad quæstionem juris pertinenti (nimirum defuisse gratiam Petro sine qua nihil possumus quando Christum negavit) pronunciatum in comitiis theologicæ facultatis, ex parte tantum ac decursim propter temporis brevitatem, et hic serie pleniori cum prætermissis appendicibus propter subjunctas causas evulgatum*, Paris, in-4°, 49 p. Arnauld fut condamné. Ainsi que Launoi, exclu comme lui de la Sorbonne, il devenait ennemi irréconciable de Nicolaï. En attendant de publier en avril l'*Avis délibératif...*, traduction française de son *judicium...*, Nicolaï publiait une plaquette de 8 pages, in-4° : *Theses thomisticæ orthodoxæ de gratia divina veritatis jansenianis erroribus ac dogmatibus oppositæ. Illustrissimo domino Seguier regio cancellario nuncupatæ*, Paris, Lecointe. *Aperietur disceptatio ipso festivo die S. Thomæ post meridiem, ac duobus diebus immediate successivis antemeridiano simul ac pomeridiano tempore concludetur 7, 8 et 9 hujus martii mensis anno Domini 1636.* Ces thèses et le *Judicium...* montraient à Arnauld que la doctrine thomiste de Nicolaï n'était pas, en matière de grâce suffisante, le pouvoir prochain mais une grâce actuelle suffisante. Un livre d'Arnauld *De gratia sufficienti et efficaci doctrina...* qui paraissait le 31 mars et s'efforçait de rejoindre les thomistes qu'Arnauld croyait plus proches de lui, en était inopérant. Arnauld se plaint à des amis romains du faux thomisme de Nicolaï : « Tous les disciples de saint Thomas frémissent d'horreur. » *Œuvres*, t. i, p. 107-122. *La défense d'Arnauld...* par Nicole, ancien modèle de la *première provinciale* et qui paraît aussi sur ces entrefaites, est également inopérante contre Nicolaï qui, dit la préface, « après la publication de son avis et de ses thèses ne peut plus passer que pour un jésuite travesti, et un lâche prévaricateur de la doctrine de son ordre. » Nicole veut faire contre Nicolaï une attaque plus pertinente. Contre ses thèses il écrit les *Fratris Joannis Nicolai molinisticæ theses thomisticis notis expunctæ*, où divers textes des thomistes Lemos et Alvarez sont allégués contre la grâce actuelle suffisante selon Nicolaï (illumination de l'esprit et motion divine intérieure de la volonté préparant le déclenchement de la grâce efficace et sauvegardant tout le jeu du libre arbitre). Nicole ajoute quelques injures (« il méprise la parole de saint Paul : les maudits ne posséderont pas le royaume des cieux... » dans *Œuvres d'Arnauld*, t. xx, p. 567-573-577, 587) et un *Appendix seu F. Joannis Nicolaï calumniarum specimen.* Nicolaï avait montré que, dans les textes soumis à l'examen de la Sorbonne, Arnauld avait masqué que le reniement de saint Pierre comportât un péché de présomption, un jeu du libre arbitre. Arnauld et Nicole se justifiaient par d'autres écrits d'Arnauld; justification contestable. Arnauld composa aussi contre Nicolaï, en juin 1656, un livre : *Vindiciæ sancti Thomæ circa gratiam sufficientem adversus P. Joannem Nicolaï.* C'est un ouvrage autrement sérieux que celui de Nicole, et où Arnauld et son collaborateur, l'abbé de Lalanne, s'efforcent d'ôter à Nicolaï, son appareil de textes de saint Thomas. L'ouvrage plut d'abord à Rome et sembla marquer un renouveau de faveur pour Arnauld. Mais il était bientôt mis à l'Index et, le 16 octobre, une bulle d'Alexandre VII condamnait à nouveau le jansénisme. Nicole, *Essais de morale*, t. xiv, p. 55.

En 1658, dans une note de l'édition latine des *Provinciales*, Nicole disait de Nicolaï : « On dit qu'il remplit les commentaires qu'il fait de la *Somme* de saint Thomas de ses réponses ou pour mieux dire de ses rêveries. » En 1660, Nicolaï était un des juges qui condamnaient les éditions française et latine des *Provinciales* à être brûlées par le bourreau. *Ibid.*, p. 95. En 1663, ses commentaires de la *Somme* paraissaient sous forme d'annotations marginales au texte de saint Thomas, très souvent dirigées contre le molinisme. L'une d'elles, Ia-IIæ, q. cxi, a. 3, insistait sur la nécessité d'une prédétermination et d'une prémotion physique suffisantes au principe de la grâce actuelle suffisante, comme d'une prédétermination efficace au principe de la grâce efficace. Les jansénistes répliquèrent que Nicolaï aurait mieux fait de se taire. Nicole, *Essais de morale*, t. xiv, p. 56. Nicolaï écrivit encore : *Apologia naturæ et gratiæ seu de concordia utriusque, juxta mentem Augustini et Thomæ*, Bordeaux, 1665, signalé par Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 42.

Mais avant tout cet échange d'écrits polémiques sur la grâce suffisante, dès 1655, Nicolaï avait expliqué complètement sa théorie dans un important ouvrage très répandu et qu'il fallut rééditer en 1670. L'ignorance impardonnable où Arnauld, Nicole et Pascal étaient du contenu de ce travail fondamental, leur a fait successivement accuser tout à fait à tort, Nicolaï d'un demi-molinisme et d'un molinisme complet. Il leur aurait fallu lire les trois in-folio de 840, 870 et 820 pages publiés à Lyon : *Rayneri de Pisis ordinis Prædicatorum Pantheologia sive universa theologia ordine alphabetico per varios titulos distributa, et ex probatis ac præcipuis authoribus olim ab ipso summarie collecta, nunc vero demum ab universis aliarum editionum corruptelis quas Præfatio indicabit summo studio emendata restitutis locorum indicibus locupletata; innumerisque supplementis auctior duplo facta per Fr. Joannem Nicolaï doctorem theologorum Parisiensem et in magno conventu parisiensi supradicti ordinis primarium regentem opus non theologicis tantum et concionatoribus (ad quos maxime spectat), sed literatis passim omnibus propter inspersas omnimodas notationes commodiore usu propter ejus augmenta in tres partes divisum.* Nicolaï qui avait

rejeté quelques-uns des articles de Rainier de Pise, avait ajouté de nombreux développements contre les jansénistes, en particulier aux articles : *Dominium*, t. I, p. 766 *b* à 783 *b; Gratia*, t. II, p. 280 *b* à 323 *a*; *Liberum arbitrium*, t. II, p. 759 *a* à 768 *a; Passio Christi*, t. III, p. 170 *b* à 172 *a*. Dans la préface du t. II, Nicolaï rapportant qu'on le nomme « jésuite » et « moliniste » ajoute : « *Jésuite*, ce n'est pas insultant pour moi : J'ai trop de vénération pour la société de Jésus... mais me voici donc disciple de Molina... moi qui n'ai pas lu un de ses livres depuis vingt-deux ans!... » A l'article *Grâce*, il rejette la grâce de persuasion de Bellarmin pour une grâce suffisante de prémotion physique essentiellement interne, t. II, p. 286-288. De telles grâces sont données même aux infidèles, p. 295-301, même pour la pratique des devoirs d'état, p. 316-323. D'ailleurs le libre arbitre, où Dieu a mis le principe du mérite, n'est jamais supprimé, et, par la grâce actuelle suffisante, avant de porter le décret du jugement pratique ultime, il se joue dans toute la délibération qui prépare l'acte humain, p. 763-769. Cette doctrine répond mieux aux divers stades psychologiques de l'évolution de la spontanéité humaine que l'autre théorie thomiste, plus ancienne et plus généralement connue, de la grâce suffisante : celle de Thomas de Lemos et Alvarez, apparentée à Capréolus, Cajétan, Silvestre de Ferrare. Lemos et Alvarez avaient considéré la grâce suffisante comme un simple pouvoir prochain par réaction contre la grâce statique des molinistes. Maintenant la théorie de Nicolaï qui répondait mieux à la nécessité de sauvegarder le libre arbitre, trop diminué par les jansénistes, était acceptée par ses contemporains thomistes, Massoulié, *Sanctus Thomas sui interpres*, t. I, p. 226, et Bancel. Cette théorie n'était pas absolument nouvelle, ayant déjà été à demi exposée dans un livre du dominicain espagnol Jean Gonzalès de Albeda paru en 1635, *Commentaria in Iª parte*, disp. LXII, sect. II. Elle a été reprise depuis par Guillermin, *De la grâce suffisante*, dans *Revue thomiste*, 1901-1903.

2° *Éditions critiques des textes de saint Thomas*. — En 1657, peu de temps après la dispute de la grâce, Nicolaï publait à Paris, in-folio, *Sancti Thomæ Aquinatis expositio continua super quatuor evangelistas, ex latinis et græcis auctoribus ac præsertim ex Patrum sententiis et glossis miro artificio quasi uno tenore contextuque conflata, et catena aurea justissimo titulo nuncupata, nunc vero tandem ab innumeris et enormibus mendis aliarum editionum expurgata, locorum indicibus antea falsis vel imperfectis insignita, novis addimentis, marginibus et ornamentis aucta ut singulis evangelistis præfata ac præfixa plenius indicabit*, ouvrage qui devait être réédité à Lyon, en 1670, également in-folio. La préface indique les raisons pour lesquelles Nicolaï se fixe pour tâche la réédition critique des œuvres de saint Thomas : « Je n'ai pu voir sans douleur des ouvrages divins... jamais corrigés des fautes... Pour ce faire j'ai dû abandonner beaucoup de choses que je méditais et qui eussent été le fait de ma propre industrie... Je n'ai cherché que le plus utile. » Nicolaï indique expressément comment il s'est reporté aux anciens manuscrits, et s'est appliqué à compléter le système des références. Cette *Catena*, ainsi remaniée, a eu un succès remarquable. On la trouve par exemple réimprimée, in-8°, à Avignon, en 1851, 8 vol., puis à Tournai, 10 vol. in-8°, en 1853, puis à Paris, en 3 vol. in-8°, en 1869 et en 1881. Elle avait été traduite en français par E. Castan, Paris, Vivès, 1854-1855, 8 vol. in-8°. Elle fut cependant pour Nicolaï l'occasion de nouvelles polémiques. En 1662, son célèbre confrère, l'érudit Combéfis, l'éditeur de saint Maxime et de saint Basile, avait publié, parmi les huit in-8° de sa *Bibliotheca Patrum concinatoria*, une partie de la *Catena aurea* selon des principes critiques différents de ceux de Nicolaï. Les compléments apportés aux références n'étaient plus mélangés au texte de saint Thomas, mais indiqués en marge ainsi que les variantes des manuscrits. Vexé, Nicolaï écrivit sous le pseudonyme d'Honoré de Saint-Grégoire une *In Catenam auream S. Thomæ P. Nicolai editionem novam apologetica præfatio*, Paris, in-12, 120 p. Combéfis répliqua : *Prolusio ad præfationem apologeticam in P. Nicolaï editionem novam Catenæ aureæ D. Thomæ*, Paris, 1668, in-8°, 78 p.; puis, à de nouvelles discussions verbales de Nicolaï, Combéfis repliqua encore : *Discussiones ad prolusionem brevius excusæ*, *ibid.*, 45 p. Nicolaï ne se tint pas pour battu et écrivit : *In Catenam auream S. Thomæ opera et studio F. Johannis Nicolaï Prædicatoris recognitam confixiones præsumptitiæ per eumdem recognitorem ex professo refixæ, seu verius discussæ fixiones*, Lyon, 1669 in-12, 186 p. La grosse affaire du débat était de savoir s'il faut faire dire à saint Hilaire que les apôtres sont des *satores* ou des *salitores*. Les manuscrits consultés se partagent. — La première étude parue sous le nom d'Honoré de Saint-Grégoire contenait un *Appendix in dissertationem de fictitio S. Thomæ græcismo*, réfutant doucement un autre dominicain de Saint-Jacques, lui aussi ami de la cour et ennemi des jansénistes, Bernard Guyard. Guyard avait écrit, en 1667, une *Dissertatio utrum S. Thomas calluerit linguam græcam*, Paris, in-8°, 296 p., soutenant contre Launoi que saint Thomas était un helléniste. A la réprobation de Nicolaï, enveloppé sous un pseudonyme, Guyard répliqua par un écrit violent : *Adversus metamorphoses Honorati a S. Gregorio*, Paris, in-8°, 116 p., ouvrage qui dut causer quelque tort à Nicolaï, car, pour un passage de la Bruyère qui blâme les pseudonymes inutiles, une clef contemporaine indique : Nicolaï. Voir *Les caractères*, édit. Walckenaer, 1852, t. II, p. 739.

Nicolaï poursuivait cependant ses éditions d'écrits de saint Thomas. En 1659, quatre volumes in-folio paraissaient : *Sancti Thomæ Aquinatis præclarissima commentaria in IV libros sententiarum Petri Lombardi... ab enormibus et innumeris mendis aliarum editionum expurgata, integritati suæ restituta, in meliorem statum simul cum ipso primitivo Magistri textu reformato, locorum indicibus vel emendatis vel suppletis ac notis ubique marginalibus illustrata*. Nicolaï fut moins bien inspiré l'année suivante en publiant un *S. Thomæ Aquinatis commentarius posterior super libros sententiarum sive secundum scriptum vulgo dictum, cui præter præcedentium editionum et enormium supra modum corruptelarum correctiones, innumeras nonnullæ ad marginem notationes vel ad integriorem dogmaticarum rerum sensus, quantum licuit additæ sunt ut præfatio explicatius declarabit*. La préface voulait prouver l'authenticité de ce second commentaire qui aurait été celui que signale Tolomée de Lucques. Nicolaï n'a pas pensé qu'il pouvait être un résumé du *Commentaire* classique des *Sentences*. C'est pourtant ce qui est. L'auteur est un disciple de saint Thomas, frère Hannibald. Cf. Mandonnet, *Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, p. 121-125, 131-132. La même année 1660, Nicolaï publiait : *S. Thomæ Aquinatis quodlibetales quæstiones a priorum editionum corruptelis et mendis expurgatæ, in meliorem formam quoad seriem ac numerum articulorum restitutæ, locorum indicibus qui deerant annotatis locupletatæ, ac scholiis et notis ut licuit marginalibus illustratæ*. Nicolaï se plaint de manquer de manuscrits anciens des *quodlibet*. Il y en avait pourtant à Paris aux collèges de Sorbonne et de Navarre.

Ces éditions in-folio de saint Thomas par Nicolaï aboutissaient enfin en 1663 à la *Somme théologique : Summa theologica S. Thomæ Aquinatis quinti Ecclesiæ doctoris jure merito angelici post ante actas omnes ubicumque terrarum ejus editiones accuratius recognita, et tum a mendis expurgata, tum restitutis quorumlibet auctorum veris ac legitimis indicibus et innumeris Patrum, conciliorum, scripturarum ac decretorum testimoniis ad materias controversas vel ad moralem disciplinam pertinentibus in margine locupletata, notisque historicis ac dogmaticis undequaque adjectis aucta, ornata, illustrata ut paulopost subjuncta præfatio plenius indicabit*, Paris, 1663, in-folio. En tout 1.350 pages, comportant environ dix mille gloses marginales visant les textes parallèles, les Pères de l'Église, surtout les Pères grecs, la doctrine... IIª IIæ, q. XIII, a. 2, ad 3um et Sup., q. IX, a. 3; des textes patristiques ont été ajoutés au texte de saint Thomas. Certaines annotations de Nicolaï ont été reproduites depuis par l'édition Migne (4 vol. in-4° en 1860). Cette édition de la *Somme* a été le plus gros labeur de la vie de Nicolaï. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XXXV, p. 323. Le travail lui avait pourtant été facilité par de nombreuses éditions de la *Somme*, faites avec soin pendant toute la première moitié du XVIIe siècle, en particulier par les dominicains du couvent de Saint-Jacques en 1630, 1638, 1648.

Nicolaï laissait en mourant une édition des commentaires de saint Thomas sur saint Paul. Elle fut publiée seize ans après sa mort, en 1689, à Lyon. *S. Thomæ Aquinatis... in omnes D. Pauli apostoli commentaria opus exquisitissimum, nunc primum post omnes omnium editiones a mendis innumeris quibus scatebant expurgata, et ad lectionem antiquorum codicum fideliter restituta, nec non auditionis profundæ notis et additamentis ad clariorem elucidationem illustrata.* — D'un autre côté, cet éditeur de saint Thomas infiniment plus soucieux d'exégèse et d'érudition positive que ces thomistes qui l'avaient précédé, avait médité le dessein d'une *Summa biblica*, plus conforme aux besoins de son temps et qui aurait embrassé toute la théologie, selon une méthode ayant à sa base l'étude de l'Écriture. Echard.

3° *Polémiques sur les pratiques religieuses.* — Nicolaï qui avait été chargé de composer l'office liturgique du pape dominicain Pie V, lors de sa béatification, était très attaché aux observances monastiques de son ordre. Un Père, Louis Mesplede, ayant publié coup sur coup, entre 1642 et 1648, quatre ouvrages contre ces observances, *Apologia... Querela... Noticia...* et *Commonitorium...*, le vicaire général des dominicains pria le P. Nicolaï de le réfuter. D'ou 86 pages du P. Nicolaï, in-4°, Paris, 1644. *Commonitorii de necessitate ordinis prædicatorum renovationis analysis et successiva discussio.* Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, t. VI, p. 321. Echard.

Comme il était arrivé à l'archevêque de Paris de dispenser de l'abstinence des jours de carême, Launoi avait conclu que l'abstinence n'est pas un élément constitutif du jeûne. D'où une réplique de Nicolaï : *De jejunii christiani et christianæ abstinentiæ vero ac legitimo ritu, juxta veterem Ecclesiæ universalis usum œcumenica dissertatio contra pseudo doctrinas et novellas abusiones*, Paris, 1667, in-12, 285 p. Nicolaï pensait réfuter Launoi en exposant complètement l'histoire de l'atténuation progressive du jeûne, où l'usage de la viande dans le jeûne n'avait encore jamais paru. Mais par la suite on en viendrait là et Benoît XIV, par sa constitution *Non ambigimus*, se bornerait à défendre à ceux qui font gras avec dispense d'abstinence de faire plusieurs repas les jours où ils sont astreints au jeûne (1741). Voir ici l'art. MURATORI, t. X, col. 2554.

La dispute reprit avec Launoi qui tenait un certain concile d'Arles pour un concile pleinier dont parlait saint Augustin, tandis que Nicolaï, avec Bellarmin, cherchait ce concile dans le concile de Nicée. D'ou deux dissertations de Nicolaï : *De concilio plenario quod contra donatistas baptismi quæstionem ex Augustini sensu definivit œcumenica dissertatio*, Paris, 1667, in-12, 195 p., et *De plenarii concilii et baptismatis hæreticorum assertione dissertatio posterior anteriorem firmans, et a pseudo criticis contumeliis cavillisque defendens*, Paris, 1668, in-12, 541 p. La dispute rebondit sur la généralité, dans toutes les Églises anciennes, de l'usage de l'Église romaine de ne baptiser solennellement qu'à Pâques et à la Pentecôte. Launoi tenant pour la négative, Nicolaï tint pour l'affirmative. D'où nouvelles dissertations *De baptismi antiquo usu...*, Paris, 1668, in-12, 305 p.; une annexe de 108 pages traitait en outre *De judæis vel de aliis quibuscumque infidelibus ad baptismum suscipiendum non cogendis*, exposé historique d'une grande érudition. Dupin, *Bibliothèque...*, t. XXXV, p. 324-327. Entre Launoi et Nicolaï, la discussion s'envenimait au plus haut point. Nicolaï écrivait : *Ad clarissimum et carissimum sibi sinceræ veritatis ac æquitatis amatorem, in dissertationes contra Joannem Launoium edendas prolusio, et contra ejus nugas et imposturas apologia*, Paris, 1668, in-12, 60 p. Extraordinairement emporté, Launoi dans une *Dissertationis Hyperaspistes adversus insulsas fratris Joannis Nicolai calumnias*, reprochait à un *textus inclementis fratris* de nombreuses calomnies, de la mauvaise foi, des impostures, audaces et impudences, sans parler des tergiversations, redondances, ignorances et vanités. Launoi, *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2. p. 686-740. Des amis dominicains de Nicolaï, Launoi disait qu'il « craignait plus leur canif que leur plume ». Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Launoi*.

Dans ce genre d'histoire ecclésiastique, Nicolaï laissait encore en mourant un ouvrage qui fut imprimé en 1680, in-12, Paris : *De Constantini baptismo, ubi, quando et quo fuerit celebratus*, 186 p. On lui a aussi attribué un *De ritu antiquo et moderno bacchanaliorum*, qui pourrait être à la rigueur de lui, ou encore du philologue saxon, son homonyme, ou encore de l'orientaliste Jean Frédéric Nicolaï, professeur à Iéna.

4° *Polémiques gallicanes et doctrine ultramontaine.* — En 1628, Nicolaï déclama publiquement à Rome un poème latin qu'il avait composé pour une fête célébrée en l'honneur de la prise de la Rochelle : *De Rupella regiis armis expugnata.* En 1644, Nicolaï eut encore à écrire en l'honneur des rois de France. Le P. Mesplede voulant marquer les droits de la France à la Catalogne s'y était pris maladroitement, et dans sa *Catalania Galliæ vindicata...* de 1643, il avait déclaré faux le traité de Corbeil conclu en 1258 entre saint Louis et Jacques d'Aragon. Tout en soutenant les intérêts de la France qui était entrée en possession de la Catalogne, Nicolaï rétablissait la vérité historique dans sa *Galliæ dignitas adversus præposterum Catalauniæ assertorem vindicata, sive disquisitio libelli quo Ludovico Mesplede...*, Paris, 1644, in-4°, 168 p. Cf. Bourgeois et André, *Sources de l'histoire de France*, XVIIe siècle, t. IV, p. 275. Plus tard, le graveur Valdor ayant composé des estampes de la vie de Louis XIII, Anne d'Autriche chargea Corneille de les agrémenter de devises. Le poète Charles Beys fit aussi vingt pièces de vers français. Bary et Estienne firent des appendices documentaires. Alors le petit roi Louis XIV écrivit au P. Nicolaï pour

« qu'il exprima en latin ce qu'ils ont exprimé en français... parce que la latine est universelle et suffit à porter à tout le monde la renommée... » L'an d'après, le grand in-folio parut avec la collaboration de Nicolaï, magnifiquement édité : *Ludovici Justi XIII Nuncupati Galliæ simul et Navarræ christianissimi regis triumphalia monumenta. — Omnia porro ex gallico in latinum convertit Fr. Joannes Nicolai..., 1649.* Le P. Nicolaï en aurait tiré le bénéfice d'une pension annuelle de six cents livres. Echard; De Puymaigre, *Un poète apologiste de Louis XIII*, dans *Revue des questions historiques*, 1898, p. 221. Plus tard encore nous voyons Nicolaï, régent de Saint-Jacques, organiser une fête avec feu d'artifice en l'honneur de la naissance du dauphin et publier une plaquette : *Festivus Fratrum Prædicatorum S. Jacobi...*, 1661, in-4°, 7 p.

Et cependant deux ans plus tard, dans le conflit aigu entre Louis XIV et le Saint-Siège, Nicolaï sera résolument pour le pape contre le roi. Il défendra ardemment à la Sorbonne les thèses ultramontaines de Drouet de Villeneuve, plaçant l'autorité du pape au-dessus du concile général et de l'Église gallicane. Aux assemblées de janvier, fidèle à ce qu'il avait écrit dans l'article *Dominium* de la *Pantheologia* et à l'opinion traditionnelle du couvent de Saint-Jacques, il contribuera beaucoup à empêcher d'arranger les choses au bénéfice du roi. Gérin, *L'Assemblée de 1683*, p. 16, 487, 512.

En dehors des références citées au cours de l'article, il n'existe qu'une étude un peu générale sur Nicolaï dans Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 647-650, et aussi *ibid.*, 607, 653, et *Supplementum novissimum*, p. 33.

M.-M. GORCE.

2. **NICOLAI** Laurent, de la Compagnie de Jésus (1538-1622). — Né à Oslo en 1538, à l'époque où le luthéranisme était déjà la religion du pays, il a été élevé dans cette confession. Il a étudié à Copenhague, où il a pris le grade de maître ès arts, et commencé la théologie vers 1558, mais sans pousser très loin, car il partit bientôt après pour Louvain où il fit la connaissance des jésuites qui l'amenèrent peu à peu au catholicisme. Mais sa conversion n'aurait pas été immédiate, car Nicolaï serait rentré d'abord en son pays, aurait reçu l'ordination dans l'Église luthérienne et pris une paroisse en 1562; mais tout ceci n'a rien de certain. En 1563, il est de nouveau à Louvain, entre dans la Compagnie de Jésus le 2 février 1564, est ordonné prêtre en 1565, et séjourne quelque temps encore au collège de Louvain. Profès des quatre vœux le 18 octobre 1575, il est désigné par le Père général, Éverard Mercurian, pour la nouvelle mission que l'on se propose d'expédier en Suède.

Les circonstances sont favorables. Partie pour des raisons personnelles, partie sous l'influence de sa femme Catherine Jagellon, Polonaise et catholique, le roi Jean III médite de rétablir en Suède l'ancienne religion. En 1574, le jésuite Stanislas Warszewicki est venu à Stockholm comme envoyé secret du Saint-Siège. Il ne reste que quelques semaines, mais a le temps de se rendre compte de ce qu'il est possible de faire et, dans une lettre au général de la Compagnie, il insiste pour que l'on envoie en Suède deux Pères, l'un Polonais, l'autre bien au courant des langues du Nord. C'est ainsi que Nicolaï est désigné pour cette délicate mission; il arrive à Stockholm fin avril 1576 (voir A. Theiner, t. I, p. 432). Le roi seul est au courant de son caractère et de sa situation; le jésuite se donne pour un savant ayant parcouru l'Europe. Ayant appris que le roi voulait fonder un nouveau collège à Stockholm, il y était venu pour offrir ses services à Sa Majesté. Nicolaï est en effet agréé comme professeur de théologie dans la nouvelle fondation, et commence à enseigner dès juillet. On comprend qu'il ait pu utiliser cette place pour saper adroitement les bases mêmes de la théologie luthérienne. Bientôt nommé recteur du collège, il exerça sur plusieurs des élèves une action personnelle considérable et les amena au catholicisme. Quelques-uns de ces jeunes gens purent être envoyés au Collège germanique de Rome; on espérait en faire des prêtres qui ne tarderaient pas à revenir pour reconquérir la Suède au catholicisme, Tout en remplissant ses fonctions professorales. Nicolaï se constituait le défenseur des innovations liturgiques du souverain, lequel s'efforçait de catholiciser le culte luthérien; en même temps, il lui fallait tenir Rome au courant de la situation et transmettre au Saint-Siège les demandes que faisait le roi pour faciliter le retour du pays à l'unité. Le P. Theiner a donné quelques-unes des lettres adressées ainsi au général de la Compagnie. En décembre 1577, on vit arriver à Stockholm le jésuite Possevin comme envoyé du Saint-Siège. Dès ce moment, Nicolaï s'était ouvertement déclaré; le succès paraissait assuré. En mai 1578, le roi communiait de la main de Possevin. Mais, après le départ de celui-ci, 20 mai 1578, un revirement se fit dans son esprit, sous l'influence des pasteurs luthériens. Une fausse démarche de Nicolaï, dans une affaire de dispense de mariage assez délicate, fournit un excellent prétexte à ses adversaires. Le jésuite se vit excommunié par l'archevêque (luthérien) d'Upsal et dut être écarté de la direction du collège de Stockholm. Sur toute cette affaire, voir A. Theiner, p. 543 sq. Par ailleurs, le roi s'impatientait de ne point recevoir de Rome les concessions qu'il exigeait : mariage des prêtres, communion *sub utraque*, messe en langue vulgaire. Quand Possevin reparut en juillet 1579, les choses étaient bien compromises. De plus en plus, l'opinion se soulevait contre la politique religieuse du roi et contre ceux qui en étaient les agents. A la Pentecôte de 1580, des bagarres éclatèrent autour du Collège théologique, où Nicolaï continuait à résider; pour enlever tout prétexte à l'agitation, le roi interdit à Nicolaï d'y prêcher ou même d'y enseigner; la direction passa aux mains d'un luthérien qui inclinait, d'ailleurs, vers le catholicisme. Le 10 août, Possevin quittait Stockholm emmenant Nicolaï et l'un de ses confrères, avec quelques-uns des élèves qu'ils avaient formés. Après un séjour à Rome et à Vienne, Nicolaï fut envoyé en novembre 1582 à Olmütz, où il eut une situation importante au collège des jésuites; en 1587, il prenait le doctorat à Prague. Mais il devait revenir dans les pays du Nord, à Braunsberg, d'abord, puis en Danemark où il essaya vers 1606 de fonder un collège. Il mourut à Vilna le 5 mai 1622.

Sommervogel mentionne de lui : *Confessio christiana de via Domini quam christianus populus in tribus regnis septemtrionalibus, Daniæ, Sueciæ et Norvegiæ constanter confessus est...usque ad Christianum III Daniæ Norvegiæque et Gustavum Sueciæ reges*, in-4°, Cracovie, 1604. — Sotwel lui attribue aussi : *De reformatione religionis christianæ per ministros evangelicos introducta deliberatio, a studiosis danis et norvegis proposita professoribus Academiæ Haffniensis die 10 octobris 1602*, Cracovie, 1606. — Les historiens protestants lui attribuent aussi la rédaction du missel publié par Jean III en 1576 sous ce titre : *Liturgia Suecanæ Ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis, suecice et latine*, in-fol., Stockholm, 1576; texte reproduit dans F. Münter, *Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens*, t. II, Altona, 1793, p. 19-68. Cette attribution est tout a fait invraisemblable. Ce missel qui présente un mélange très caractéristique des formes extérieures de la messe romaine

et des prières de la liturgie luthérienne, ne peut pas avoir été composé par notre jésuite, ni sous sa direction, ni avec son approbation. D'ailleurs la question de date est décisive. A. Theiner a bien montré qu'au moment où se rédigeait cette liturgie, qui est bien l'œuvre personnelle du roi et de son conseiller Fechten, le P. Nicolaï se préparait à Louvain à prononcer ses grands vœux. — Il y aurait intérêt à retrouver une *Confessio fidei synodi Upsalensis in regno Sueciæ, A. D. 1593 celebratæ*, c'est, à n'en pas douter, la critique de la confession de foi qui mit fin aux tentatives de romanisation en Suède. Ce ms. figurait autrefois dans la bibliothèque Zaluski.

J. Baazius, *Inventarium Ecclesiæ Sveo-Gothorum*, Linköping, 1642, tout le l. III, et particulièrement c. XXVI sq.; Sacchini, *Historia societatis Jesu*, pars IV, *sive Everardus*, Rome, 1652; L. Maimbourg, *Histoire du luthéranisme*, Paris, 1680, l. VI, vers la fin; Pufendorf, *Histoire de Suède avant et depuis la fondation de la monarchie*, trad. fr., Amsterdam, 1732, t. II, p. 80 sq.; J. N. Schrökh, *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, Leipzig, 1805, t. IV, p. 359; Aug. Theiner, *Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX.*, Augsbourg, 1838, 2 vol., dont le 2ᵉ contient surtout des documents, ouvrage plein de choses, mais extrêmement touffu, voir sur Nicolaï, t. I, p. 421 sq., 431, 433, 438 sq., 442, 446 sq., 450, 463, 496, 543-546, 585 sq., 606, 655, 657; t. II, p. 3, 25 et, parmi les documents, p. 147-149; H. Biaudet, *Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIᵉ siècle*, t. I. *Origine et époque des relations non officielles (1570-1576)*, Paris, 1907, complété par un vol. de pièces justificatives, portant en sous-titre : *Notes et documents*, cet ouvrage capital n'a malheureusement pas été continué.

Outre ces ouvrages généraux, voir les diverses *Bibliothèques de la Compagnie de Jésus*, en particulier Sommervogel, t. V, col. 1707; et deux monographies, l'une protestante, A. Brandrud, *Klosterlasse, et Bidrag til den jesuistiske propagandas historie i Norden*, Kristiania, 1895, l'autre catholique, A. Perger, S. J., *Jesuitpateren Laurits Nielssen, saakaldt Klosterlasse*, Kristiania, 1896. — Nous avons rassemblé ces divers renseignements dans notre article, *Un jésuite professeur de théologie luthérienne à Stockholm en 1576*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1929, t. IX, p. 188-210.

É. AMANN.

NICOLAITES, secte hérétique de l'âge apostolique Cette secte est fort mal connue; les renseignements fournis sur elle présentent d'assez notables contradictions. Il semble donc indiqué de rassembler et de classer d'abord les documents qui en parlent, et de faire ensuite la critique des renseignements ainsi obtenus.

I. DOCUMENTS QUI S'Y RAPPORTENT. — 1° *Écriture sainte*. — Le nom des nicolaïtes se rencontre deux fois dans les petites lettres qui forment le début de l'Apocalypse. La lettre à l'ange de l'Église d'Éphèse félicite celui-ci de ce qu'il hait les œuvres des nicolaïtes : τοῦτο ἔχεις ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ. Apoc., II, 6. L'ange de l'Église de Pergame, au contraire, ne paraît pas être assez ferme dans sa lutte contre eux : « J'ai contre toi, dit le Seigneur, quelques petites choses : tu as par là des gens qui tiennent l'enseignement de Balaam, lequel montrait à Balac le moyen de placer une pierre d'achoppement devant les fils d'Israël, de (leur faire) manger des idolothytes et (de les faire) forniquer. Semblablement tu as, toi aussi, des gens qui adhèrent à la doctrine des nicolaïtes, οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως. *Ibid.*, ℣. 14-15.

De ces deux passages on a rapproché, non sans raison, la lettre à l'Église de Thyatire, qui fait immédiatement suite à la précédente. L'ange de cette communauté est blâmé de son manque d'énergie à l'endroit « d'une femme Jézabel, qui se dit prophétesse, qui dogmatise (διδάσκει) et fait errer les serviteurs de Jésus en leur enseignant à forniquer et à manger des idolothytes, πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φάγειν εἰδωλόθυτα. ℣. 20. Elle et ses partisans seront rudement châtiés; quant aux autres fidèles de Thyatire « qui n'adhèrent pas à cette doctrine et qui ne connaissent pas les profondeurs de Satan, comme on dit, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ, ὡς λέγουσιν », ℣. 24, le Seigneur ne veut pas leur imposer d'autre fardeau. Le rapprochement de la femme Jézabel (avec ses partisans) et des nicolaïtes visés dans la lettre à l'Église de Pergame est justifié par le fait que, de part et d'autre, le même grief est énoncé. A Thyatire, comme à Pergame, se répand un enseignement, διδαχή, qui justifie la « fornication » et la manducation des idolothytes ou viandes immolées aux idoles.

A ces quelques phrases se réduisent les indications du Nouveau Testament qui se rapportent directement aux nicolaïtes. Vouloir mettre à leur compte certains mots contre des fauteurs de schisme ou d'hérésie, contre les faux apôtres, qui se retrouvent soit dans l'Apocalypse, II, 2, soit en d'autres écrits, II Petr., II, 1 sq., Jud., 8 sq., etc., c'est préjuger de la question.

2° *Patristique*. — 1. Le premier témoignage que nous ayons dans la Patristique sur les nicolaïtes est celui d'Irénée.

Dans l'énumération des hérétiques qui ont précédé et préparé Valentin (énumération qui fait suite à l'exposé détaillé du système de celui-ci), l'évêque de Lyon situe, entre Simon, Ménandre, Saturnin, Basilide, Carpocrate, Cérinthe et les Ébionites d'une part, et d'autre part, Cerdon, Marcion et les hérétiques postérieurs les *Nicolaïtes. Cont. hæres.*, I, XXVI, 3 : « Ils ont comme maître Nicolas, l'un des sept qui furent ordonnés diacres par les apôtres; ils vivent *indiscrete* (doit traduire ἀδιαφόρως = sans souci de la loi morale). L'apôtre Jean, dans l'Apocalypse, indique clairement ce qu'ils sont : ils enseignent qu'il est sans importance de « forniquer » et de manger des idolothytes, *nullam differentiam esse dicentes in mæchando et idolothyta edere. P. G.*, t. VII, col. 687.

Au l. III, où il réfute par les dits de l'Évangile les absurdités de la Gnose, Irénée expose que Jean, le disciple du Seigneur, s'est proposé de combattre l'erreur répandue par Cérinthe et bien antérieurement (*multo prius*) par ceux que l'on appelle les nicolaïtes, un rameau de la fausse Science (gnose). Suivant eux (les gnostiques? les nicolaïtes? Cérinthe?), « il y a d'une part un créateur et d'autre part un Dieu père de Notre-Seigneur, d'une part un fils du créateur et d'autre part un Christ d'origine supérieure (*de superioribus*), qui, tout en demeurant impassible, est descendu en Jésus, le fils du créateur, puis l'a finalement abandonné pour retourner dans le plérôme. Le principe (de tout) c'est le monogène et le Logos n'est que le fils de cet unique engendré. Quant à la création présente (*eam conditionem quæ est secundum nos*), elle n'est pas l'œuvre du premier Dieu, mais de quelque Vertu très inférieure et privée de toute communication avec le domaine des réalités invisibles et indicibles. » C'est pour couper court à toutes ces erreurs que Jean commence son Évangile en prêchant un seul Dieu qui a tout créé par son Verbe. *Cont. hæres.*, III, XI, 1, col. 879-880.

On voit qu'à ces deux endroits Irénée met au compte des nicolaïtes des erreurs d'un genre tout à fait différent. Au premier passage, il ne s'agit que d'aberrations d'ordre moral; au deuxième on rend les sectaires responsables d'un enseignement où se reconnaissent les doctrines chères à la Gnose : la distinction des deux mondes, celui des idées ou plérôme et celui de la matière, l'intervention dans ce dernier d'un des êtres du plérôme, le Christ supérieur, peut-être identifié au

Logos, fils du Monogène. Irénée ne marque aucun lien entre les aberrations morales et les spéculations proprement théologiques. Rien n'indique d'ailleurs que les nicolaïtes en question existent encore à l'époque d'Irénée. — Il reste enfin qu'Irénée fait expressément remonter les origines de la secte à Nicolas, le prosélyte d'Antioche, l'un des sept diacres ordonnés par les Apôtres, Act., VI, 6.

2. Les renseignements, fournis par Clément d'Alexandrie sont postérieurs de quelques années, mais ils sont loin de recouvrir exactement ceux que fournit Irénée.

En deux passages des *Stromates*, dont le second est donné par l'auteur comme un *addendum* au premier, Clément s'explique sur les rapports entre les nicolaïtes et le diacre Nicolas. Il a connu, dit-il, l. II, c. XX (118), *P. G.*, t. VIII, col. 1061, un chef d'une secte gnostique qui professait que le meilleur moyen de combattre la volupté, c'était encore de s'y abandonner, semblable en cela à Aristippe de Cyrène, semblable aussi aux nicolaïtes : « Ceux-ci prétendent suivre Nicolas, apportant un adage de cet homme célèbre : τὸ δεῖν παραχρῆσθαι (= ou bien « faire mauvais usage » ou bien « sévir contre ») τῇ σαρκι. Or cet homme si noble voulait dire qu'il fallait retrancher les plaisirs et les désirs, et que cette ascèse réduirait à néant les impétuosités et les assauts de la chair. Eux au contraire, lascifs comme des boucs, s'abîment dans les plaisirs, sous prétexte de mépris du corps. » Et revenant sur la question, l. III, c. IV (25), col. 1129-1132, et sur les prétextes dont usent les hérétiques pour se donner toute licence, Clément raconte en détail l'anecdote qui aurait donné naissance au mot, si fâcheusement interprété, de Nicolas. Il était marié à une femme fort jolie, dont il était trop jaloux. Repris de ce chef par les apôtres, il amena sa femme au milieu de l'assemblée chrétienne et déclara en faire le sacrifice : « Qui la veut, l'épouse », s'écria-t-il. On rapprocha plus tard cette action hardie de la fameuse parole παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ, et, sous prétexte de suivre et son exemple et son conseil, ceux qui suivent son parti (οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες) se livrent sans pudeur à la fornication (comme si Nicolas avait enseigné, en somme, la communauté des femmes). Clément n'en croit rien. A son estimation, Nicolas a vécu au contraire de façon exemplaire, il a élevé admirablement ses enfants. Son geste était en définitive un exemple, un peu surprenant, de parfait renoncement; il appuyait sa parole : « Il faut savoir sévir contre la chair. » — La même anecdote est transcrite par Eusèbe, qui l'emprunte à Clément, *H. E.*, III, XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 276 sq.

Ainsi le maître alexandrin ne reproche aux nicolaïtes que leurs aberrations morales, aberrations que ceux-ci justifient par un mot et un geste mal interprêtés de Nicolas, l'un de sept diacres. Mais celui-ci est personnellement à l'abri de tout soupçon.

3. Tertullien, presque au même moment, parle des nicolaïtes, mais ignore Nicolas. Au *De præscriptione*, 33, *P. L.*, t. II, col. 55, il indique très clairement que les nicolaïtes appartiennent au passé : leur attitude à l'endroit des idolothytes et de l'impureté (*idolothyta edentes et stupra committentes*), se retrouve chez des hérétiques d'aujourd'hui, écrit-il: *sunt et nunc alii Nicolaitæ, Gaiana hæresis dicitur.*

Le texte de l'*Adv. Marcionem*, I, 29, *ibid.*, col. 306, ne parle, lui non plus, que d'aberrations morales : *aliqui Nicolaitæ, assertores libidinis atque luxuriæ.* Et quant au *De pudicitia*, 19, col. 1071, il n'a d'intérêt que par l'interprétation qu'il donne d'Apoc., II, 20 : « La femme Jézabel, dont il est question à cet endroit, répandait dans l'Église l'enseignement des nicolaïtes. Pour grave qu'elle fût, sa faute était, moyennant repentance, susceptible de pardon; ce n'aurait pas été le cas, si dans la réalité elle avait eu des amants. »

4. Hippolyte est à peine postérieur de quelques années, mais son témoignage, *Philosoph.*, VII, XXXVI, édit. Wendland, p. 223, se rapprocherait plutôt de celui d'Irénée. Dans le défilé d'hérétiques qui font l'objet de ce livre VII, Nicolas vient à la suite de Basilide, Satornil, Ménandre, Marcion, Carpocrate, Cérinthe, des Ébionites et des deux Théodotes, comme un chef de file des gnostiques. De ceux-ci les enseignements sont divers, « le responsable est Nicolas, l'un des sept qui furent ordonnés diacres par les apôtres, et qui, s'étant écarté de la voie droite, enseigna que la conduite et les aliments n'avaient point d'importance morale, ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ βρώσεως. Ses disciples qui outragent le Saint-Esprit sont accusés par Jean, dans l'Apocalypse, de forniquer et de manger des idolothytes. »

Le fragment syriaque *Sur la résurrection*, ajoute un trait que nous n'avons pas encore trouvé. Nicolas, l'un des sept diacres, aurait déclaré que la résurrection était déjà arrivée, entendant par là la régénération reçue dans le baptême; en d'autres termes, il niait au sens propre la résurrection de la chair; et plusieurs prirent occasion de cela et fondèrent des sectes entre autres celle des gnostiques. Édit. de Berlin, *Hippolytus Werke*, t. I *b*, p. 251.

Ainsi donc Hippolyte ne reprochait pas seulement à Nicolas une doctrine morale condamnable, mais encore des spéculations qui auraient trouvé écho chez les gnostiques. Il devait développer cette accusation plus abondamment dans son *Syntagma*, car les trois auteurs qui en dépendent, Épiphane, Philastre et le Pseudo-Tertullien décrivent avec quelques détails un système philosophico-théologique qui s'apparente aux spéculations gnostiques. A la vérité, il n'est pas aisé de voir ce qui était directement attribué par Hippolyte à Nicolas, et ce qui était le fait de ces gnostiques qu'il en faisait dériver. Nos trois auteurs embrouillent quelque peu tout cela. Le plus clair est encore Philastre, *Hæres.*, 33, *P. L.*, t. XII, col. 1148; entre autres erreurs dont Nicolas se serait rendu coupable, il aurait enseigné *la pluralité des puissances* (créatrices) : *virtutes esse plurimas;* et c'est à partir de là que les gnostiques auraient développé leur mythologie aux noms étranges (Barbelo, Noria, Jaldabaoth, Cavlacav, etc.). Pseudo-Tertullien met résolument tout ceci au compte même de Nicolas. *De præscript.*, 46, *P. L.*, t. II, col. 78. Et quant à Épiphane, *Hæres.*, 25, *P. G.*, t. XLI, col. 320-329, qui a connu d'autres renseignements, il est ici plus embrouillé encore que d'habitude; à le lire, il n'est pas facile de voir ce qui revient à Nicolas lui-même, ce qui revient aux gnostiques. Il nous semble que le *Syntagma* faisait la distinction entre le diacre antiochien et la postérité plus ou moins authentique qu'il lui attribuait; Nicolas aurait posé les principes dont les gnostiques en question auraient tiré les conséquences.

5. Les hérésiologues postérieurs ne feront plus que répéter et combiner les données que leur fournissaient les anciens.

C'est Épiphane qui en sait le plus long. Il débute par une anecdote sur la femme de Nicolas qui rappelle un peu celle que racontait Clément, bien qu'elle soit orientée dans un sens tout différent. Le diacre, qui aurait fait vœu de continence, n'aurait pas su résister par la suite aux charmes de son épouse, aurait repris la vie conjugale et aurait émis, pour se justifier, cet aphorisme que sans l'exercice de l'acte du mariage on ne saurait être sauvé : εἰ μή τις καθ' ἑκάστην ἡμέραν λαγνεύῃ, ζωῆς μὴ δύνασθαι μετέχειν τῆς αἰωνίου; plus tard, il serait même tombé plus bas, ne se contentant plus des jouissances selon la nature,

mais en recherchant d'autres. C'est ici que, sans aucune transition, l'évêque de Salamine bloque tous les renseignements qu'il possède sur les gnostiques, adorateurs de Barbelo, de Jaldabaoth, etc. Et il semble croire tout ce monde contemporain de l'apôtres Jean, qui a réfuté dans l'Apocalypse les conséquences immorales qu'ils tiraient de leur mythologie.

Saint Augustin est très bref à son habitude. *De hæres.*, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 26. Pour Nicolas lui-même il l'excuse; l'anecdote sur son désintéressement conjugal a été mal comprise par une secte honteuse qui préconise la communauté des femmes (*usus indifferens feminarum*) et la licéité de certaines pratiques idolâtriques. Mais, ajoute Augustin qui dépend ici d'Épiphane, la secte a bien compliqué tout ceci d'une mythologie plus ou moins fantastique : *Intelliguntur etiam isti non Deo tribuere creaturam sed quibusdam potestatibus quas mirabili vel fingunt vanitate vel credunt.*

Chose curieuse, Théodoret, presque à la même époque, rend sensiblement le même son. *Hæretic. fabul.*, III, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 401. Après avoir raconté l'anecdote rapportée par Clément, et l'avoir interprétée dans le bon sens, il ajoute que certains en ont pris prétexte pour justifier la communauté des femmes, alors qu'au contraire Nicolas avait vécu fort chaste. L'évêque de Cyr ne reproche d'ailleurs aux nicolaïtes aucune aberration doctrinale, ce qui est d'autant plus étrange qu'il se réfère à Irénée et à Hippolyte.

Reste, deux siècles plus tard, Jean Damascène, *De hæres.*, 25, *P. G.*, t. XCIV, col. 692, en parfaite dépendance d'Épiphane et dont le témoignage n'apporte absolument rien de nouveau.

6. Certains Pères enfin font à nos hérétiques de brèves allusions. L'auteur des *Constitutions apostoliques*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. I, col. 928, attache aux nicolaïtes l'épithète de ψευδώνυμοι, voulant sans doute indiquer qu'il ne les considère pas comme la descendance authentique du diacre antiochien. Même note, et sans doute pour la même cause, dans la recension longue des épîtres ignaciennes. « Fuyez, est censé dire Ignace, les impurs nicolaïtes, τοὺς ψευδωνύμους, τοὺς φιληδόνους, τοὺς συκοφάντας. » *Ad Trall.*, 11. *P. G.*, t. V. col. 796.

Saint Jérôme, par contre, croit à la culpabilité du diacre Nicolas : *Tam turpia et nefanda commentus est, ut nicolaitarum hæresis ex illa radice nascatur*, écrit-il dans la lettre à Héliodore. *Epist.*, XIV, *P. L.*, t. XXII, col. 353. Voir aussi *Epist.*, CXXXIII, *ad Ctesiphontem*, col. 1153; *Epist.*, CXLVII, *ad Sabinianum lapsum*, col. 1198.

Cassien, lui, sait que la question est au moins controversée et propose, comme solution, d'attribuer à un autre personnage de même nom l'origine de l'erreur nicolaïte : *Licet hunc Nicolaum quidam asserant non illum fuisse qui ad opus ministerii ab apostolis est electus, nihilominus tamen eum de illo discipulorum fuisse numero negare non possunt, quos omnes tales tamque perfectos in tempore illo fuisse manifestum est quales nunc perpaucos vix in cœnobiis invenimus.* *Collat.*, XVIII, c. XVI, *P. L.*, t. XLIX, col. 1121.

Somme toute donc, Étienne Gobar, au VIe siècle, résumait assez bien l'état de la question quand, dans le livre analysé par Photius, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104 D, il classait ainsi les opinions en présence : Nicolas a été énergiquement condamné par Hippolyte et Épiphane; au contraire Ignace, Clément, Eusèbe, Théodoret, tout en condamnant l'hérésie des nicolaïtes, déclarent que Nicolas n'en était point, μὴ τοιοῦτον εἶναι.

II. CLASSEMENT ET CRITIQUE DES DOCUMENTS. — Le classement d'Étienne Gobar est néanmoins susceptible de quelque précision. La lecture attentive des documents ci-dessus énumérés montre qu'ils se répartissent en trois catégories.

1° *L'opinion occidentale.* — C'est celle qui est représentée par Irénée et Hippolyte. D'une part, elle fait des nicolaïtes une secte qui remonte à Nicolas, le diacre d'Antioche. D'autre part, elle attribue à la secte non seulement la justification de pratiques immorales (qui ne sont guère précisées) et de gestes idolâtriques, mais encore des spéculations théologiques et cosmologiques, apparentées au dualisme qui fait le fond des spéculations gnostiques. Or, il est bien évident qu'ici, comme en beaucoup d'autres endroits. Hippolyte copie simplement Irénée. Cela fait donc un seul témoignage.

Que vaut-il? Les aberrations morales des nicolaïtes, Irénée les connaît d'après l'Apocalypse. Pour ce qui est des spéculations gnostiques, il nous paraît qu'Irénée ne les connaît point par témoignage direct. Il n'y avait plus de nicolaïtes à son époque, et c'est par conjecture que l'évêque de Lyon fait de certaines sectes gnostiques qu'il connaît des rejetons de ces premiers hérétiques. Peut-être y a-t-il été amené par ce mot de l'Apocalypse qui attribue aux « nicolaïtes » de Thyatire une connaissance, dont ils se vantaient, des « profondeurs de Satan ». Apoc., II, 24. C'est bien peu pour appuyer tout le système que l'on prête aux sectaires combattus par l'Apocalypse. Tertullien se montre beaucoup plus réservé.

2° *L'opinion orientale.* — Elle est représentée sous sa forme la plus pure par Clément d'Alexandrie (Eusèbe) puis par Théodoret, et par le rédacteur des *Constitutions apostoliques* (identique, semble-t-il, au remanieur des lettres ignaciennes).

Tous ces auteurs innocentent personnellement Nicolas, et expliquent l'appellation donnée aux sectaires de l'Apocalypse par le contresens fait sur un geste et sur un aphorisme de l'honnête diacre. Pour ce qui est des doctrines de la secte, ils semblent ignorer les spéculations gnostiques dont elle aurait été responsable; et quant aux aberrations morales dont ils prétendent qu'elle cherchait une justification, elles se ramènent, semble-t-il, à la théorie de la communauté des femmes.

Tout cela remonte en définitive à Clément et à son anecdote, dont il est absolument impossible de contrôler la valeur. On sait la prédilection de Clément pour ces traditions secrètes, sur l'authenticité desquelles on ne peut se prononcer. Clément, selon toute vraisemblance, n'a pas plus inventé celle-ci que d'autres fort touchantes qu'il rapporte. Mais l'anecdote peut avoir été imaginée antérieurement, pour concilier le fait que les nicolaïtes sont sévèrement repris dans l'Apocalypse, alors que, dans les Actes, le diacre Nicolas auquel on était tout naturellement tenté de rapporter l'origine des nicolaïtes, figurait, sans aucune remarque spéciale de l'auteur, parmi les autres diacres « hommes remplis d'esprit et de sagesse », dignes compagnons d'Étienne « rempli de foi et de l'Esprit-Saint ». Act., VI, 3, 5.

3° *Contamination des deux opinions.* — Épiphane a connu les données de Clément et celles d'Irénée et les a mélangées. Mais il fallait pour cela donner un autre tour à l'anecdote rapportée par le maître alexandrin. Ainsi fut fait. Moine du IVe siècle, Épiphane, se représente les conditions de l'Église primitive à l'image de ce qui commence à être la règle autour de lui; il voit en somme en Nicolas un moine transfuge et qui manque à ses vœux. Rien d'étonnant, d'ailleurs, que la perversion morale ait entraîné chez lui les déviations de l'intelligence. Les abominations que l'évêque de Salamine a connues en quelques conventicules gnostiques de son temps, il les met au compte du malheu-

reux prosélyte d'Antioche, tandis qu'il le charge, dépassant encore Hippolyte, des diverses absurdités théologiques qui s'enseignaient jadis en certaines loges d'initiés. Il va sans dire que tout ceci est pure construction de l'auteur du *Panarion*, qui n'a pu connaître, et pour cause, les nicolaïtes eux-mêmes.

Dans la même ligne qu'Épiphane se situe saint Jérôme, qui peut dépendre directement de l'auteur du *Panarion*. Saint Augustin utilise à la fois et la tradition orientale, telle que la donne Clément et la contamination que lui fournit Épiphane. Bref l'histoire du nicolaïsme s'embrouille et se confond de plus en plus.

III. Conclusions. — Éliminées toutes ces données postérieures, on se trouve ramené aux deux présentations de l'affaire que fournissent Clément d'une part, Irénée de l'autre. Or, nous l'avons fait remarquer, l'une et l'autre se présentent comme des essais d'explication de l'Apocalypse tentés par des personnes qui n'avaient sur les nicolaïtes eux-mêmes aucun renseignement direct, et qui étaient, en définitive, logées à la même enseigne que nous. Leurs conjectures valent ce qu'elles valent, et ne nous lient en rien.

Or, tout ce que l'Apocalypse permet d'affirmer, c'est l'existence en certaines communautés asiates de certaines tendances qui menaçaient la vie morale des nouveaux chrétiens. Nous entendons bien ce que signifie la manducation des idolothytes. Sans doute l'apôtre Saint Paul s'était montré fort large sur ce point. I Cor., viii; cf. Rom. xiv. Son libéralisme n'allait pas toutefois jusqu'à autoriser les chrétiens à prendre part aux banquets rituels, où figurait la chair des victimes immolées aux idoles. I Cor., x, 18-21. Il n'est pas impossible que, dans certaines communautés asiates, certaines personnes aient poussé la tolérance jusque-là. C'est contre ce scandale que réagirait l'auteur des petites lettres. Quant à la fornication qu'il associe dans une même réprobation, il n'est pas absolument certain qu'il faille prendre le mot au sens propre. Dans le langage de l'Ancien Testament, le mot désignait fréquemment tout acte d'idolâtrie, violation de la foi jurée par la nation d'Israël à Jahvé son époux. L'Apocalypse connaît le même langage pour flétrir les crimes de la grande prostituée, qui a abreuvé le monde du vin fumeux de son impudicité; et sous ces images se cache l'idée de Rome imposant à tout l'univers l'adoration de la puissance divine de l'empereur et de l'empire. Ne pourrait-on songer ici à quelque chose d'analogue, et l'auteur des petites lettres ne reprocherait-il pas simplement à certains chrétiens d'Éphèse, de Pergame, de Thyatire certaines complaisances à l'endroit du culte impérial? L'hypothèse vaut ce qu'elle vaut; elle ramène à d'assez modestes proportions les désordres des « nicolaïtes ». Le fait néanmoins qu'ils tentaient de justifier par certaines considérations théoriques, leur attitude pratique, ne laissait pas de présenter quelque danger. On comprend que l'apôtre ait parlé haut et fort, qu'il ait prononcé le mot de « profondeurs de Satan ». Mais il nous paraît difficile de chercher en ces derniers mots, expression toute faite, ὡς λέγουσιν, une allusion à l'on ne sait quel enseignement mystérieux et secret, à base de dualisme. Qu'Irénée ait découvert tout cela en ces « profondeurs », cela nous paraît vraisemblable, mais que l'apôtre Jean y ait songé, c'est ce qui ne nous paraît aucunement démontré. Quant à la participation du diacre Nicolas, prosélyte d'Antioche, à la diffusion de ces pratiques laxistes, il demeure impossible de rien dire ni pour, ni contre.

Tous les commentaires de l'Apocalypse et des Actes disent au moins un mot de la question; voir en particulier, E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, excursus xi, p. 46-48; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 191-192. De même les diverses histoires de l'Église primitive. On trouvera la plus complète recension des textes patristiques anciens et des opinions émises à leur sujet, dans C. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, t. i, Leipzig, 1762, p. 167-181; comme travail plus récent : Seesemann, *Die Nikolaïten*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1893, t. lxvi, p. 47-82; Wohlenberg, *Nikolaos von Antiochien und die Nikolaïten*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1895, t. vi, p. 923-961; G. A. van den Bergh van Eysinga, *Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis*, dans *Zeitsch. für die N. T. Wissenschaft*, 1912, t. xiii, p. 293-305. Voir aussi l'art Ophites.

É. Amann.

1. NICOLAS Ier (Saint), élu pape en avril 858, mort le 13 novembre 867. — I. Le pontificat. II. Principales idées politiques et ecclésiastiques (col. 519).

I. Le pontificat. — Né au début du ixe siècle, sans que l'on puisse préciser la date, Nicolas appartenait à une importante famille romaine; son père Théodore était « régionaire ». Doué de belles qualités, le jeune homme fit quelques études qui lui donnèrent des connaissances générales supérieures à la moyenne de son temps. Remarqué par le pape Serge II (844-847), il entra au *patriarchium*, c'est-à-dire au service de la curie et fut fait sous-diacre; diacre sous Léon IV (847-855), il gagne la confiance du pape; sous Benoît III (855-858), il est devenu l'indispensable conseiller, et c'est lui qui gouverne en fait. Rien d'étonnant donc qu'à la mort de Benoît, 7 avril 858, il soit le candidat tout désigné pour le Siège apostolique. On ne signale pas qu'il ait eu de compétiteur; le prêtre Anastase qui, en 855, avait essayé, grâce à la protection de l'empereur Louis II, de supplanter Benoît, se tint tranquille pour cette fois. D'ailleurs le choix de Nicolas n'était pas pour déplaire au parti impérial, et, s'il faut en croire un mot de Prudence de Troyes, l'élection de Nicolas aurait été due bien plus à la présence et à la faveur de Louis II et de ses grands qu'aux voix du clergé : *Nicolaus præsentia magis ac favore Hludowici regis et procerum ejus quam cleri electione substituitur* (*Benedicto*). Ann. 858, *Monum. Germ. hist., Script.*, t. i, p. 452. Le *Liber pontificalis*, sans insister sur l'action impériale, signale, lui aussi, le retour précipité à Rome de Louis qui venait de quitter la ville, sa présence à la consécration de Nicolas (24 avril), les cordiales relations entre les deux puissances au lendemain de ces cérémonies.

Mais l'empereur se serait lourdement trompé, s'il eût pensé que ces circonstances lui créaient un droit sur le pape. Comme le dit L. Duchesne, « Nicolas était l'homme de Louis II. Il sut concilier le respect scrupuleux des conditions extérieures que les circonstances et les conventions imposaient à la papauté, avec la plus haute idée de ses devoirs de pontife et le plus grand zèle à les remplir. Son passage sur le siège de saint Pierre marque une période d'excitation de l'activité et de l'autorité pontificales. Depuis saint Grégoire le Grand on ne trouve aucun pape de cette taille. Et pourtant ce précurseur de Grégoire VII trouve moyen de vivre en bonne intelligence avec son empereur italien. » *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 115.

Nous sommes, d'ailleurs, très inégalement renseignés sur les diverses années du pontificat de Nicolas. Sur quelques-unes des grandes « affaires » dont il eut à s'occuper, le *Liber pontificalis* (qui est dans la circonstance une source de premier ordre) et la correspondance du pape qui est partiellement conservée (voir la bibliographie) nous renseignent avec abondance et exactitude. D'autres périodes, et en particulier les premières années, restent dans la grisaille. Comme chacune de ces grandes affaires forme un tout, nous les exposerons successivement sans nous attacher toujours strictement à l'ordre chronologique; il ne faudra donc pas oublier qu'elles chevauchent plus

ou moins les unes sur les autres et que parfois elles interfèrent. Suivons la politique ecclésiastique du pape en Orient d'abord, en Occident ensuite.

1° *Rapports avec l'Orient. L'affaire photienne.* — Nous serons très brefs sur ce point; la question devant être reprise aux art. PHOTIUS et SCHISME ORIENTAL. Nous décrirons seulement la courbe générale que dessinent les événements.

La fin de la querelle inonoclaste (843), l'accession au trône patriarcal de saint Méthode et de saint Ignace avaient rétabli entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome des relations cordiales. La substitution, en 858, par l'empereur Michel III de Photius à Ignace va faire naître au contraire, entre Constantinople et Rome, une tension qui aboutit finalement à un schisme, passager il est vrai, mais d'énorme conséquence pour l'avenir.

Ce n'est pas que Photius ait cherché, au début, la rupture avec Rome; tous ses efforts vont au contraire à obtenir du Siège apostolique la reconnaissance de son élection. C'est le refus de Nicolas Ier de passer outre aux graves défauts qui ont vicié son accession, qui va progressivement jeter Photius dans la révolte; et d'autant plus que les prétentions de Rome à rétablir son autorité patriarcale, sur les Bulgares récemment convertis, semblent au patriarche byzantin une atteinte aux droits que son siège s'est acquis en cette région.

Nicolas Ier, dans la question photienne, ne prit parti qu'à bon escient. C'est en 860 seulement qu'il en est saisi, et non pas par Ignace dont l'appel ne lui avait pas été transmis, mais par Photius qui, expliquant les choses à sa manière, demande à Rome la reconnaissance habituelle. Sur quoi, le pape décide l'envoi à Constantinople de deux légats, Radoald évêque de Porto et Zacharie évêque d'Anagni, en qualité de commissaires enquêteurs (septembre 860; Jaffé, n. 2682, 2683). Mais les légats romains, soigneusement isolés et chapitrés, en passent par les exigences des Byzantins, assistent à un concile réuni en mai 861, et s'associent à toutes les mesures de rigueur prises contre Ignace et ses adhérents.

Nicolas, dans un synode romain de mars 862, commence par blâmer ses légats d'avoir outrepassé leurs pouvoirs; des lettres fort vives à l'adresse de l'Orient déclarent que, jusqu'à plus ample informé, Rome tient Ignace pour l'évêque légitime. Jaffé, n. 2690-2692. Puis, l'appel d'Ignace étant enfin parvenu à Rome, le pape, plus complètement éclairé sur les agissements de ses légats, instruit l'affaire en un concile romain d'avril 863. Convaincu de prévarication, Zacharie est déposé (Radoald, pour lors en mission à Metz, aura son tour en novembre 864); Photius est anathématisé comme intrus; Ignace et ses partisans sont restaurés sur leurs sièges. Jaffé, p. 350; Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 178 sq.; 245 sq.; *P. L.*, t. CXIX, col. 850.

Avisé de cette sentence par une lettre qui ne s'est pas conservée (la lettre Jaffé, n. 2736, n'est pas adressée à l'empereur Michel, mais peut-être à un prince d'Arménie), le basileus réagit avec violence. Non seulement il se refuse à écarter Photius, mais il expédie à Rome une vigoureuse protestation « pleine de blasphèmes et d'injures » (pas conservée). Nicolas n'y répondit que le 28 septembre 865. Sous des apparences énergiques, cet interminable document (*P. L.*, t. CXIX, col. 926-962) marquait un recul du pape. Sans doute Nicolas y revendiquait avec force le droit divin de l'Église romaine, mais il revenait en somme sur les solutions péremptoires d'avril 863, et proposait de soumettre à un nouvel examen, qui aurait lieu à Rome, le conflit pendant entre Ignace et Photius. Jaffé, n 2796. C'est la même solution qu'il donne en une série de lettres rédigées en novembre 866. Jaffé, n. 2813-2821.

Cette solution n'avait, en somme, rien d'ignominieux pour Photius; mais à ce moment même se pose la question bulgare, qui va raidir le patriarche dans son attitude de rébellion (voir t. II, col. 1177-1182, et t. VIII, col. 604, où l'on rectifiera ce qui est dit de Michel; Michel est le nom chrétien de Boris). Évangélisée depuis quelques années par des missionnaires grecs envoyés par Photius, la Bulgarie s'ouvre d'abord à l'influence de Constantinople. Mais, en 866, le roi Michel Boris, irrité de la lenteur des Grecs à répondre à ses demandes, se tourne vers Rome; une ambassade bulgare y arrive en août implorant du pape l'organisation d'une mission latine. Heureux de soustraire à l'emprise déjà schismatique de Constantinople cette terre bulgare, dont une bonne partie avait relevé jadis du patriarcat romain, Nicolas répond avec empressement à l'initiative du roi Boris. Paul de Populonie et Formose de Porto reçoivent mission de partir en Bulgarie, porteurs des célèbres réponses *Ad consulta Bulgarorum*. Jaffé, n. 2812; *P. L.*, t. CXIX, col. 978-1016. Ils ne partent pas seuls; à eux se joint l'autre légation qui doit porter à Constantinople le volumineux courrier dont on a parlé ci-dessus.

Mais Photius a eu vent des démarches faites à Rome par les Bulgares; fort irrité, il fait arrêter à la frontière de l'empire grec la légation romaine. Puis, prenant l'offensive, il essaie de soulever contre les « empiétements » de Rome tous les patriarches d'Orient. L'encyclique qu'il leur adresse prend comme point de départ la concurrence faite en Bulgarie par les Latins aux Grecs; elle énumère ensuite toutes les pratiques répréhensibles, tant au point de vue du dogme qu'à celui de la morale, que les nouveaux missionnaires ont introduites dans un pays jusque-là acquis à l'orthodoxie; elle fait prévoir enfin la réunion d'un concile oriental, où seraient examinés tous ces griefs qu'elle accumulait contre les Latins. *P. G.*, t. CII, col. 721-742.

Cette encyclique doit être du début de 867; le concile dont elle presse la réunion, et sur lequel on est renseigné de manière fort contradictoire, a pu se tenir à l'été de cette même année. Il aurait porté une sentence de déposition contre la personne de Nicolas, et une menace d'excommunication contre ceux qui demeureraient en rapport avec lui. Photius cherchait en même temps des alliés en Occident, parmi les évêques qui se croyaient victimes des procédés autoritaires du pape; il sollicitait l'appui de l'empereur Louis II, qui à diverses reprises avait eu à se plaindre de Nicolas.

Le pape eut-il connaissance de tous ces événements? on ne saurait le dire; il se rendit compte néanmoins que quelque chose se tramait à Constantinople. En août 867, les clercs d'Hincmar de Reims, venus à Rome pour les affaires de leur maître, trouvent Nicolas fort préoccupé : *Jam valde infirmatus et in contentione contra Græcorum imperatores, Michaelem et Basilium, sed et contra orientales episcopos magnopere laborans. Annales Hincmari*, an. 867, *P. L.*, t. CXXV, col. 1235 C. Malgré sa mauvaise santé, le pape ne renonçait pas à la lutte : contre les entreprises des Grecs il voulait mobiliser tous les théologiens de l'Occident, et les clercs d'Hincmar remportaient à Reims une lettre datée du 23 octobre que l'archevêque devait communiquer à tout le clergé du royaume de Charles le Chauve. Jaffé, n. 2879 : Les divers métropolitains convoqueraient d'urgence leurs suffragants, pour étudier les réponses qu'il convenait d'opposer aux prétentions insensées des Grecs; ils transmettraient ces consultations au Saint-Siège. Le roi était prié de favoriser de tout son pouvoir ces réunions. Jaffé, n. 2882. Nicolas écrivait dans le même sens aux évêques du

royaume de Louis le Germanique, Jaffé, n. 2880 (la lettre n'est pas conservée, mais est signalée par les *Annales* de Fulda, an. 868, *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. I, p. 380) et au souverain lui-même. Jaffé, n. 2883 (texte récemment édité dans *Monum. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI, p. 610). L'archevêque de Mayence, Liutbert devrait jouer en Germanie le même rôle qu'Hincmar dans la France occidentale. Peut-être Nicolas avait-il l'intention de réunir à ce sujet un grand concile à Rome. Mais il mourait quelques semaines plus tard, le 13 novembre, sans avoir su, probablement, que tous ces efforts étaient désormais inutiles. A Constantinople, la politique avait guéri elle-même les maux qu'elle avait causés : la révolution de palais qui, le 23 septembre 867, avait mis un terme au règne de Michel, avait porté un rude coup à Photius, lequel fut destitué peu après; le 23 novembre 867, Ignace était solennellement restauré sur le siège patriarcal. Ainsi se terminait la premier acte de cette longue tragédie de Photius. On a dit ailleurs, voir art. JEAN VIII, comment le pape Hadrien II continua la politique de son prédécesseur, comment le pape Jean VIII fut amené à l'abandonner. Du moins, en la personne de Nicolas, le Siège apostolique avait-il été amené à formuler les principes qui, selon lui, dominaient la question, c'est à savoir l'autorité de Rome dans toutes les grandes questions qui intéressent les Églises particulières, son droit à dirimer non seulement les problèmes doctrinaux mais les conflits de personne, sa fonction d'instance suprême à qui doivent en définitive aboutir tous les appels.

2° *Nicolas Ier et l'Occident.* — Ce sont très exactement les mêmes principes que Nicolas Ier applique dans les affaires d'Occident. Ici encore, pour faire prévaloir les droits du Siège romain, il a dû entrer en conflit aussi bien avec les puissances séculières qu'avec les grands dignitaires ecclésiastiques.

1. *Rapports avec les souverains temporels. Le divorce de Lothaire II.* — On se tromperait, d'ailleurs, en voyant dans Nicolas Ier un théoricien de ce que l'on est convenu d'appeler la théocratie médiévale; rien chez lui qui s'apparente à la théorie du « pouvoir direct ». Si l'on peut signaler quelques interventions de sa part dans des affaires strictement politiques, ce n'est qu'à titre d'arbitre dont le jugement a été sollicité par les parties. C'est le cas en 859; après que Louis le Germanique a envahi les États de son frère Charles le Chauve, celui-ci fait appel à l'intervention du pape, comme Hadrien II le rappellera en 870, Jaffé, n. 2926; et Louis le Germanique doit s'expliquer à Rome. Jaffé, n. 2679. Six ans plus tard, quand les deux frères ennemis se réconcilient à l'entrevue de Tusey (865), c'est au tour du roi de Lotharingie, Lothaire II, de craindre les entreprises de ses deux oncles. Il envoie Liutfrid en Italie pour demander les bons offices du pape par l'intermédiaire de l'empereur Louis II : *petens illum apud apostolicum* (le pape) *obtinere quatenus pro eo patruis suis epistolas mitteret, ut pacem servantes de regno suo nullum ei impedimentum facerent. Quod et Hludowicus imperator obtinuit. Annales Hincmari*, an. 865, *P. L.*, t. CXXV, col. 1221 B. Et, dans la circonstance, le pape avait d'autant plus de mérite à intervenir en faveur de Lothaire, que ses deux oncles prenaient prétexte, pour justifier leur pression, des scandaleuses résistances de leur neveu aux décisions pontificales dans l'affaire de son divorce. Par où l'on voit clairement que Nicolas est encore fort loin de la conception médiévale, qui fait du bras séculier l'exécuteur des jugements d'ordre spirituel rendus par la papauté. Ces deux interventions sont uniquement provoquées chez lui par le sentiment de l'équité naturelle; de même encore une démarche antérieure (862-863) par laquelle il réconcilie Charles le Chauve avec ses fils. Jaffé, n. 2705, 2728. Ne va-t-il pas de soi que le successeur de Pierre doit, autant qu'il est en lui, faire régner le droit, la justice et la paix?

C'est du même point de vue que doit se juger l'attitude du pape Nicolas Ier dans l'affaire du divorce de Lothaire II. Mais celle-ci eut de si importantes répercussions, et dans des domaines si divers, qu'elle doit être exposée avec quelques détails.

a) Le divorce de Lothaire II. Les complaisances de l'épiscopat lorrain. — Marié peu après son avènement, en 855, à Theutberge, qu'il n'aimait pas et qui, de plus, était stérile, le jeune roi de Lotharingie, Lothaire II, ne tarda pas à retourner à ses premières amours et à s'afficher publiquement avec son ancienne maîtresse Waldrade. Mais ce qu'il voulait surtout, c'était faire rompre son mariage légitime pour donner à la femme qu'il aimait le titre d'épouse et de reine; on peut dire que ce sera l'obsession de tout le règne de ce malheureux prince (855-869). Pour tout le détail de cette question, voir R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens* (*843-923*), Paris, 1899, p. 142-324.

Dès 857, les pires calomnies sont mises en circulation sur le compte de Theutberge. Antérieurement à son mariage, elle aurait eu avec son propre frère Hubert, abbé de Saint-Maurice en Valais, des relations incestueuses et d'un genre assez spécial. Coupable de ce crime, Theutberge aurait perdu, d'après une opinion courante à cette époque, tout droit à se marier ultérieurement; son mariage avec Lothaire était donc nul. Sans tirer d'ailleurs, immédiatement, toutes les conséquences de cette accusation, Lothaire enferme sa femme dans un monastère. Mais l'année suivante, 858, les grands du royaume le contraignirent à reprendre celle-ci; un « jugement de Dieu » auquel s'était soumis le champion de Theutberge ayant prouvé l'innocence de l'épouse calomniée. La réconciliation ne dura guère. Toujours décidé à obtenir le divorce, Lothaire emploie les pires moyens pour arracher à Theutberge l'aveu de sa culpabilité. L'ayant obtenu, il se décide à soumettre l'affaire au jugement de ses évêques.

Jusqu'à ce moment, le procès semblait être demeuré une affaire purement civile, où les grands du royaume surtout avaient dit leur mot. En janvier 860, au contraire, c'est l'épiscopat lorrain qui la prend en main dans un concile réuni à Aix-la-Chapelle, et dont les meneurs semblent être Gunther et Thietgaud, les deux archevêques de Cologne et de Trèves. Se rendant compte de la gravité de la question, les prélats invitent le roi à s'abstenir désormais de toute relation conjugale avec Theutberge et autorisent celle-ci à prendre le voile. Mais ils ne se sentent pas assez assurés pour prononcer la nullité du mariage; ils voudraient bien prendre l'avis de leurs confrères voisins. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 547 B. — Une seconde réunion, à Aix encore, à la mi-février, ne donne pas de résultats plus précis. La reine avoue son crime avec Hubert, les évêques décident qu'elle l'expiera par une pénitence publique et la réclusion dans un monastère. Il faudra ensuite aviser aux moyens de mettre le roi à l'abri du péril d'incontinence qui menace sa jeunesse. Les évêques toutefois n'osent pas aller encore jusqu'à annuler le mariage du souverain, et à l'autoriser à en contracter un autre. Communication du tout est adressée au pape par une lettre un peu embarrassée et néanmoins correcte. Mansi, *ibid.*, col. 548 sq.

Nous ne savons ce que répondit le pape; mais le courant de cette année 860 et l'année 861 amenèrent un développement considérable de l'affaire. D'une part, l'archevêque de Reims, Hincmar, y entrait avec résolution et publiait la longue consultation intitulée

De divortio Lotharii regis, *P. L.*, t. cxxv, col. 623-772; d'autre part, Theutberge s'échappait du couvent où elle était enfermée, cherchait un refuge en France et de là adressait au pape une lettre où elle protestait contre les violences, par lesquelles on lui avait extorqué une confession mensongère (Allusion à cet appel dans deux lettres de Nicolas Ier, Jaffé, n. 2702 et 2726). Il fallut toutefois un dernier incident pour décider le pape à intervenir.

Le 29 avril 862, un nouveau concile se réunit à Aix, qui, sous la pression de l'archevêque Gunther, décide de compléter la sentence rendue contre Theutberge, prononce l'annulation du mariage contracté par elle et autorise le roi à convoler en d'autres noces. Cette solution d'ailleurs ne fut pas admise à l'unanimité; deux évêques publièrent un mémoire pour défendre l'indissolubilité du mariage. Ces textes dans Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 611-625.

Chose curieuse, d'ailleurs, Lothaire, sur le moment, n'osa pas tirer les conséquences de la décision conciliaire. Il fait dire au pape que le concile l'a autorisé à se remarier, mais que, avant d'user de la permission, il veut avoir son avis (Allusion à cette démarche dans plusieurs lettres de Nicolas. Jaffé, n. 2698, 2723-2725, 2886). Peut-être même demande-t-il l'envoi en Lorraine de légats pontificaux. Mais soudain, se ravisant, il se résout à épouser Waldrade. Le jour de Noël 862, l'archevêque de Cologne bénit au palais d'Aix-la-Chapelle cette union sacrilège.

b) *Le divorce de Lothaire II. L'intervention du pape Nicolas. Le concile de Metz.* — Saisi de l'appel de Theutberge, consulté par Lothaire II, Nicolas ne pouvait se dispenser d'intervenir. Il décide que l'affaire sera soumise à un concile qui se rassemblera dans les États du roi, sous la présidence des légats du Saint-Siège. Le 23 novembre 862, il signe toute une série de lettres réglant les détails de ce concile qui se réunira à Metz, autour de Radoald de Porto (revenu de sa mission à Constantinople) et de Jean de Ficocle. Jaffé, n. 2698-2702. Outre les évêques de Lotharingie, il devra s'y trouver deux évêques de France et deux de Germanie. Au début de 863, ayant eu connaissance du mariage de Lothaire avec Waldrade, Nicolas se fait plus pressant et plus sévère, il est question d'excommunication à porter contre le roi s'il persiste dans la voie où il s'est engagé. *Quodsi venire distulerit et a præsentia se synodali... subduxerit et ad pænitentiam ac satisfactionem repedare minime curaverit, ita ut præsentialiter ad synodum coram missis nostris satisfacturus et a scelere recessurus occurrat, illum de cetero excommunicatum reddemus.* Jaffé, n. 2725; cf. 2726.

Retardé par divers incidents politiques, le concile ne put s'ouvrir à Metz qu'à la mi-juin 863; encore n'y vint-il pas d'évêques de France, ni de Germanie. Theutberge ne parut pas non plus, Lothaire lui ayant refusé un sauf-conduit. Comme deux ans plus tôt à Constantinople, Radoald se laissa circonvenir par le roi et passa outre aux instructions qu'il avait reçues de son maître. Bref, Theutberge fut à nouveau condamnée. D'ailleurs, pour justifier le mariage de Lothaire avec Waldrade, un nouveau biais avait été imaginé. Le roi prétendait, et plusieurs témoins confirmèrent ses dires, qu'en fait sa première liaison avec Waldrade était non un simple concubinage, mais un mariage régulier. — Le concile de Metz, en même temps, se prononçait sur la cause d'Engeltrude, femme du comte Boson, laquelle avait abandonné son mari pour s'enfuir avec un amant dans le royaume de Lothaire. A plusieurs reprises, le pape s'était occupé de cette affaire et avait finalement excommunié la fugitive. Jaffé, n. 2684, 2685; cf. ce que Nicolas en dit dans n. 2748-2751 et 2886. Passant outre à ces décisions si nettes du souverain pontife, le concile releva Engeltrude de l'excommunication qu'elle avait encourue.

c) *Le divorce de Lothaire. Condamnation des archevêques prévaricateurs.* — On comprend combien fut grande l'irritation du pape, quand il fut mis au courant de semblables décisions. Mais ce ne fut pas contre Lothaire surtout qu'elle se manifesta. Ses légats, d'une part, étaient responsables de la tournure que les choses avaient prises à Metz, et Radoald qui, à Constantinople déjà, n'avait pas été sans reproches, porta la peine de ses méfaits. Jaffé, n. 2754, et p. 355 post n. 2771. Mais, aux yeux du pape, les deux grands coupables étaient Gunther et Thietgaud, dont l'action se faisait sentir depuis le début de l'affaire. Tous deux, à l'automne de 863, s'étaient mis en route pour Rome, voulant expliquer à Nicolas, déjà prévenu par Theutberge et Charles le Chauve, les raisons de leur attitude.

La lettre synodale qu'ils remirent au pape acheva d'éclairer celui-ci. La condamnation des deux archevêques fut préparée en grand secret, puis Gunther et Thietgaud furent appelés devant le concile qui se tenait dans le palais du Latran, au lieu dit *sub apostolis*. Le pape commença par casser la sentence du concile de Metz, puis déposa les deux archevêques de Cologne et de Trèves : *Invenimus eos* APOSTOLICAS *atque canonicas sanctiones in pluribus excessisse et æquitatis normam nequiter temerasse, omni judicamus sacerdotii officio manere penitus alienos, Spiritus Sancti judicio et beati Petri per nos auctoritate omni episcopatus exutos regimine consistere diffinientes.* Que s'ils venaient à violer cet interdit, ils perdraient tout espoir d'être jamais remis en situation. Les autres évêques présents au concile de Metz encourraient la même peine, s'ils ne confessaient leur faute soit par lettre, soit par l'envoi d'un légat. L'anathème était renouvelé contre Engeltrude; enfin, d'une manière générale, l'on frappait les contempteurs des décisions du Siège apostolique : *Si quis dogmata, mandata, interdicta, sanctiones vel decreta pro catholica fide, pro ecclesiastica disciplina, pro correctione fidelium, pro emendatione sceleratorum vel interdictione imminentium vel futurorum malorum a Sedis apostolicæ præsule salubriter promulgata contempserit, anathema sit.* Le texte est transmis par les *Annales Hincmari*, an. 863, *P. L.*, t. cxxv, col. 1212-1215; les *Annales Fuldenses*, cf. Mansi, t. xv, col. 651. Voir aussi la série de lettres Jaffé, n. 2748-2753.

Dans la protestation qu'ils rédigèrent plus tard, les deux condamnés se plaignent, en termes fort vifs, que leur procès n'ait pas été instruit dans les formes, que leur sentence ait été libellée par avance, sans qu'on leur ait laissé le moyen de s'expliquer et de se défendre, *sine synodo et canonico examine, nullo accusante, nullo testificante, nullaque disputationis districtione dirimente vel auctoritatem probatione convincente, absque nostri oris confessione, absentibus aliis metropolitanis et diœcesanis coepiscopis et confratribus nostris, extra omnium omnino consensum tuo solius arbitrio et tyrannico furore damnare nosmet voluisti.* Texte dans les *Annales Hincmari*, an. 864; il est donné dans *P. L.*, t. cxxi, col. 379 D. Tout n'est pas absolument faux dans ce violent réquisitoire; de toute évidence, Nicolas, dans la cause des deux archevêques, a procédé *ex informata conscientia* et, comme l'on dit, *sine strepitu et forma judicii*. Il semble le reconnaître lui-même dans les considérants qui précèdent la sentence, *P. L.*, t. cxxv, col. 1212; c'est l'examen de la lettre synodale apportée par les deux coupables qui a finalement convaincu le pape de leurs prévarications : *ita ut scriptura quam suis stipulaverant manibus... caperentur ei dum muscipulam innocentibus opponere satagerent, insidiis suis illaqueati sint.* Quelques historiens ont

jugé sévèrement cette attitude de Nicolas : « Au fond, dit R. Parisot, Nicolas avait raison : Gunther et Theutgaud étaient très coupables, tous deux méritaient une punition; seulement il convenait que celle-ci fût prononcée dans les formes. On reprochait, non sans raison, à Gunther et à Theutgaud d'avoir violé à l'égard de Theutberge les règles de la justice; en procédant contre eux, il importait de ne pas suivre leurs errements. Le pape eut tort de ne pas le comprendre. » Voir aussi E. Perels, *Papst Nicolaus I.*, p. 83, et les auteurs qu'il cite. Il resterait, avant de faire à Nicolas ce grief, à rechercher s'il ne se croyait pas autorisé à procéder de la sorte par des précédents, et s'il ne puisait pas son droit d'agir ainsi dans une conviction sérieusement assise des prérogatives du Siège apostolique.

Quoi qu'il en soit, les deux condamnés, loin de s'incliner devant la sentence pontificale, entrèrent ouvertement dans la voie de la révolte. Réfugiés auprès de l'empereur Louis II, qui venait de resserrer son alliance avec son jeune frère Lothaire, ils l'excitent contre le pape. En janvier ou février 864, on vit paraître sous les murs de Rome une armée impériale. Louis voulait-il seulement intimider Nicolas? poussé par les archevêques rebelles, avait-il l'intention d'aller plus loin et de déposer le pape? Sa tentative, en tout cas, fit long feu. Les bagarres qui eurent lieu entre les impériaux et les Romains déterminèrent le pape à quitter le Latran pour aller chercher à Saint-Pierre un asile plus sacré. Ce geste de Nicolas produisit une très vive impression; finalement l'impératrice Engelberge s'interposa et Louis II se retira, non sans que l'armée eût commis de rudes déprédations. Récit dans *Annales Hincmari*, an. 864, *P. L.*, t. CXXV, col. 1216. Abandonnés par l'empereur, les révoltés essayèrent de liguer contre le pape l'épiscopat lorrain qui, à Metz, s'était compromis avec eux. C'est alors qu'ils répandirent le pamphlet contre le pape, auquel nous avons déjà fait allusion et que nous ont conservé les *Annales* d'Hincmar (reproduit dans *P. L.*, t. CXXI, col. 377-380). On remarquera le grief très général qu'ils font à Nicolas : *Domnus Nicolaus qui dicitur papa, et qui se apostolum inter apostolos annumerat,* TOTIUSQUE MUNDI IMPERATOREM *se facit*, col. 379 A; plus encore le ridicule qu'ils se donnent en prétendant retrancher le pape de leur communion : *Tuam maledictam sententiam... nequaquam recipimus, imo cum omni cœtu fraterno quasi maledictum frustra prolatum contemnimus atque abjicimus. Teipsum quoque, damnatis et anathematizatis sacramque religionem abjicientibus ac contemnentibus faventem et communicantem* (s'agirait-il d'Anastase et d'Arsène condamnés jadis sous Benoît III et rentrés à la curie depuis quelque temps?) *in nostram communionem nostrumque consortium recipere nolumus, contenti totius Ecclesiæ communione et fraterna societate, quam tu arroganter te superexaltans despicis, teque ab ea elationis tumore indignum faciens sequestras.* Col. 380 B C. On rapprochera cette attitude de celle de Photius au concile constantinopolitain de 867.

Gunther se trompait lourdement, s'il pensait par de telles invectives et par cette attitude schismatique rallier les sympathies de l'épicopat lorrain. Les uns après les autres, les prélats qui avaient assisté au concile de Metz firent leur soumission au pape. Cf. les lettres de Nicolas, Jaffé, n. 2766-2678. Gunther affecta de braver; rentré à Cologne, il viola publiquement l'interdit pontifical en consacrant le saint chrême le Jeudi saint de 864. Au contraire Thietgaud se soumit à la sentence de déposition et s'abstint d'exercer les fonctions de sa charge. Bien lui en prit; il se ménagea ainsi une absolution ultérieure, tandis que Gunther se vit enlever dès ce moment, et, chose curieuse, par les soins mêmes de Lothaire, l'administration de so diocèse. Réfugié en Italie, il obtiendra un appu relatif de Louis II; par les soins de celui ci, un concile réuni à Pavie en février 865 demanda, mais vainement, à Nicolas Ier de lui pardonner. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 759.

Cette révolte des archevêques lorrains fait oublier pendant quelque temps l'affaire du divorce qui en avait été le point de départ. Nicolas pourtant ne la perdait pas de vue.

d) Le divorce de Lothaire. La légation d'Arsène. Les démarches de Lothaire auprès du pape. — A la fin de 864, en effet, le pape semble décidé à lancer l'excommunication contre le souverain, si pour le 1er février 865 il n'a pas renvoyé Waldrade. Il se refuse d'ailleurs, comme nous l'avons dit, à utiliser, pour aboutir à ses fins, l'assistance politique des deux oncles du roi. Ci-dessus, col. 509. Affaire ecclésiastique, la question doit être réglée par des moyens ecclésiastiques. Nicolas songe un instant à la faire étudier à Rome par un concile général, qui d'ailleurs aurait à connaître d'un certain nombre d'autres problèmes. Sur ce point de détail, voir E. Perels, *Ein Berufungsschreiben Papst Nikolaus' I. zur fränkischen Reichssynode in Rom*, dans *Neues Archiv*, 1907, t. XXXII, p. 135 sq. Mais ce plan échoua. Nicolas se décida donc à la faire régler sur place par un légat qu'il envoie en France occidentale au printemps de 865. C'est Arsène, évêque d'Horta, qui est chargé de cette mission fort complexe. Il n'avait pas seulement pour but d'empêcher les hostilités entre les oncles de Lothaire et celui-ci, il devait encore régler diverses questions ecclésiastiques, et spécialement l'affaire d'Hincmar dont nous parlerons plus loin; surtout, il devait ramener Theutberge à son époux légitime, et emmener en Italie, pour éviter tout danger ultérieur, et Waldrade, dont Lothaire devrait se séparer et Engeltrude qui devait être rendue à son mari Boson. Cette mission réussit pleinement, au moins en apparence; à l'été de 865, Arsène réconciliait Theutberge et Lothaire et, quelques semaines plus tard, il repartait pour l'Italie emmenant Waldrade et Engeltrude. Il est vrai que les deux prisonnières ne tardèrent pas à fausser compagnie au légat, et, dès 866, Waldrade reparaissait dans les États de Lothaire et parvenait à retrouver celui-ci, malgré l'excommunication que le pape avait lancée contre elle, dès le 2 février. Cf. Jaffé, n. 2808 et 2871.

Cette présence de l'ancienne maîtresse ne pouvait que rendre précaire la réconciliation de Lothaire et de Theutberge. Lasse d'une situation qui devenait de jour en jour plus pénible, celle-ci forme le dessein de se rendre à Rome pour demander au pape de vouloir bien annuler son mariage; elle met en avant le prétexte qui avait déjà servi au concile de Metz : la légitimité de la première union contractée par Lothaire avec Waldrade (lettre connue par deux réponses du pape, Jaffé, n. 2870 et 2873). Le pape ne se fit aucune illusion; il vit bien que la lettre écrite par Theutberge émanait en réalité de Lothaire; sa réponse à la malheureuse reine est sévère; elle a menti, prétend-il, en déclarant que c'était d'elle-même qu'elle renonçait à la dignité royale et à la couche de Lothaire. Défense lui est faite de venir à Rome, si Waldrade n'y est d'abord envoyée avant elle. Jaffé, n. 2870. C'est dans le même sens, et avec plus de sévérité encore, qu'il écrit à Lothaire lui-même. Jaffé, n. 2873. En même temps, il gourmande les évêques de Lorraine de leur inertie dans toute cette affaire; sous peine d'excommunication, ils devront faire connaître la sentence qui a frappé Waldrade. Jaffé, n. 2871. Quant à Charles le Chauve, qui, pour quelques services à lui rendus, a renoncé à défendre la cause de Theutberge, il est réprimandé à son tour. Jaffé, n. 2872.

Incapable de résister ouvertement aux sommations pontificales, Lothaire, qui venait de se rapprocher de Louis le Germanique, feignit de prendre à l'égard de Nicolas une attitude soumise : il avait, disait-il, l'intention de se rendre à Rome pour y confondre ses accusateurs et même, auparavant, il allait envoyer des ambassadeurs qui le justifieraient; les bruits que l'on avait fait courir sur ses nouvelles relations avec Waldrade étaient mensongers. Texte dans Baronius, *Annales*, an. 866, n. 36-42; *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI, p. 236-238. En même temps, Louis le Germanique s'entremettait et, tout en plaidant la cause de son neveu, soulevait à nouveau la question des deux archevêques déposés. Nicolas ne se laissa pas fléchir, bien qu'il n'ait pas d'ailleurs positivement excommunié Lothaire. Cf. E. Perels, dans *Neues Archiv*, t. XXXII, p. 143-149. Trois lettres dictées le 30 octobre, quinze jours avant sa mort, expriment au roi de Germanie le point de vue dont il est bien résolu à ne pas se départir : il ne recevrait pas Lothaire à Rome, à moins qu'il n'y envoyât d'abord Waldrade et qu'il ne restituât à Theutberge ses droits; et quant aux deux métropolitains de Cologne et de Trèves, ils avaient commis des fautes trop énormes pour qu'il fût possible de songer à leur rétablissement. Jaffé, n. 2884-2886. Cette fin de non-recevoir serait la dernière intervention de Nicolas en cette pénible affaire. Il appartiendrait à son successeur Hadrien II de trouver les solutions miséricordieuses qui, en laissant intactes les questions de principes, pourvoiraient aux questions de personne.

Pour Nicolas Ier, il avait cru nécessaire d'affirmer, en la circonstance, et le droit souverain de l'Église à s'occuper des affaires matrimoniales et l'autorité suprême du Siège apostolique, et le soin jaloux que doit prendre la société ecclésiastique de ne rendre en ces délicates matières aucun jugement de complaisance. Canonistes et théologiens reviendront souvent, par la suite, sur les principes qu'il a pour lors affirmés et sur la fermeté avec laquelle il a su les appliquer.

2. *Nicolas Ier et les grands dignitaires ecclésiastiques.* — L'affaire du divorce nous a déjà montré la manièrer dont Nicolas envisage les rapports du Saint-Siège avec les grands dignitaires ecclésiastiques. Depuis que la renaissance carolingienne avait rendu un nouveau lustre à la vieille institution métropolitaine, il ne manquait pas de prélats de cet ordre qui considéraient trop volontiers leurs fonctions comme supérieures à tout contrôle. Nicolas va leur montrer que, pour importante qu'elle soit, leur fonction ne repose, en dernière analyse, que sur une concession du Siège apostolique. C'est là une vieille idée de saint Léon le Grand qu'il reprend avec lui toute sa vigueur.

Ce n'est pas à dire que Nicolas veuille systématiquement rabaisser le rôle des métropolitains, comme divers souverains ont entrepris d'annihiler le pouvoir des grands vassaux. Il est le premier à revendiquer pour les métropolitains l'exercice de leur juridiction. Au détriment des droits d'Hincmar, archevêque de Reims, l'évêché de Cambrai a été pourvu directement par le roi Lothaire. Nicolas proteste contre cette violation des privilèges de Reims. Voir les trois lettres Jaffé, n. 2730-2732 adressées aux évêques lorrains, à Lothaire, et à Hilduin nommé par celui-ci à l'évêché en question. Dans toutes les grandes affaires qu'il a à traiter, c'est par l'intermédiaire des métropolitains que le pape s'adresse au clergé des divers royaumes. Voir par exemple, entre beaucoup d'autres, Jaffé, n. 2671, 2684, 2697, 2719, 2757, 2761. A Nominoé, le roi breton qui s'est insurgé à la fois contre Charles le Chauve et contre la juridiction de la métropole de Tours, il rappelle énergiquement les droits de cette dernière. Jaffé, n. 2708. Mais, s'il entend faire respecter les privilèges des métropolitains, il entend aussi que ces derniers, se tenant à leur juste place, n'empiéteront ni sur les droits des simples évêques, leurs subordonnés, ni sur le pouvoir supérieur du siège apostolique. Deux affaires retentissantes mettent fort bien en lumière cette idée : celle de Jean de Ravenne et celle d'Hincmar de Reims.

a) L'affaire de Jean de Ravenne. — On sait que les archevêques de Ravenne, longtemps appuyés par l'exarque byzantin dont leur ville était la résidence, avaient toujours témoigné de quelque indépendance par rapport au Siège apostolique. Depuis 850, le Siège était occupé par Jean VIII, frère du duc Grégoire, commandant militaire de la ville, et en fort bons termes avec l'empereur Louis II. Déjà, sous Léon IV, des plaintes avaient été portées à Rome contre lui : il tyrannisait ses subordonnés, lésait les droits de propriété que le Saint-Siège, en vertu des donations carolingiennes, possédait dans l'exarchat, brimait des ressortissants de l'État pontifical. Léon IV avait protesté et menacé, Jaffé, n. 2628, mais vainement. De nouvelles plaintes arrivèrent à Nicolas vers l'année 860. Sommé par trois fois de comparaître à Rome, Jean est jugé par contumace et excommunié. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 658 (voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 168, n. 17-21). Il se rend alors à Pavie pour solliciter la protection de l'empereur, qui le fait accompagner à Rome par des *missi* impériaux. Sans se laisser émouvoir, le pape le somme de comparaître en novembre de cette même année 860. Fort de l'appui de Louis, Jean refuse de se soumettre. Sur nouvelles plaintes qui lui viennent de l'Émilie et sur la demande même des victimes de l'archevêque, Nicolas se transporte de sa personne à Ravenne pour juger le coupable. Mais celui-ci a pris la fuite vers Pavie, où il sollicite une nouvelle intervention de l'empereur. Mal lui en prend; irrité contre lui, Louis II lui fait sentir qu'il n'a pas d'autre parti à prendre que la soumission. Ainsi fut fait, en un concile qui se réunit à Rome en novembre 861; Jean dut y lire une rétractation et jurer qu'il observerait à tout jamais les promesses qui y étaient contenues; sur quoi le pape lui rendit sa communion. Le lendemain, les évêques d'Émilie apportèrent leurs plaintes rédigées par écrit, il y fut fait droit et des restrictions importantes furent apportées aux prétentions de l'archevêque de Ravenne. Voir le texte dans *Liber pontific.*, t. II, p. 157-158, et la lettre par laquelle Nicolas avertit de ses décisions les suffragants de Ravenne, *Monum. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI, p. 613 sq. On remarquera les considérants donnés par le pape : *Tam perniciosa gravamina et tam malam consuetudinem etiam ipsi in Ecclesia Dei tiranniee pullulasse dolentes*... NE ALIIS METROPOLITANIS EPISCOPIS TALIA PRÆSUMENDI OCCASIO REMANERET *et Ecclesiæ Dei tali inficerentur exemplo, statuimus*, etc. *Ibid.*, p. 616. Cette affaire de Jean de Ravenne est donc, dans la pensée du pape, un avertissement donné aux autres métropolitains.

b) Les démêlés avec Hincmar de Reims. — De ces métropolitains le plus considérable, à l'époque, était certainement Hincmar de Reims, qui, grâce à l'influence qu'il avait prise à la cour de Charles le Chauve, jouissait, dans la France occidentale, d'un pouvoir qui dépassait de beaucoup les limites de son ressort archiépiscopal. Déjà, l'empereur Lothaire Ier avait voulu lui faire attribuer le titre de vicaire du pape dans les Gaules, c'est-à-dire en réalité la primatie sur l'épiscopat de cette région. Le plan avait échoué, mais Hincmar n'en avait pas moins dans le royaume de Charles une situation tout à fait prépondérante. Fort pénétré du sens de ses devoirs, désireux de faire respecter les règles canoniques, jaloux de travailler au

bon ordre de l'Église, il était en même temps très ancré sur les principes canoniques de l'époque qui confiaient aux métropolitains une juridiction véritable à l'endroit de leurs suffragants. De cette supériorité il avait un sens très aigu et n'admettait pas volontiers les observations, à plus forte raison les résistances; l'idée qu'un pouvoir supérieur avait le droit d'intervenir entre lui et ses évêques, si elle ne lui était pas étrangère, lui inspirait néanmoins d'assez vives répugnances. On le vit bien à diverses reprises et notamment dans l'affaire de Rothade, évêque de Soissons, et dans celle de Wulfade et des autres clercs ordonnés par Ébon. Ces deux affaires amenèrent de vifs démêlés entre le métropolitain de Reims et le pape Nicolas I[er]. Sur tous ces démêlés, le livre capital reste H. Schrörs, *Hinkmar Erzbischof von Reims*, Fribourg-en-B., 1884.

a. L'affaire de Rothade évêque de Soissons. — Rothade, évêque de Soissons depuis 832, représentait dans la province de Reims l'esprit qui allait bientôt se concrétiser dans les *Fausses Décrétales*, avec ses deux principes essentiels : limitation du droit des métropolitains, limitation des droits de la puissance séculière. Les rapports entre lui et l'archevêque, assez tendus dès la nomination d'Hincmar à Reims en 845, étaient devenus pénibles depuis le synode de Soissons de 853, où avait été prononcée la déposition des clercs rémois ordonnés par Ébon (voir ci-dessous). Hincmar ne cherchait qu'une occasion de se débarrasser de ce suffragant. Pour des raisons dans le détail desquels il est inutile d'entrer, Rothade, en 861, *regulis ecclesiasticis obedire nolens*, est excommunié par son métropolitain. Il passe outre à la sentence; au concile de Pistes, qui groupait les évêques de quatre provinces, Hincmar semble décidé à le déposer. Rothade parle d'en appeler à Rome, on surseoit donc au jugement; puis il se ravise, demande la contitution d'un tribunal de douze juges désignés par lui-même. Mal lui en prend; l'affaire est réglée à Soissons à l'automne de 862 : Rothade est déposé, enfermé dans un couvent et remplacé sur son siège épiscopal.

Jusqu'à quel point Rothade avait-il retiré l'appel au Saint-Siège dont il avait parlé au moment du concile de Pistes, c'est ce qu'il est difficile de dire. Quand il se sentit sur le point d'être condamné à Soissons, il fit grand état de cet appel. Quoi qu'il en soit, le pape, dès le début de 863, intervient avec vigueur. Une lettre à Hincmar déclare l'archevêque suspens *a divinis*, si, dans les trente jours, il n'a pas remis Rothade en possession de son siège ou s'il ne l'a pas envoyé à Rome, avec des représentants de l'adverse partie pour que son affaire y soit ventilée. Jaffé, n. 2712; cf. lettre conforme à Charles le Chauve, n. 2713. Sur quoi, sans mettre encore Rothade en liberté, Hincmar expédie à Rome Odon, évêque de Beauvais. Nicolas s'indigne; une série de lettres datées du 28 avril 863 rappellent à l'archevêque et à ses suffragants les droits du Siège romain : Rothade n'eût-il pas interjeté appel, que l'on aurait dû, avant d'exécuter la sentence, attendre l'avis de Rome. La démarche du concile de Soissons constitu it « une injure à l'endroit de saint Pierre, une atteinte aux privilèges du Siège apostolique, une transgression des saints canons. » Jaffé, n. 2723, aux évêques du concile de Soissons; n. 2721, à Hincmar; n. 2722, à Charles le Chauve.

Hincmar crut de bonne politique de temporiser. Mais un nouvel avertissement du pape (pas conservé) lui arrive; il se décide alors au début de l'automne 863 à envoyer à Nicolas le diacre Liudo. Celui-ci annoncerait au pape que Rothade avait été mis en liberté, confié à un évêque ami qui le conduirait à Rome. C'est d'ailleurs en juin 864 seulement que l'évêque de Soissons arrivait au terme de son voyage; mais Hincmar ne remplissait par là qu'une des volontés du pape. Au lieu de se présenter ou de se faire représenter à Rome pour y soutenir l'accusation contre son suffragant, il se contentait de l'envoi d'un mémoire. *P. L.* t. CXXVI, col. 25-46. Cherchait-il à gagner du temps? Pensait-il empêcher le pape de prononcer un jugement définitif? C'était mal connaître Nicolas. La veille de Noël 864, celui-ci, dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, réhabilite Rothade et lui fait reprendre les insignes épiscopaux, un mois plus tard, dans la basilique de Sainte-Agnès, le jour de la fête de la martyre, 21 janvier 865, un synode reçoit les explications de Rothade, qui, le lendemain, est solennellement restauré en sa dignité. Une série de lettres portent cet événement à la connaissance des ayants cause : Charles le Chauve, Hincmar, l'épiscopat du royaume, le peuple de Soissons. Jaffé, n. 2783-2786. On remarquera tout spécialement la lettre à l'épiscopat gaulois, qui s'étend sur les considérants de la sentence prise par le Saint-Siège, sur les textes canoniques qui la légitiment. Il est incontestable que l'influence des *Fausses Décrétales* s'y fait sentir. Voir ci-dessous. Mais, comme le dit très bien E. Perels, les *Fausses Décrétales* n'auraient pas existé que Nicolas I[er] n'aurait pas agi autrement. Rothade finalement revint sur son siège épiscopal où il mourra vers 869.

b. L'affaire de Wulfade et des clercs ordonnés par Ébon. — Une autre affaire n'allait pas tarder à soulever un nouveau conflit entre l'archevêque de Reims et le Saint-Siège; sans aucun doute, c'était la présence de Rothade à Rome qui avait attiré l'attention sur une autre question rémoise, demeurée pendante depuis de longues années. Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, p. 125 sq.

L'archevêque de Reims, Ébon, avait pris en 833 le parti de Lothaire révolté contre son père Louis le Pieux. Après la restauration de ce dernier, Ébon porta la peine de cette rébellion. Déféré à un concile de Thionville en 835, il avait dû se reconnaître indigne de l'épiscopat et avait été déposé. L'intervention du pape Grégoire IV avait empêché toutefois de procéder à son remplacement. A la mort de Louis le Pieux en 840, Ébon avait été restauré sur son siège par un acte de l'autorité impériale contresigné par dix-huit évêques; rentré à Reims en décembre 840, il avait fait les fonctions épiscopales et en particulier ordonné un certain nombre de clercs. Lothaire vaincu, Ébon, en 843, avait été de nouveau expulsé, et le pape Serge II l'avait simplement reçu à la communion laïque. En 845, Hincmar était élevé au siège de Reims et, dès son installation, il frappait de suspense les clercs ordonnés par Ébon durant la restauration (840-842); on sait le nom d'un prêtre, Wulfade; il y avait eu d'autres victimes; en 866, il en restait encore neuf. Après diverses alternatives de sévérité et de douceur, Hincmar avait fait régler définitivement la question dans un concile de Soissons de 853; la restauration d'Ébon était déclarée nulle, nulles dès lors (ou du moins illicites, on ne distinguait pas trop les deux points de vue) les ordinations conférées par lui durant ce laps de temps.

Hincmar qui savait utiliser l'action du Saint-Siège quand il l'espérait favorable à ses vues, avait demandé au pape Léon IV († 855) la confirmation de la sentence rendue à Soissons; de leur côté, les clercs frappés s'étaient pourvus à Rome, et le pape avait convoqué les deux parties à comparaître; mais, Hincmar n'ayant pas bougé, les choses étaient restées en l'état. Benoît III, en 855, donnait une approbation générale aux Actes du concile de 853, mais sans rien préciser quant à la question même des clercs. Jaffé, n. 2664.

Au moment où fut soulevée l'affaire de Rothade, en 863, Hincmar crut opportun d'envoyer à Rome par

les soins d'Odon de Beauvais les actes du concile de 853, en demandant au pape de confirmer la sentence prise contre Wulfade et ses compagnons. Pensait-il donner par là une satisfaction partielle à Nicolas Ier et une preuve de sa soumission au Siège apostolique? Il prenait mal son temps. Nicolas Ier, toutefois, n'avait pas de raison d'infirmer les décisions de son prédécesseur: il maintint la décision déjà portée : *salvo tamen romanæ Sedis in omnibus jussu atque judicio*. Jaffé, n. 2720. Affirmation générale des droits métropolitains de Reims, cette lettre ne touchait qu'indirectement, et sans y faire d'allusion précise, l'affaire de Wulfade et consorts.

Venu à Rome en 864, Rothade, qui sur cette question particulière avait toujours été opposé à Hincmar, en présenta au pape, à sa manière, les tenants et aboutissants. Quand il vint en France, en 865, Arsène fut chargé d'enquêter sur tout ceci. Informé par lui, Nicolas Ier, au printemps de 866, prescrit à Hincmar ou de rétablir immédiatement les clercs déposés ou de reprendre leur affaire dans un concile qui se rassemblerait à Soissons le 18 août, et auquel il prescrivait aux archevêques de Lyon, Vienne et Rouen de se rendre. Jaffé, n. 2802-2804. Le concile se tint à la date indiquée. Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 703 sq. L'influence d'Hincmar y fut prépondérante et les décisions conciliaires marquent quelque humeur à l'endroit du Saint-Siège. Puisque celui-ci avait pris l'affaire en mains, qu'il la terminât à lui seul, sans demander aux évêques gaulois de se déjuger en un procès qui avait été jadis réglé dans un synode, où cinq provinces étaient représentées. Voir *Epist. synod.*, Mansi, col. 728. Les réponses de Nicolas, signées le 6 décembre 866, manifestent une vive irritation contre Hincmar. Jaffé, n. 2822-2825. Tout en prenant acte de la décision du concile et en rétablissant, de son autorité, les clercs déposés, le pape faisait sentir qu'il était mécontent de l'attitude prise par les prélats français et leur animateur.

Des attaques personnelles qui émaillaient les lettres pontificales, Hincmar témoigna d'abord le plus vif mécontentement. Mais il craignait d'autre part qu'on ne soulevât à nouveau l'affaire de Gottschalk, qui, de sa prison d'Hautvillers, ne cessait de réclamer justice. Il crut plus sage de donner au pape une preuve de soumission. Ses envoyés portèrent au pape, à l'été de 867, l'expression de sa bonne volonté; c'était le moment où les nouvelles de Constantinople étaient tout à fait mauvaises. Nicolas Ier, lui aussi, avait besoin d'Hincmar et de l'épiscopat gaulois. La lettre où il lui demande de tourner contre les schismatiques de Byzance l'activité de ses collègues, Jaffé, n. 2879, est un témoignage que le pape ne gardait pas rancune à l'archevêque. Entre temps, d'ailleurs, s'était tenu à Troyes, le 25 octobre un synode de six provinces ecclésiastiques gauloises, qui avait définitivement terminé l'affaire des clercs de Reims dans le sens demandé par Nicolas. Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 791. Le messager qui transmettait à Rome les décisions du concile n'y trouverait plus Nicolas en vie : c'est le pape Hadrien II qui aurait connaissance de la victoire définitive, remportée par la diplomatie pontificale sur le plus puissant des métropolitains d'Occident.

II. Les idées de Nicolas Ier sur le gouvernement de l'Église. — Les idées de Nicolas Ier sur le rôle de la papauté dans l'Église ressortent avant tout des faits que nous venons d'exposer. Toutefois, elles ont revêtu dans les documents émanés de lui une expression si nette qu'elles ont exercé, aussi bien sur les contemporains que sur la postérité, une très profonde influence. Bon nombre de textes sortis de sa plume sont passés dans les collections canoniques du haut Moyen Age et n'ont pas peu contribué à la formation des idées que l'on s'est faite à cette époque des pouvoirs de la papauté.

Il convient d'abord de se demander jusqu'à quel point les conceptions, exprimées par Nicolas Ier, sont nouvelles, jusqu'à quel point leur expression est son œuvre personnelle, avant d'en esquisser une rapide synthèse.

1° *Personnalité des conceptions de Nicolas Ier.* — Pour neuves que paraissent de prime abord nombre des formules employées par lui, cette nouveauté ne doit pas donner le change. A plus attentif examen, Nicolas apparaît dépendant de textes antérieurs; et d'autre part, la présence à la chancellerie pontificale, à son époque, d'un personnage de tout premier ordre et de grande influence, autorise à poser quelques questions sur l'originalité même des expressions dont la correspondance fait usage.

1. *Sources des idées développpées dans la correspondance.* — C'est avant tout dans les textes canoniques, rassemblés à son époque, qu'il faut chercher l'origine des idées de Nicolas Ier. Jusqu'à quel point faut-il compter parmi ces textes la collection du Pseudo-Isidore, c'est la question qu'il faudra ensuite examiner.

a) *Textes juridiques antérieurs.* — La nouvelle édition des lettres de Nicolas dans les *Monumenta Germaniæ historiæ, Epist.*, t. vi, p. 257-690, permet au lecteur de se rendre un compte exact de l'usage fait par ce pape des textes antérieurs. — Comme tous ses contemporains, il dispose d'abord de ce *Codex canonum* compilé au début du vie siècle par Denys le Petit ; c'est là qu'il trouve, avec les canons des conciles, les décrétales des papes du ive et du ve siècle. Mais il connaît aussi les lettres des pontifes de l'âge suivant, conservées aux archives de la curie romaine; il cite Pélage Ier, saint Grégoire le Grand, Grégoire II, Hadrien Ier, d'autres encore, et naturellement ses prédécesseurs immédiats Léon IV et Benoît III, sans compter les apocryphes sylvestrins. A le lire, on sent que la chancellerie romaine est en possession d'une tradition fort longue, et qu'elle n'entend pas laisser prescrire (étudier particulièrement à ce point de vue l'interminable lettre adressée à l'empereur Michel en septembre 865, Jaffé, n. 2796, ou encore la lettre aux évêques de France de janvier 865, Jaffé, n. 2785). Un certain nombre de Pères de l'Église sont également invoqués, et, chose plus surprenante, le *Code Justinien* lui-même. Bref, c'est de toutes mains que Nicolas emprunte ses arguments.

A vrai dire, il a sa manière à lui de les utiliser et de leur faire rendre un son conforme à ce qu'il en attend. L'interprétation qu'il donne du canon 9 de Chalcédoine est restée célèbre. On y lisait qu'en cas de contestation avec son évêque, un clerc doit porter son procès devant le synode de la province, que l'évêque en conflit avec le métropolitain porterait sa cause devant le primat du diocèse (civil) ou le siège de Constantinople, *petat primatem diœceseos aut Sedem regiæ urbis Constantinopolitanæ.* Une savante exégèse permet à Nicolas d'affirmer que, suivant Chalcédoine, la formule *primas diœceseos* désigne en définitive le *primas diœceseon* (au pluriel), c'est-à-dire le titulaire du Siège apostolique. Voir *Monum. Germ. Hist., Epist.*, t. vi, p. 470-471. On trouverait d'autres exemples de cette exégèse tendancieuse.

b) *Utilisation des « Fausses Décrétales ».* — Plus grave serait l'accusation portée par certains historiens contre Nicolas d'avoir utilisé, pour défendre sa politique, la collection de Pseudo-Isidore, dont il aurait connu manifestement le caractère apocryphe. Voir H. Böhmer, art. *Nikolaus I.*, dans *Prot. Realencyclopädie*, t. xiv, p. 69, qui parle même de « mensonge conscient ».

Telle quelle, cette accusation est injuste, et la réponse doit être beaucoup plus nuancée. Elle est donnée au mieux par P. Fournier, dans son *Étude sur les « Fausses Décrétales »*, parue dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII et VIII (1906 et 1907). Entre les deux opinions adverses, celle de A. V. Müller (*Neues Archiv*, t. XXV, p. 652 sq.), suivant qui Nicolas a eu connaissance en 864 par Rothade des *Fausses Décrétales*, s'est appuyé sur elles, et a modifié sous leur influence ses concepts canoniques antérieurs, et l'opinion de Schrörs (*Hist. Jahrbuch*, t. XXV et XXVI) qui prend le contre-pied de ces affirmations, le canoniste français suit une voie moyenne. Il reconnaît que Rothade a apporté à Rome en 864 la fameuse collection, qui avait pris naissance au Mans vers les années 850, et qu'au moins dans la lettre aux évêques de France de janvier 865 (Jaffé, n. 2785) on perçoit l'influence de la compilation apocryphe : « De ce document, écrit P. Fournier, se dégage un certain parfum isidorien, soit parce que le pape développe un argument familier à Isidore, quoique ce ne soit pas Isidore qui en ait fourni le germe à Nicolas Ier, soit parce qu'il se fonde principalement sur les décrétales qui constituent une masse dont il n'exclut pas les apocryphes isidoriens. » *Loc. cit.*, t. VIII, p. 39. A partir de cette date, on voit assez facilement aussi intervenir dans les documents pontificaux certaines idées, tout spécialement l'*Exceptio spolii*, chères au Pseudo-Isidore, mais on ne relève aucun emprunt littéraire proprement dit. Et, par ailleurs, sur certains points importants de la discipline ecclésiastique Nicolas semble tout à fait indépendant de l'auteur apocryphe : c'est le cas, par exemple, dans la question des chorévêques, dans la restitution des *lapsi*, dans la translation des évêques. Et P. Fournier de conclure qu'en définitive « l'influence exercée sur Nicolas Ier par les *Fausses décrétales* n'a pas été considérable. Probablement, le pape s'est implicitement appuyé sur les textes isidoriens pour établir le droit, qu'il avait d'ailleurs toujours réclamé, de connaître des causes des évêques; sans doute, les textes isidoriens ont contribué au temps de Nicolas Ier au développement de la règle : *Spoliatus ante omnia restituendus*, dont ils ont consolidé le fondement, en même temps qu'ils introduisaient une précision plus grande dans son application. A cela se réduit leur influence. » *Ibid.*, p. 49. Et d'ailleurs l'auteur est porté à croire que les textes isidoriens ont été présentés au papes partiellement sous forme d'extraits ou de séries d'extraits à l'occasion du procès de Rothade. Nous sommes très loin, comme on le voit, de la massive accusation portée par H. Böhmer.

2. *La part d'Anastase le Bibliothécaire dans la rédaction de la Correspondance.* — Si personnel que soit un pape, il ne laisse pas de dépendre jusqu'à un certain point, pour l'expression de sa pensée, des gens qu'il emploie à la rédaction de sa correspondance. L'influence d'un secrétaire peut être considérable, surtout quand ce personnage est doué d'une puissante individualité.

Or, c'est justement le cas du trop fameux Anastase, dont il est certain qu'il a joué auprès de Nicolas Ier un rôle des plus importants. Pour le détail, voir l'art. *Anastase le Bibliothécaire* du *Dict. d'histoire et de géographie ecclés.* Il n'y a plus aucun doute, à l'heure présente, sur son identité, et l'on a pu reconstituer à coup sûr son *curriculum vitæ*. Cardinal-prêtre de Saint-Marcel, sous Léon IV, il s'est vu condamné par celui-ci; il a créé les pires difficultés à Benoît III au moment de son élection (septembre 855), et a été antipape pendant quelques jours. Sous la pression impériale, Benoît III lui a pardonné et l'a admis à la communion laïque; Nicolas Ier, qui a eu besoin de lui, à cause de sa connaissance approfondie de la langue grecque, lors des premiers démêlés avec Photius, lui a témoigné une véritable faveur. A partir de 862 tout au moins, l'abbé de Sainte-Marie du Transtévère (c'est le titre qu'il avait à ce moment) devient secrétaire intime de Nicolas, en attendant qu'Hadrien II le fasse bibliothécaire de l'Église romaine. Même après le crime commis par lui contre Hadrien en 868, et la sévère condamnation qui l'a frappée, il parvient à rentrer en grâce, et en 870, il figurera au IVe concile de Constantinople (VIIIe œcuménique), comme représentant du pape et de l'empereur Louis II.

Singulier personnage, on le voit, instruit, intelligent, mais dépourvu, semble-t-il, de toute valeur morale! C'est lui, il nous l'apprend lui-même dans la préface de la traduction des actes du VIIIe concile œcuménique, qui a rédigé une bonne partie de la correspondance de Nicolas Ier, au moins pour ce qui concerne l'affaire photienne. Cf. *P. L.*, t. CXXIX, col. 17 D. La comparaison de nombre de pièces de la correspondance avec les œuvres connues d'Anastase corrobore de tous points cette affirmation.

Mais cette collaboration d'Anastase fut-elle de nature à imposer au pape des manières de voir, des démarches auxquelles il n'aurait pas été porté de lui-même? On l'a prétendu. Toute la thèse si remarquable du P. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario*, Paris, 1885, est au fond bâtie sur cette idée, qu'Anastase a gouverné dans la réalité sous le nom de Nicolas. Peut-être y a-t-il, au fond de tout ceci, le désir de faire passer au compte du trop fameux bibliothécaire quelques-unes des mesures contestables, des interprétations tendancieuses, que l'histoire peut reprocher à Nicolas. E. Perels a réagi, avec raison, nous semble-t-il, contre cette interprétation passablement arbitraire. Il fait remarquer que, sous Benoît III déjà, Nicolas avait tenu en fait les rênes du gouvernement : il serait bien peu vraisemblable qu'arrivé au trône pontifical, il ait passé à d'autres l'exercice du pouvoir. Par ailleurs, l'ensemble des actes de Nicolas nous révèle une politique parfaitement cohérente, et cette politique prend fin dès sa mort, bien qu'Anastase soit encore resté, pendant près d'une année, le conseiller d'Hadrien II, et qu'il ait encore exercé de l'influence sous le pontificat suivant. On en conclura que l'action et la doctrine, qui se manifestent dans l'œuvre et la correspondance de Nicolas, proviennent directement du pontife lui-même. Pour réaliser ses desseins il a pu utiliser des hommes comme Anastase, comme Radoald, comme Arsène, tous plus ou moins compromis sous le pontificat précédent; mais aucun des personnages de l'entourage pontifical n'a pu donner à sa correspondance et à sa politique le caractère qui leur est propre. C'est du pape lui-même que l'une et l'autre relèvent en dernière analyse.

2° *Principales idées de Nicolas Ier.* — 1. *La monarchie pontificale.* — Ce mot résume assez bien la conception que se fait Nicolas de la situation du Siège apostolique par rapport à l'ensemble de la chrétienté.

A la conception orientale des cinq patriarcats, parmi lesquels Rome n'a guère qu'une primauté d'honneur, il oppose nettement l'idée, fort ancienne à la vérité, mais parfois un peu obscurcie aux âges précédents, de la primauté de juridiction du siège romain sur toutes les Églises. La « sollicitude » de celui-ci (ce mot ancien, il l'affectionne) s'étend à toute la terre; elle est une conséquence directe des promesses faites à Pierre et par là même à ses successeurs. Cette juridiction, Nicolas l'affirme surtout dans ses lettres relatives aux affaires orientales, qu'il s'adresse au basileus, à Photius ou aux autres patriarches. Voir surtout le long factum adressé à Michel en 865, Jaffé, n. 2796.

Une des manifestations essentielles de ce pouvoir

monarchique, c'est le droit pour le Siège apostolique de convoquer les synodes et de les approuver. Nulle assemblée épiscopale n'a de valeur que si elle est convoquée, explicitement ou implicitement, par le pape; nulle décision ne devient légitime que par son approbation.

Administrateur suprême de l'Église, le pape est aussi juge en dernier ressort et juge nécessaire de toutes les *causes majeures*. Parmi ces causes majeures figurent celles où sont impliqués des souverains temporels, l'histoire du divorce de Lothaire en est un exemple frappant; de même encore celles qui sont relatives à la déposition des évêques. Sur ce point, il semble bien que Nicolas ait renforcé, en faveur de la primauté romaine, la pratique courante à son époque. Sans doute, nul ne contestait que le pape fût compétent dans les affaires des patriarches, des primats, des métropolitains. La cause de Photius et d'Ignace, par exemple, ressortissait tout naturellement à sa juridiction, celle de Gunther et de Thietgaud semblablement, quoi qu'il en soit de la procédure sommaire et unilatérale qui fut appliquée à leur cas. Ce qui est encore en litige, c'est le droit pour le pape d'intervenir dans la cause des évêques ordinaires, soumis à une autorité métropolitaine. Hincmar et les évêques de France, par exemple, sont d'avis que la cause de Rothade, au cas où celui-ci n'aurait pas appelé à Rome ou aurait retiré son appel, est du ressort exclusif du synode provincial ou interprovincial. Nicolas n'en juge pas ainsi. Même s'il n'y avait pas eu appel, cette cause d'un évêque, étant une cause majeure, requiert une intervention du Saint-Siège. En quoi il est conséquent avec son premier principe : que la confirmation des décisions conciliaires lui appartient *de plano*. Pour urger son droit d'intervenir, il s'appuie encore sur les canons de Sardique qui autorisent en tout cas l'appel au Siège apostolique; mais, encore une fois, cet appel n'est pas nécessaire. S'il se rencontre ici avec une des doctrines chères au Pseudo-Isidore, cela ne veut pas dire qu'il la lui ait empruntée. Ce renforcement du droit pontifical était en somme dans la logique des choses. Reconnaissons d'ailleurs que Nicolas n'enlève pas toute compétence aux synodes provinciaux; c'est à eux qu'il appartient de ventiler les questions, mais il est bien entendu que la décision suprême appartient au souverain pontife. Et tout ceci contribue à renforcer dans l'Église une centralisation qui avait déjà commencé à l'âge précédent. Le mouvement est incessant qui mène à Rome de tous les points de la chrétienté, et qui en repart dans toutes les directions. L'affaiblissement du pouvoir des métropolitains en est la conséquence naturelle. Voir ci-dessus, col. 515.

2. *Les rapports des deux pouvoirs*. — C'est le point où Nicolas est amené à exprimer les idées les plus neuves, et la date où il les exprime est à remarquer. Cinquante ans auparavant, Charlemagne montrait clairement, par ses paroles et plus encore par sa conduite, qu'il se considérait comme responsable devant Dieu de la bonne marche de l'Église. Au sacerdoce il abandonnait volontiers le soin de prier pour la prospérité de l'empire, mais c'est lui-même qui était préposé, en définitive, à l'administration des choses de Dieu. Le césaro-papisme s'installait en Occident comme il s'était installé en Orient.

Les premières dislocations de l'empire carolingien permettent à l'Église de revenir à une idée plus nette et plus traditionnelle de sa situation. Dès l'époque de Louis le Pieux, les prélats des diverses parties de l'empire renversent les rôles, et tendent à prendre dans la direction de l'État une influence prépondérante.

La papauté ne les suit d'ailleurs que lentement (ainsi Grégoire IV dans la guerre civile de 833), trop éloignée sans doute des points où se traitent les grandes affaires pour y intervenir effectivement. Avec Nicolas Ier, elle va prendre, durant quelque temps, une plus nette conscience de son rôle et de son pouvoir directif.

« Pouvoir directif », c'est le mot qui semble convenir, et cela implique une distinction précise entre Église et État. La conception byzantine et carolingienne tendrait à absorber l'Église dans l'État; poussée à ses extrêmes limites, la théorie du « pouvoir direct », telle que l'ont formulée les théoriciens du XIVe siècle, ne tend à rien de moins qu'à absorber l'État dans l'Église. Nicolas, lui, exprime d'une manière très nette l'existence des deux pouvoirs, souverains chacun dans leur domaine. Par quoi, d'ailleurs, il entend surtout que l'État ne s'immiscera pas dans les affaires de l'Église. Ce qu'il a vu dans l'affaire de Photius, c'est moins l'irrégularité qui atteint celui-ci pour sa rapide ascension, le grief d'être un néophyte, que l'intervention abusive du basileus dans la déposition d'Ignace et l'élection de Photius. C'est le point sur lequel il revient le plus fréquemment dans la correspondance relative aux affaires orientales, alors que Photius se justifiait surtout en prétendant que les canons interdisant l'ascension d'un néophyte n'avaient pas cours en son Église. S'il est sévère pour les deux archevêques lorrains, c'est à cause de leur complaisance à se soumettre aux désirs de leur roi Lothaire; et son antipathie pour Hincmar s'explique en partie par le fait qu'il voit en celui-ci l'agent politique de Charles le Chauve. Même attitude à l'égard des prélats bretons qui se plient aux injonctions de Nominoé. Cf. Jaffé, n. 2708. A la vérité, il n'ose encore parler trop haut à des rois qui s'avisent d'agir en despotes à l'endroit de leurs évêques; mais avec quelle hauteur il s'adresse à un fonctionnaire, le comte Étienne, qui a chassé Sigon, évêque de Clermont, et l'a remplacé ! Jaffé, n. 2706.

Et pourtant, sans se rendre compte du danger qu'il crée par là, il est sans cesse à demander l'aide des souverains pour le bon fonctionnement de l'institution ecclésiastique. Voir les innombrables lettres à Charles le Chauve et à Louis le Germanique pour les amener à faire cesser le scandale de Lothaire; les lettres à Charles le Chauve dans l'affaire de Rothade, etc.; les divers lettres à Michel dans le conflit Ignace-Photius. A la vérité, ce qu'il demande avant tout, c'est que les souverains ne paralysent pas, par leur intervention, le libre jeu des lois canoniques. Mais cette neutralité bienveillante ne lui suffit pas encore; il faut une intervention positive des puissances séculières en faveur de l'Église. Sans être encore pleinement arrivé à cette conception que le pouvoir civil est aux mains de l'Église un instrument d'exécution (voir ci-dessus, col. 509), il est sur le chemin qui y conduit. E. Perels a même pu relever chez lui une allusion à la métaphore des deux glaives qui a joué dans la formation des idées théocratiques le rôle que l'on sait. Voir Jaffé, n. 2787; *P. L.*, t. CXIX, col. 918; *Monum. Germ. hist.*, p. 641 : *Beatus Petrus apostolorum princeps, qui Malchi* CORPORALI *abscissa gladio aure inobœdientiam et in Anania et Saphira* SPIRITUALI *verbi mucrone mendacium et avaritiam perculit*. L'allusion nous paraît fugitive. Mais il est un autre texte qui revient à plusieurs reprises, c'est le *constitues eos principes super omnem terram* (Ps., XLIV, 17) que le pape applique volontiers à la juridiction ecclésiastique. Voir surtout Jaffé, n. 2796; *Mon. Germ. hist.*, p. 475-476.

Aussi bien affirme-t-il avec force la primauté du spirituel sur le temporel : *Quanto enim spiritus carnem præcellit, tanto magis ea quæ sunt spiritalia carnalibus oportet omnibus anteponi. Ibid.*, p. 463; cf. Jaffé, n. 2814; *Mon. Germ. hist.*, p. 535. Mais l'idée n'est pas nouvelle et, dans leurs relations avec les empereurs

byzantins, plusieurs papes du ve et du vie siècle l'avaient mise en avant. Ce qui est plus nouveau, c'est l'application, qui est faite. Si les souverains manquent à leurs devoirs, c'est à l'Église de les réprimander, et de les y contraindre au besoin par l'excommunication. Michel d'une part, Lothaire II de l'autre se sont vus menacés de cette peine. A la vérité encore, la théorie n'a pas encore sorti ici toutes ses conséquences. Bien qu'on ait prétendu le contraire, l'excommunication, dans la pensée de Nicolas, n'attire pas sur le coupable les terribles effets politiques qu'elle amènera deux siècles plus tard. Voir ci-dessus, col. 509. Son efficacité n'en est pas moins considérable, et les deux oncles de Lothaire II, au cas où celui-ci eût été excommunié, semblaient tout disposés à en tirer des conséquences d'ordre pratique. On remarquera, d'ailleurs que, dans ces deux cas, Nicolas en est resté aux menaces, et qu'il ne s'agissait point d'affaires politiques, mais de questions qui ressortissaient d'une part de la loi canonique, d'autre part de la morale générale. On ne se tromperait donc guère en faisant de Nicolas un des partisans (sinon un des théoriciens) du droit que l'Église exerce en chose temporelle *ratione peccati*. Mais la théorie, chez lui, est encore loin d'être précisée et, pour la constituer de toutes pièces à partir de ses actes et de ses écrits, il faut que les critiques ajoutent beaucoup aux données substantielles qui leur sont fournies.

Tout compte fait, donc, ce fut un très grand pape et qui, au seuil du « siècle de fer » apparaît comme une très vivante et très noble incarnation de l'idéal ecclésiastique. Ses premiers successeurs hériteront quelque temps encore du prestige qu'il a conféré au Siège apostolique, en attendant qu'après les tristesses et les hontes du xe siècle, les grands papes de la réforme grégorienne et de l'âge suivant reprennent à leur compte, en les perfectionnant et en en tirant toutes les conséquences, les idées qu'il a si fortement exprimées dans ses actes et dans ses écrits.

Les travaux sur les points de détail (Hincmar, *Fausses Décrétales*, etc.) ont été mentionnés au cours de l'article.

I. Sources. — 1° *La biographie* est donnée par le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 151-172; L. Duchesne a démontré qu'elle est due à deux auteurs, dont la prose s'entremêle, d'une part un employé du vestiaire pontifical, d'autre part *Anastase le Bibliothécaire*, voir *ibid.*, p. V-VIII et les notes de la biographie.

2° La *Correspondance* : pour l'histoire de sa publication, voir la préface d'E. Perels à la dernière édition : *Monumenta Germaniæ historica, Epistolarum*, t. VI, Berlin, 1925 (le fascicule contenant les lettres de Nicolas est de 1912); l'éditeur a adopté le groupement logique : affaire de Lothaire — de Rothade et Wulfade — de Photius — *Variæ*— *Dubiæ*; une table de concordance, p. 258 sq., permet de raccorder la numérotation à celle de Jaffé. Sur les travaux préparatoires, voir *Neues Archiv*, t. XXXVII et XXXIX (1912, 1914). L'édition de *P. L.*, t. CXIX, p. 769-1212 reste encore utilisable.

3° Conciles, dans Mansi, t. XV et aussi *Mon. Germ. hist.*, *Legum*, sect. II, *Capitularia regum Francorum*, t. II, 1897. — Annales de Fulda, de Saint-Bertin (pour la période correspondante = Annales de Prudence et d'Hincmar), dans les *Monum.*, *Scriptores*, t. I, et aussi la petite édition *Script. rerum germanic. in usum scholarum*, *Annales Bertiniani*, édit. G. Waitz, Hanovre, 1883.

II. Travaux. — 1° *Généraux*. — Les histoires générales de l'époque et particulièrement : E. Dümmler, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, 2e édit., t. I et II, Leipzig, 1887; A. Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, Paris, 1888; E. Mühlbacher, *Deutsche Geschichte unter den Karolingern*, Stuttgart, 1896; R. Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens (843-923)*, Paris, 1899; J. Calmette, *La diplomatie carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles le Chauve (843-877)*, dans la *Bibl. de l'École des Hautes-Études*, n. 135, Paris, 1901; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 3e édit., Paris, 1911; G. Romano, *Le dominazioni barbariche in Italia*, Milan, 1907; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, 3e-4e édit., Leipzig, 1912. — Voir aussi Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *a*, Paris, 1911.

2° *Spéciaux*. — H. Laemmer, *Papst Nikolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit*, Berlin, 1857; A. Thiel, *De Nicolao papa I commentationes duæ historico-canonicæ*, Braunsberg, 1853; A. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario Sedis apostolicæ*, Paris, 1885; du même, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Le pape Jean VIII*, Paris, 1895; J. Roy, *Saint Nicolas Ier*, dans la collection *Les saints*, Paris, 1899; J. Richterich, *Papst Nikolaus I.*, Berne, 1903, (l'auteur, vieux-catholique, manque d'impartialité); A. Greinacher, *Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Berlin-Leipzig, 1909; E. Perels, *Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius*, Berlin, 1920.

É. Amann.

2. NICOLAS II, pape, élu fin décembre 1058, intronisé le 24 janvier 1059, mort le 27 juillet 1061. — On a dit, à l'art. Benoît X, comment, à la mort du pape Étienne IX (fin mars 1058), la noblesse romaine, au mépris des droits du clergé et des prétentions impériales, avait précipitamment porté au siège pontifical Jean de Velletri. Cette élection ne pouvait être approuvée par le parti de la réforme ecclésiastique, puissant à Rome depuis le règne de saint Léon IX. Hildebrand dut recevoir à la cour d'Allemagne, où il s'acquittait d'une mission pour le pape Étienne, la nouvelle des événements romains. La régente Agnès le chargea, semble-t-il, du soin d'aviser, et on le trouve en Italie vers le début de décembre, à Florence où il négocie avec Godefroy le Barbu, duc de Lorraine, à Sienne où se groupent autour de lui, avec les cardinaux-évêques échappés de Rome, des représentants du peuple et du clergé romain en délicatesse avec Benoît X. C'est de ces tractations, dont il est impossible de préciser le détail, que sort l'élection au trône pontifical de Gérard, archevêque de Florence, qui va devenir le pape Nicolas II. Quelle part eurent, dans sa désignation, l'autorité impériale d'une part, les cardinaux-évêques et le clergé romain d'autre part, l'action enfin d'Hildebrand, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire, étant données les divergences et les réticences des sources contemporaines. Une chose reste certaine, c'est que le nouveau pape était l'élu du parti réformateur et qu'il pouvait en même temps compter sur la protection germanique. C'est grâce à cette dernière qu'il put, au début de janvier 1059, entrer dans Rome que son concurrent Benoît X abandonnait précipitamment. Le 24 janvier il était « consacré » à Saint-Pierre et inaugurait un pontificat qui, malgré sa brièveté, allait être de capitale importance pour l'Église.

Ami de Didier du Mont-Cassin, du cardinal Humbert, subissant aussi l'influence d'Hildebrand et de Pierre Damien, Nicolas ne pouvait être, en effet, qu'un partisan résolu de cette réforme ecclésiastique qu'avait commencée Léon IX, de cette lutte contre les deux grands fléaux de la simonie et du nicolaïsme qui était devenue la grande affaire du jour. Mais, tandis qu'un Léon IX, un Victor II ont cru pouvoir s'appuyer, au moins partiellement, sur la puissance séculière pour réformer l'Église, Nicolas, marchant sur les traces d'Étienne IX, pense que le plus sûr, pour l'Église, est encore de faire elle-même ses affaires. Les événements récents ont montré d'ailleurs qu'il est urgent de mettre la succession pontificale à l'abri des coups de main. C'est autour de ces deux grandes idées que roule le concile réuni au Latran, le 13 avril 1059, et qui compta un nombre inusité d'évêques, cent treize au moins, sinon cent vingt-cinq.

Signalons, au point de vue dogmatique, le renouvellement de la condamnation de Bérenger qui est

obligé « d'abjurer son hérésie et de jeter au feu les livres où il enseignait son dogme pervers ». Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 758. Mais l'attention se porte avant tout sur la réforme des mœurs : défense d'assister aux offices célébrés par les prêtres notoirement concubinaires; interdiction absolue à ces clercs de célébrer; défense d'obtenir une situation ecclésiastique par un laïque, soit gratuitement, soit moyennant finance; défense de posséder à la fois deux églises : voilà pour les clercs. Les laïques sont aussi visés : obligation stricte de payer les dîmes, prémices et oblations; défense aux laïques de juger les affaires ecclésiastiques; interdiction des mariages entre consanguins; défense d'avoir à la fois une femme légitime et une concubine. On s'efforçait en même temps de prévenir pour le futur les abus les plus graves : la vie en commun des clercs éloignerait pour eux la tentation et de la simonie et de l'incontinence. Ces dispositions diverses sont connues par deux lettres synodales adressées par Nicolas, l'une à l'ensemble de l'Église, l'autre, aux évêques de Gaule, d'Aquitaine et de Gascogne. Jaffé, n. 4405 et 4404, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1315 et 1314.

Toutefois ce qui rend plus important encore ce concile d'avril 1059, c'est le fameux décret relatif à l'élection du souverain pontife, qui a été le point de départ de la législation moderne sur la matière. Jusque-là aucun texte législatif n'avait précisé la part qui revenait dans la désignation du pape aux divers éléments qui de tout temps y avaient concouru : évêques suburbicaires, titulaires des grandes églises romaines et des diaconies, clergé du second ordre, laïques même, sans compter l'intervention impériale, qui depuis les Othons avait souvent été prépondérante, qui avait été officiellement reconnue au concile de Sutri en 1046 et, que la cour germanique ne semblait pas décidée à abandonner. C'était le rôle de ces divers facteurs qu'il fallait tirer au clair sous peine de voir se renouveler, à chaque vacance pontificale, les troubles qui, si souvent, avaient désolé Rome. C'est à quoi veut parer le décret rendu au concile de 1059, rappelé dans les encycliques pontificales déjà citées, renouvelé et renforcé au concile de 1060.

De ce décret il existe deux recensions nettement divergentes; celle qui est passée dans le *Décret* de Gratien, dist. XXIII, c. 1, recension pontificale; l'autre plus favorable aux droits de la cour germanique, recension impérialiste. Ces deux textes au complet dans *Monum. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. IV, t. I, p. 537-546. Tous deux commencent par un considérant d'ordre historique, emprunté à l'élection de Benoît X, et se terminent par de rigoureux anathèmes contre les violateurs de l'ordonnance pontificale, mais le dispositif diffère notablement de l'un à l'autre :

RECENSION PONTIFICALE	RECENSION IMPÉRIALISTE
decernimus atque statuimus :	decernimus atque statuimus :
3. Ut, obeunte hujus Romanæ universalis Ecclesiæ pontifice, inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant; sicque reliquus clerus et populus ad consensum novæ electionis accedant.	3. Ut, obeunte hujus Romanæ universalis Ecclesiæ pontifice, inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes — salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrici, qui in præsentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam sibi mediante ejus nuntio Longobardiæ cancellario W° concessimus et successorum illius, qui ab hac apostolica Sede personaliter hoc jus impetraverint — ad consensum novæ electionis accedant.
4. Ut — nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat — religiosi viri præduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces. Et certe rectus atque legitimus hic electionis ordo perpenditur, si perspectis diversorum patrum regulis sive gestis, etiam illa beati prædecessoris Leonis sententia recolatur (*suit une citation de saint Léon*, cf. *P. L.*, t. LIV, col. 1203 A, *et une exégèse appliquant ce texte au cas particulier*).	4. Ut — nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat — religiosi viri cum serenissimo filio nostro rege Heinrico præduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces. (*Le développement* Et certe... *fait complètement défaut.*)
5. Eligant autem de ipsius Ecclesiæ gremio, si reperitur idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur.	5. Eligant autem de ipsius Ecclesiæ gremio, si reperitur idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur.
6. Salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Heinrici, qui in præsentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam sibi concessimus, et successorum illius, qui ab hac apostolica Sede personaliter hoc jus impetraverint.	6. *Le développement correspondant est inséré avec des modifications au* § 3.
7. Quodsi pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in Urbe non possit, cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis, licet paucis, jus potestatis obtineant eligere apostolicæ Sedis pontificem, ubi congruentius judicaverint.	7. Quodsi pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in Urbe non possit, licet pauci sint, jus tamen potestatis obtineant eligere apostolicæ Sedis pontificem, ubi cum invictissimo rege H. congruentius judicaverint.
8. Plane postquam electio fuerit facta, si bellica tempestas vel qualiscumque hominum conatus malignitatis studio restiterit, ut is qui electus est in apostolica Sede juxta consuetudinem intronizari non valeat, electus tamen sicut papa auctoritatem obtineat regendi sanctam Romanam Ecclesiam et disponendi omnes facultates illius, quod beatum Gregorium ante consecrationem suam fecisse cognoscimus.	8. *Texte identique au texte ci-contre, sauf des variantes sans portée.*

Suivant la rédaction pontificale, voici quel doit être le processus de l'élection : Sitôt la mort du pape les *cardinaux-évêques* prennent l'initiative du choix d'un successeur, puis s'adjoignent les cardinaux-clercs; le reste du clergé et le peuple est ensuite appelé à corroborer le choix ainsi fait. Les cardinaux-évêques, comme il ressort du n° 4, sont *præduces*, et le reste des électeurs *sequaces*. Leur choix portera sur un membre de l'Église romaine, mais faute de pouvoir y découvrir un candidat convenable, on s'adressera à toute autre Église. Le choix se fera en tenant compte du droit de regard qui *a été reconnu* personnellement au roi Henri, futur empereur, et qui pourra être reconnu à ses successeurs. Ce droit de regard n'est pas autrement précisé; dans la désignation du candidat, semble-t-il, on devra tenir compte si possible des préférences du souve-

rain. Le § 7 prévoit le cas où l'élection ne pourrait avoir lieu à Rome; en ce cas les *cardinaux-évêques* ont le droit d'y procéder à tel endroit qu'ils jugeront plus commode, en s'adjoignant un certain nombre de membres du clergé et du peuple romain. Les pouvoirs de l'élu prendront désormais non plus du jour de l'intronisation, mais du jour de l'élection. — Le trait essentiel de la rédaction pontificale, c'est la place considérable qu'elle fait aux cardinaux-évêques; d'autre part, sans négliger complètement l'action impériale, elle tend à la réduire au minimum.

La rédaction impérialiste, au contraire, ne fait aucune différence entre les cardinaux-évêques et le reste des cardinaux; elle n'adjoint pas au collège cardinalice le *reliquus clerus* et le *populus*, elle fait intervenir le droit impérial avec plus de rigueur : les cardinaux sont bien *præduces*, mais *avec* le roi : *cum serenissimo filio nostro Heinrico*. C'est encore avec le roi qu'ils doivent se mettre d'accord pour la désignation du lieu de l'élection, au cas où celle-ci ne pourrait avoir lieu à Rome.

Après avoir hésité longtemps entre les deux rédactions, après avoir penché pour la rédaction impérialiste, la critique historique en est venue aujourd'hui à regarder comme seule authentique la rédaction pontificale. Le livre de P. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, Strasbourg, 1879, a marqué une date capitale dans l'étude de cette question, et c'est toujours à lui qu'il faut en revenir. L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, a ajouté depuis une considération qui est du plus grand prix. En somme, dit-il, le décret de 1059 a érigé en droit ce qui s'était passé en fait lors de l'élection de Nicolas II lui-même. A Sienne, Gérard de Florence avait été élu par les cardinaux-évêques et un certain nombre de représentants du clergé et du peuple romain, après entente avec la cour germanique (ou à la condition que ce choix serait communiqué à ladite cour). A l'avenir, dit le décret, les choses se passeront de semblable manière; les cardinaux-évêques auront dans l'élection part prépondérante, sans que soit négligé le droit des autres cardinaux, du clergé, du peuple, sans qu'on veuille davantage porter atteinte à certains droits traditionnels et mal définis du souverain germanique; l'élection, s'il est besoin, pourra se faire hors de Rome, comme s'était faite celle de Nicolas, pourra porter sur un autre qu'un Romain, comme cela avait été le cas de Nicolas.

La rédaction impérialiste trahit au contraire, des préoccupations toutes différentes; on n'hésite plus guère aujourd'hui à la considérer comme un faux fabriqué, au moment de l'élection de l'antipape Guibert en 1080, soit pour la préparer, soit pour la justifier. Voir les remarques de L. Weiland dans l'édition des *Mon. Germ. hist.*, déjà citée.

Tel quel, et dans sa rédaction authentique, le décret de Nicolas II était dirigé avant tout contre les hobereaux italiens ou romains, dont l'influence avait si souvent pesé sur les élections pontificales; mais il ne laissait pas que d'imposer des restrictions au droit de patriciat reconnu, tout récemment encore, à Henri III en 1046, et qui avait été couramment exercé lors de l'accession au trône pontifical des « papes allemands » de Clément II à Victor II. L'Église romaine entendait, en somme, se libérer de l'emprise germanique tout autant que des tutelles locales. Il était inévitable que la cour allemande réagît énergiquement contre cette prétention. Le cardinal Étienne, envoyé à la régente pour lui transmettre le décret du concile, ne put obtenir d'être reçu; Jaffé, n. 4407. Ce renseignement est dû à Pierre Damien, *Disceptatio synodalis*, *P. L.*, t. CXLV, col. 80. Il semble même que l'on soit allé beaucoup plus loin. Selon le même auteur, *ibid.*, col. 79 D, *rectores aulæ regiæ cum nonnullis Teutonici regni sanctis episcopis, conspirantes contra romanam Ecclesiam concilium collegerunt, quo papam quasi per synodalem sententiam condemnaverunt, et omnia quæ ab eo fuerant statuta cassare incredibili audacia præsumpserunt*. On est mal renseigné sur les événements auxquels fait ici allusion Pierre Damien. Faut-il en rapprocher ce que dit le cardinal Deusdedit d'un conflit entre Nicolas II et l'archevêque de Cologne, Annon : (*optimates*) *graviter tulere eumque* (i. e. *Nicolaum*) *hujus rei gratia, quantum in se erat a papatu deposuere, nomenque ejus in canone consecrationis nominari vetuere*, *P. L.*, t. CL, col. 1659 C? L'irréductible adversaire de Grégoire VII, Benzon, évêque d'Albe, s'exprime en termes à peu près équivalents : *Pudet dicere quot et quales viros pulsavit Prandelli* (= Hildebrand) *per excommunicatricem linguam sui præconis* (= Nicolas) *profluentis insania. Ad vindictam vero suam aliorumque erexit se Anno Coloniensis exquisitis adulteræ nativitatis figmentis. Communi ergo consensu orthodoxorum direxit illi excommunicationis epistolam, qua visa dolens et gemens præsentem deseruit vitam. Ad Henr. imper.*, lib. IV, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XI, p. 672. Cette question de la résistance allemande à la politique de Nicolas II, et des moyens qu'elle mit en jeu, est loin d'être tirée au clair; ce qu'il importe de noter ici, c'est simplement le fait de cette résistance et les conséquences prochaines ou éloignées qu'elle a pu avoir.

La plus immédiate ce fut, à coup sûr, le changement de politique à l'égard des Normands de l'Italie du Sud. Contre eux Léon IX s'était usé; ni armes spirituelles, ni interventions armées n'avaient pu les mettre à la raison. Puisqu'on se privait désormais de la protection allemande, le mieux était de faire la paix avec eux; au lieu de les avoir pour ennemis, on pourrait les avoir pour alliés en des circonstances difficiles. D'après les *Annales romaines*, Hildebrand dès le printemps de 1059 reçut mission du pape de traiter avec eux. Et Robert Guiscard mit à sa disposition une petite troupe qui devait débusquer l'antipape Benoît X de son refuge de Galéria. Elle n'y réussit pas d'ailleurs, car la place était forte; il fallut reprendre l'affaire quelques mois plus tard. Nicolas se transporta lui-même dans l'Italie du Sud et, après avoir célébré à Amalfi un concile qui promulga à nouveau les décrets du Latran, il reçut l'hommage de fidélité de Robert Guiscard et de Richard d'Aversa. C'est après cela sans doute qu'il faut placer une seconde expédition contre Galéria, qui amena la capitulation de l'antipape. On lui promit la vie sauve et il put se retirer à Rome, dans la maison de sa mère, en attendant qu'il fût statué, en concile, sur son cas.

Contre l'hostilité possible de la Germanie, il était bon de s'assurer d'autres alliances encore; Nicolas II pensa très certainement à la France. Sans doute le roi Henri Ier avait donné lieu à bien des plaintes, et plusieurs actes récents venaient encore d'irriter la curie. Sur lui pourtant Nicolas II essaya de faire agir tant la reine Anne, Jaffé, n. 4423, que l'archevêque de Reims, Gervais. Le pape mit une certaine coquetterie à se faire représenter par deux légats au sacre du jeune Philippe, sacre que son père lui fit conférer le 22 mai 1059. Cf. *Coronatio Philippi*, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XI, p. 32. Il fut d'ailleurs stipulé que la démarche des légats romains n'était nullement nécessaire pour légitimer ce sacre; la cour de France prenait ses précautions contre la création d'un précédent.

Dans la correspondance échangée entre le pape et l'archevêque de Reims, il est question d'un voyage possible de Nicolas en France. Lettre de Nicolas, Jaffé, n. 4445; lettre de Gervais, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1361 B. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur ce curieux projet.

La fête de Pâques de 1060 amena la tenue au Latran d'un concile important. On y règla la situation ecclésiastique de l'antipape qui fut solennellement dégradé, déposé et réduit à l'état laïque : *privaverunt eum omni divino officio, ita ut non esset ausus in presbiterio ingredi ad laudes et obsequia deo reddendos*, disent les *Annales romaines*. La rigueur de cette sentence fut d'ailleurs adoucie peu après, et l'infortuné recouvra le pouvoir de célébrer la sainte messe. Plus importante fut une décision canonique relative aux simoniaques Le concile de 1059 avait visé surtout les prêtres mariés ou concubinaires; on n'avait touché qu'en passant à la simonie. Cette fois elle fut condamnée sans miséricorde dans son principe. Quant aux applications il fallut tenir compte de bien des contingences, le canon 2 reprend en somme les solutions données à Milan par Pierre Damien et Anselme de Lucques durant l'année 1059 : Pour les clercs ordonnés sans simonie par des prélats simoniaques, ils pourraient conserver leurs ordres, mais cette miséricordieuse condescendance du Saint-Siège ne donnerait lieu pour l'avenir à aucun précédent (le canon ne tranche pas d'ailleurs la fameuse question de la validité des ordinations simoniaques). A l'avenir celui qui se fera ordonner (même gratuitement) par un prélat notoirement simoniaque, encourra la même peine que le consécrateur lui-même, la déposition : *uterque depositus pœnitentiam agat et privatus a propria dignitate persistat*. Le canon 4 visait le cas particulier de celui qui arriverait au Siège apostolique par des moyens illicites, *pecunia, gratia humana, populari seu militari tumultu sine concordi et canonica electione ac benedictione cardinalium episcoporum, ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum;* une telle promotion serait nulle de plein droit, les cardinaux-évêques, unis aux autres membres du clergé et aux laïques, auraient le droit de repousser l'intrus par tous moyens, y compris le recours à la force, et de lui substituer un pape canoniquement élu, même en dehors de Rome (il n'y a pas lieu de voir ici une novation apportée au décret de 1059, qui supprimerait le « droit de regard » de l'empereur). Texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. IV, t. I, p. 550-551.

Il faut regretter que Nicolas n'ait pas eu le temps de mettre lui-même à exécution les mesures réformatrices qu'il avait promulguées. On est fort mal renseigné sur les derniers mois de son pontificat; on sait seulement qu'il mourut à Florence le 27 juillet 1061.

I. SOURCES. — *Diplomata, epistolæ, decreta*, dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 1301-1366; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 557-566; I. M. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, Leipzig, 1862, p. 206-235; la plupart des textes essentiels donnés par Watterich se retrouveront dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 280, 335-336 (*Annales Romaines*), p. 357.

II. TRAVAUX. — 1. Histoires générales de la papauté, de Rome ou de l'Église : Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 3e édit., t. IV, Stuttgart, 1877, p. 105 sq.; R. Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII.*, Elberfeld, 1869, t. II, p. 269 sq.; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII.*, Bonn, 1892, p. 502-532; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV b, p. 1132-1216; J. Gay, *Les papes du XIe siècle*, Paris, 1926. — Toutes les histoires de Grégoire VII font une place plus ou moins grande au pontificat de Nicolas II : voir surtout A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, *La formation des idées grégoriennes*, Louvain-Paris, 1924 = *Spicilegium sacrum Lovaniense* fasc. 6, p. 308-340.

2. Sur le décret de 1059 relatif à l'élection pontificale, le livre capital reste toujours celui de P. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, Strasbourg, 1879, qui donne p. 4, n. 1, la recension des opinions antérieures et, du même, l'article *Hat Nikolaus II. das Wahldecret widerrufen?* dans *Mittheilungen des Instituts für œster. Gesch.*, t. VI, 1885, p. 550-558; et l'article *Das angebliche Diplom Karls des Grossen für Aachen und das Recht des Königs in der Wahlordnung Nikolaus' II.*, *ibid.*, t. XIII, 1892, p. 107-118.; à compléter par les indications fournies par L. Weiland, dans *Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. IV, t. I, p. 537-551.

É. AMANN.

3. NICOLAS III, pape du 25 novembre 1277 au 22 août 1280. — Jean Gaetani, né à Rome entre 1210 et 1220, appartenait à la famille des Orsini, qui dès ce moment jouait dans la ville un rôle considérable. Son père, Matthieu Rubæus, fut « sénateur », en 1242 et en 1246; sa mère, Perna, était de la famille des Gaetani. On sait peu de choses sur les débuts de Jean, qui de bonne heure entra dans la carrière ecclésiastique; le 18 mai 1244, il est nommé par Innocent IV cardinal du titre de Saint-Nicolas *in carcere Tultiano*, titre qu'il conservera jusqu'à son élection au souverain pontificat. C'est en cette qualité qu'il accompagne Innocent lors de sa fuite à Gênes, puis à Lyon; Alexandre IV (1254-1261) le charge d'une mission en France, et il réconcilie France et Angleterre par le traité de 1258. Aux nombreuses élections pontificales qui eurent lieu après 1264, il joue un rôle prépondérant, et sous les divers pontificats on le voit investi de missions considérables. C'est lui qui, le 28 juillet 1265, donne à Charles d'Anjou, au nom de Clément IV, l'investiture du royaume de Sicile. Adrien V, en 1276, le charge de régler le différend entre Charles et le nouveau roi des Romains, Rodolphe de Habsbourg. Bref, il est dans le Sacré-Collège une autorité de première ordre et sous Jean XXI, qu'il a fait élire, il est tout-puissant. Il est donc tout naturel que la mort de celui-ci, 20 mai 1277, lui donne accès, après une vacance de sept mois, au trône de saint Pierre, 25 novembre 1277.

Deux grandes questions dominent toute la politique du Saint-Siège en cette fin du XIIIe siècle : la croisade et l'affranchissement définitif de l'État pontifical. Grégoire X (1271-1276) s'est attaqué surtout à la première et à la réunion des deux Églises grecque et latine, qui, pour lui, en est solidaire. La forte impulsion qu'il a donnée en ce sens s'est affaiblie sous ses trois éphémères successeurs, Innocent V, Adrien V et Jean XXI. Ceux-ci, d'ailleurs, tout dévoués aux intérêts du roi de Sicile, Charles d'Anjou, ne se préoccupent pas suffisamment du nouveau péril que crée pour l'indépendance pontificale l'ambition de ce souverain. Sans violence, avec une courtoisie parfaite et sous les dehors d'une feinte obéissance, celui-ci est arrivé à occuper dans l'Italie centrale une situation prépondérante. Nommé par Clément IV sénateur de Rome (ce qui lui donne tout pouvoir dans l'administration de la ville), il a reçu en 1268 la permission de garder cette charge pendant dix ans, jusqu'au 16 septembre 1278; il a obtenu au même moment le vicariat de la Toscane et cherche à étendre son pouvoir vers le Nord. Ainsi l'encerclement de l'État pontifical, si redouté par les grands papes du début du XIIIe siècle se réalise de plus en plus. En même temps qu'il fait échec à Rodolphe de Habsbourg élu roi des Romains en 1272, Charles menace à Constantinople Michel Paléologue. Bref, ce prince qu'Urbain IV et Clément IV ont suscité

pour réduire les derniers Hohenstaufen pourrait bien, un jour ou l'autre, créer au Saint-Siège un péril non moins grand.

Ce péril, Jean Gaetani, en a pris nettement conscience lors du conclave qui a suivi la mort d'Innocent V; d'ami de Charles d'Anjou, il s'est fait son adversaire; devenu Nicolas III, il se préoccupera avant tout de desserrer l'étreinte du roi de Sicile. Successivement Charles devra renoncer à la charge de sénateur de Rome, qu'il devra déposer à la date fixée, 15 septembre 1278, et au vicariat de Toscane. Une constitution rendue le 18 juillet 1278, *Fundamenta militantis Ecclesiæ* (Potthast, n. 21 362, Gay, n. 296) précise que, dorénavant, aucun empereur, roi, prince, marquis, duc, baron ne pourra être nommé sénateur, de la Ville, sans une permission spéciale du Saint-Siège, et que la durée du mandat ne pourra dépasser un an. Les citoyens romains, au contraire, reçoivent toute facilité pour être désignés à ce poste. Il s'agit, et la constitution le dit en termes formels, de sauvegarder contre toute puissance étrangère la liberté du pape et celle des cardinaux pendant la vacance du Siège. Comme suite à cette décision, des élections eurent lieu qui remirent à Jean Gaetani lui-même, en sa qualité de citoyen romain et sa vie durant, la dignité sénatoriale. Nicolas refusa d'exercer lui-même le pouvoir et désigna comme sénateur pour l'année 1278-1279 son neveu, Matthieu Rubæus, pour l'année suivante Jean Colonna et Pandulphe Savelli. Fidèle à son attitude antérieure, Charles d'Anjou ne fit aucune difficulté à ces mesures qui lui enlevaient à Rome toute influence directe; de même abandonna-t-il de bonne grâce le vicariat de la Toscane. Potthast, n. 21 408-21409 du 16 septembre 1278.

Mais, si l'Angevin desserrait son emprise sur l'Italie centrale, Rodolphe de Habsbourg commençait à s'infiltrer dans le Nord. Contre lui Nicolas ne nourrissait pas de défiance, mais il entendait bien que, se contentant des contrées où traditionnellement s'exerçait l'influence allemande, le roi des Romains respecterait les terres qui, plus ou moins directement, relevaient de l'État pontifical. Dès les premiers jours de son pontificat Nicolas entame des négociations pour recouvrer en toute indépendance la Romagne et diverses parties de l'ancien exarchat, pour obtenir de Rodolphe le renouvellement des « privilèges » accordés par les souverains antérieurs, Frédéric II, Othon VI et même Louis le Pieux et Charlemagne, pour arracher à tous les princes allemands une renonciation en bonne forme aux droits prétendus de l'empire sur les pays constituant le domaine de l'Église. Cf. Potthast, n. 21 261 (= 21 496), 21 332-334, 21 345, 21 485, 21 500 sq. Rodolphe dut s'incliner — il le fit d'assez bonne grâce, semble-t-il — devant les exigences du pape. Böhmer-Redlich, *Regesta imperii*, t. VI. n. 1062-1063, 14 février 1279. En retour, le pape s'occupe très activement d'établir entre le roi des Romains et le roi de Sicile une paix durable, appuyée sur un accord matrimonial. Charles y gagnait d'assurer ses droits sur les comtés de Provence et de Forcalquier; Rodolphe, de son côté, aurait les mains libres dans le Nord de l'Italie. Cf. Potthast, n. 21 592-6-7. L'affaire ne fut d'ailleurs définitivement réglée que sous le pontificat de Martin IV.

Les négociations entre la curie et le roi des Romains n'ont-elles pas eu un objet plus vaste? On se l'est demandé. Tolomée de Lucques rapporte un on-dit, suivant lequel Nicolas aurait eu l'intention de modifier profondément la constitution du Saint-Empire; il aurait rendu le royaume d'Allemagne héréditaire, d'électif qu'il était jusque-là, et en aurait détaché de façon définitive le royaume d'Arles (ou de Vienne) qui ne relevait plus que nominalement de l'empire, la Lombardie d'autre part et enfin la Toscane. *Hist. eccl.*, l. XXIII, c. XXXIV, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. XI, col. 1183. Il a coulé beaucoup d'encre autour de ces quelques lignes de Tolomée, sans que la question ait été bien éclaircie. Il semble que la curie romaine n'était pas sans s'intéresser aux vues des divers publicistes qui préconisaient, depuis le grand interrègne, un renouvellement complet du vieil empire romain de la nation germanique; il n'est pas impossible que Nicolas, même depuis l'élection de Rodolphe et sa reconnaissance comme roi des Romains par Grégoire X et le II[e] concile de Lyon, ait encore perçu, dans son entourage, des bruits relatifs à ces bouleversements. Il est difficile de dire, en l'absence de documents, s'il est allé plus loin dans cette voie; il reste que, dans les négociations avec Rodolphe, il n'est guère question du couronnement impérial à Rome. Sur ce point qui intéresse quelque peu le théologien à cause des théories connexes sur le « pouvoir direct », voir ce qui est dit à la bibliographie.

Les accords avec Charles et Rodolphe, qui occupèrent longuement la diplomatie de Nicolas III, ne lui firent pas perdre de vue la grande question de la croisade. On a dit à l'art. LYON (*II[e] concile de*), t. IX, col. 1397 sq., quelle fut, par rapport à l' « Union » des Grecs et des Latins, la politique de Nicolas; il n'y a pas à y revenir. Marquons seulement ce qu'il fit en Occident pour la réalisation du grand projet. La première chose était de rassembler les ressources pécuniaires, et d'insister sur le paiement des contributions qu'avait ordonnées le concile de Lyon. On n'y manqua pas. Le registre de Nicolas contient de très nombreuses lettres adressées aux collecteurs pontificaux, les invitant à presser de toutes manières la rentrée des fonds. Plus important était-il d'engager les princes chrétiens à faire trêve à leurs querelles, et à songer plus à ce qui devait les unir qu'à ce qui les divisait. C'était avant tout sur la France que comptait le pape; mais le différend qui, depuis 1274, la mettait aux prises avec la Castille risquait fort de détourner Philippe le Hardi de toute expédition lointaine; il pensait davantage à envahir l'Espagne. Nicolas fit des efforts considérables pour apaiser ce conflit; les meilleurs de ses diplomates, Simon de Brion (le futur Martin IV), Jérôme d'Ascoli ministre général des frères mineurs (le futur Nicolas IV), Jean de Verceil, général des dominicains, y furent employés au cours des années 1278 et 1279; ils ne réussirent qu'à écarter le conflit armé, sans rétablir entre les deux royaumes une véritable paix. Cf. Potthast, 21 259, 21 294-5, 21 310, 21 359, 21 380, 21 400, 21 489 sq., 21 683. etc. A l'est de l'Europe, Nicolas intervenait également en Hongrie, pour rétablir la paix menacée par les discordes intérieures et par les interventions étrangères. L'action du légat pontifical, Philippe de Fermo, ne réussit qu'imparfaitement à triompher des obstacles accumulés par le roi Ladislas IV. Potthast, n. 21 660 sq. Après la mort de Nicolas le Saint-Siège sera obligé de mettre la Hongrie en interdit. Les autres nations européennes, si elles donnaient au pape moins de préoccupations, ne montraient non plus un zèle extrême pour le « passage outre-mer ». Bref, malgré certaines circonstances favorables, la cause de la croisade sembla plutôt en recul. Pourtant, du fond de l'Asie, arrivaient à la curie, des propositions intéressantes. Sous Jean XXI, une ambassade du khan Abagha était parvenue à Rome, proposant une alliance entre chrétiens et Mongols contre les musulmans, et ouvrant des perspectives sur la conversion possible du grand khan de Kambalik (Pékin). Nicolas répondit

à ces avances par l'organisation d'une mission politique et religieuse qui fut confiée aux frères mineurs. Potthast, n. 21 291-3. Cette mission ne devait pas dépasser la Perse. Voir ci-dessus, art. Nestorienne (*Église*), col. 221 sq.

La politique extérieure ne faisait pas oublier à Nicolas l'administration intérieure de l'Église. Pour les nominations épiscopales, il sembla surtout préoccupé d'abréger les vacances qui séparaient la mort d'un titulaire de la prise de possession du nouvel élu; le décrétale *Cupientes ecclesiarum vacationibus*, Potthast, n. 21 665, remédiait à divers abus de cet ordre. Un certain nombre de nominations, faites directement par le pape, seraient intéressantes à étudier comme témoignage de la jurisprudence adoptée de plus en plus par la curie; on a remarqué, depuis longtemps, le nombre relativement considérable de religieux, tout spécialement de frères mineurs, qui furent ainsi appelés au gouvernement des diocèses. Nicolas, en effet, était vivement porté vers les ordres mendiants, surtout vers les franciscains qu'il ne cessa de favoriser, (on notera en passant l'approbation donnée aux clarisses, Potthast, n. 21 324); mais il faut insister sur la bulle *Exiit qui seminat*, Potthast, n. 21 268, Gay, n. 564, dont il devait être abondamment question un peu plus tard dans la lutte entre les « spirituels » et la « communauté ». Cette bulle renouvelait très explicitement l'approbation de la règle franciscaine et prétendait en éclaircir plusieurs points, particulièrement en ce qui regardait la théorie et la pratique de la pauvreté; elle s'orientait dans le sens de l'interprétation la plus stricte; mais il faut croire qu'elle laissait encore place à des exégèses différentes, puisque l'autorité pontificale s'est vue obligée de revenir sur ce point.

Romain d'origine, Nicolas III séjourna de préférence à Rome, qui avait été plus ou moins abandonnée par les papes du XIIIe siècle; seules les chaleurs de l'été le ramenaient à Viterbe. Délaissant le Latran, qui avait besoin d'une complète restauration, il s'installa auprès de Saint-Pierre; il est vraiment le fondateur du palais et des jardins du Vatican. Ce n'est pourtant pas à Rome qu'il mourut, mais au château de Soriano, aux environs de Viterbe, le 22 août 1280, d'une attaque d'apoplexie. Grand pape, de la trempe des Innocent III et des Innocent IV, politique habile et souvent heureux, le temps lui a manqué pour donner sa mesure. Ses contemporains immédiats n'ont guère perçu sa supériorité, ils ont vu surtout en lui le premier de ces Orsini aussi jaloux de la grandeur de leur maison que de celle du Saint-Siège. Il est le premier à qui l'on ait jeté, en terme précis, l'accusation de népotisme; malgré les efforts de certains apologistes modernes, cette accusation doit être retenue; elle n'empêche pas d'estimer à leur juste valeur les très réels services que Nicolas III a rendus à l'Église.

I. Sources. — Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II, 1875, p. 1719-1755; *Mitteilungen aus dem vatikanischen Archive*, t. I, (Kaltenbrunner), Vienne, 1889; Posse, *Analecta Vaticana*, Insprück, 1878; J. Gay, *Les registres de Nicolas III*, Paris, 1898-1916, encore incomplets, les trois premiers fasc. donnent les lettres communes et curiales des deux années 1278 et 1279; Böhmer-Redlich, *Regesta Imperii*, t. VI, Insprück, 1898. Un grand nombre des pièces données *in extenso* dans ces recueils sont largement utilisées dans Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1277-1280, édit., Mansi, t. III, p. 436-518.

Il y a une courte biographie (d'ailleurs parfaitement insignifiante) de Bernard Guy, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. III *a*, col. 606-608, ou dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 458; cf. la notice de Martin d'Oppau, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXII, p. 476. Parmi les annalistes et chroniqueurs anciens, il faut signaler surtout Tolomée de Lucques, *Hist. eccles.*, l. XXIII, c. XXVI-XXXVI, dans Muratori, *ibid.*, t. XI, col. 1179-1184.

II. Travaux. — Outre les histoires générales, qui s'occupent de Nicolas III, surtout à propos des relations avec Charles d'Anjou et Rodolphe de Habsbourg, outre les histoires particulières du Saint-Empire romain et de son rétablissement (cf. surtout Kopp. *Geschichte von der Wiederherstellung und dem Verfall des heiligen römischen Reichs*, 2e édit. de Bussen, t. II *c*, Berlin, 1871, p. 22 sq., 160 sq., et Fr. Wertsch, *Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zur röm. Kurie bis zum Tode Nikolaus III.*, Bochum, 1880) voir la monographie de A. Demski, *Papst Nikolaus III.*, Munster-en-W., 1903 (= *Kirchengeschichtliche Studien* herausgegeben von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, t. VI, fasc. 1 et 2) et les études du P. Savio dans la *Civiltà cattolica*, années 1894-1895, sér. XV, t. IX, p. 136 sq., 416 sq., t. X, p. 30 sq., 270 sq., 528 sq.; t. XI, p. 401 sq., 666 sq.; t. XII, p. 143; sér. XVI, t. I, p. 286 sq., 546 sq.; t. II, p. 164 sq., 425 sq., 657 sq., de tendance nettement apologétique.

Sur la question spéciale du partage de l'empire, voir surtout A. Busson, *Die Idee des deutschen Erbreichs und die ersten Habsburger*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Ac. de Vienne, phil. hist. Klasse, t. LXXXVIII, 1877, p. 635-672; du même, une note dans *Mittheil. des Instituts für oesterr. Geschichtsforschung*, t. VII, 1886, p. 156 sq.; Demski, *op. cit.*, § 9, p. 153-211, où se trouvera une abondante bibliographie.

É. Amann.

4. NICOLAS IV, pape du 22 février 1288 au 4 avril 1292. — Né au bourg de Liscianum ou Lisanum près d'Ascoli, dans les Marches, il avait revêtu de bonne heure la bure franciscaine. Son père s'appelait Arminilaus Tineus; lui-même prit en religion le nom de Jérôme, et, d'après son lieu d'origine, il est ordinairement désigné sous le nom de Jérôme d'Ascoli (Trithème l'appelle à tort Jean d'Ascoli). Doué d'éminentes qualités, il exerça successivement les plus hautes charges non seulement dans l'ordre, mais aussi dans l'Église. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie à ses jeunes confrères, il fut nommé par saint Bonaventure, au chapitre de Pise de 1272, ministre de la Dalmatie; il n'y séjourna guère car, la même année 1272, il fut envoyé à Constantinople par Grégoire X, avec trois autres de ses frères pour y travailler à l'union des Églises grecque et latine. On a dit à l'article Lyon (*IIe concile de*) comment ces négociations aboutirent à l'éphémère union de 1274. Jérôme d'Ascoli arriva au concile le 24 juin, avec les ambassadeurs byzantins; il avait même réussi à amener à Lyon des ambassadeurs tartares qu'il introduisit dans l'assemblée le 4 juillet. Quelques semaines auparavant, au chapitre général de l'ordre, célébré le 20 mai, à Lyon même, sous la présidence de saint Bonaventure, devenu cardinal, Jérôme avait été élu à l'unanimité pour succéder à celui-ci dans le généralat. C'est à sa demande que le pape donna une solution à deux doutes touchant l'interprétation de la règle. Il permit aux frères mineurs de vendre ou d'échanger les biens mobiliers des couvents, sans la permission des donateurs ou procurateurs ou du Siège apostolique, et d'entrer pour un motif raisonnable en d'autres couvents de religieuses que ceux des clarisses.

Sous Nicolas III, Jérôme d'Ascoli fut chargé de travailler avec le général des dominicains Jean de Verceil, à la réconciliation de Philippe le Hardi, roi de France et d'Alphonse de Castille (ci-dessus, col. 534); aussi au chapitre général réuni à Padoue, en mai 1277, fit-il offrir sa démission, les multiples affaires dont il était chargé par le Saint-Siège lui paraissant incompatibles avec la direction de l'ordre. Il fut néanmoins réélu à l'unanimité; et quand, en 1278, il eut été nommé par Nicolas III cardinal du titre de Sainte-Pudentienne, il dut, sur l'ordre du pape, continuer à gouverner l'ordre jusqu'au chapitre

général qui eut lieu à Assise en 1279. Le cardinal de Sainte-Pudentienne joua un rôle important dans la composition de la bulle *Exiit qui seminat*, donnée par Nicolas III le 14 août 1279; de même fut-il un des négociateurs de la paix entre Rodolphe de Habsbourg et Charles d'Anjou.

A partir de la mort de Nicolas III, le 22 août 1280, un silence complet se fait autour du cardinal franciscain Jérôme d'Ascoli, jusqu'à son avènement au pontificat en 1288. La raison en est peut-être que, devenu évêque de Préneste, soit à la fin du pontificat de Nicolas III, soit au début de celui de Martin IV, il se consacra entièrement au bien de son diocèse.

Honorius IV étant mort à Rome, le 3 avril 1287, les cardinaux s'y réunirent pour procéder à l'élection du nouveau pape, mais ils ne purent s'entendre. La maladie et les chaleurs de la saison les décidèrent à rentrer chez eux, de sorte qu'il y eut une vacance de onze mois. Le cardinal Jérôme d'Ascoli demeura seul au conclave sans être atteint de maladie. Les cardinaux revinrent l'année suivante et l'élurent d'une seule voix, malgré sa résistance, le 22 février 1288. Il prit le nom de Nicolas IV, en mémoire de Nicolas III, grand ami des franciscains, qui l'avait élevé au cardinalat. Il fut le premier pape de l'ordre des frères mineurs.

Il était à peine élu, que Rodolphe de Habsbourg entra en négociations avec lui en vue de son couronnement qui, jusqu'ici, avait été toujours différé. Se fondant sur la concession d'Honorius IV qui avait indiqué le 2 février 1287 comme jour du couronnement, en ajoutant cependant que, si des empêchements ne permettaient pas de se tenir à cette date, le roi était libre d'en choisir une autre, à condition d'avertir à temps le pape, Rodolphe fit savoir à Nicolas IV que, sauf objections, il comptait se rendre en Italie l'été suivant (1288) ou au commencement de l'hiver. Des raisons inconnues empêchèrent encore la réalisation de ce plan, et, au printemps de 1289, le pape envoya un légat à Rodolphe pour reprendre la question. Mais le ton de sa lettre donna l'impression d'une tergiversation voulue dans cette affaire si importante pour Rodolphe, impression que confirme le fait des relations très intimes qui ne tardèrent pas à se nouer entre le pape et le roi de Sicile, Charles II, déchu de son royaume depuis les *Vêpres siciliennes* (30 mars 1282), qui avaient mis fin à la domination française en Sicile et avaient donné le trône à Pierre, roi d'Aragon. Tous les efforts des papes Martin IV et Honorius IV, pour conserver à la maison d'Anjou ou reconquérir cette île magnifique, étaient demeurés infructueux (voir les articles de ces papes).

Nicolas IV, lui, obtint l'élargissement de Charles II. Charles, prisonnier de Pierre d'Aragon, reconquit sa liberté, en 1288, après avoir renoncé au trône de Sicile. Le pape rejeta d'ailleurs ce contrat, et couronna, le 29 mai 1289, à Rieti, Charles II comme roi de Sicile, d'Apulie et de Calabre, et lui fit prêter le serment d'hommage. Il ne réussit pas toutefois à placer de nouveau la Sicile sous la maison d'Anjou. Il est vrai qu'Alphonse d'Aragon, frère de Jacques, renonça à la cause de ce dernier dans la crainte d'une invasion française, et promit de forcer lui-même son frère à se soumettre. Mais, lorsqu'après la mort d'Alphonse, Jacques rentra en Aragon, son jeune frère Frédéric prit le gouvernement de la Sicile. Les relations intimes entre Nicolas IV et Charles II furent probablement la cause de la tension qui se produisit entre le pape et Rodolphe de Habsbourg. Comme celui-ci réclamait la suppression des dîmes établies, en terre allemande, par Martin IV, en faveur de Charles de Valois, il essuya un refus de la part du pape (3 juillet 1290). Potthast, *Reg.*, n. 23 306. Rodolphe de Habsbourg fut plus affecté encore par la protestation du pape à l'occasion des affaires de Hongrie. A la mort de Ladislas, roi de Hongrie, décédé sans enfants, Rodolphe avait donné ce pays vassal en fief à son propre fils Albert. Le pape protesta, l'adjugea au contraire à l'Église romaine et en investit Charles-Martel, prince de Naples, fils aîné de Charles II et de Marie de Hongrie, sœur du roi Ladislas. De leur côté, les Hongrois élurent un descendant collatéral de leur ancienne maison des Arpad, André III, surnommé le Vénitien.

Ce qui affligeait principalement Nicolas IV, c'était la fâcheuse tournure que prenaient les affaires de Terre sainte. La croisade décidée au concile de Lyon n'arrivait pas à partir, malgré les efforts, plus ou moins continus d'ailleurs, de Nicolas III, Martin IV, Honorius IV.

En cet état de choses, Kalavun, sultan d'Égypte, conquit sans peine et avec d'inutiles cruautés plusieurs des principales villes et forteresses des chrétiens, en particulier Laodicée et Tripoli : les princes chrétiens d'Arménie et de Tyr devinrent ses tributaires. Henri II, roi de Jérusalem et de Chypre, fils de Hugues III, envoya une ambassade à Nicolas IV et aux princes de l'Occident, pour leur dépeindre l'état désespéré des affaires. Le pape fit aussitôt prêcher la croisade, donna vingt galères et 4000 onces d'or et chercha à réveiller le zèle des rois. Quand la flotte mouilla à Ptolémaïs, on ne put que constater l'insuffisance des soldats et des armes, et il fallut se retirer. Le bruit que le sultan allait attaquer Ptolémaïs, enleva tout courage aux pèlerins en Orient et aux princes en Occident. Le jeune Philippe le Bel, roi de France, refusa sans ambages son concours; Édouard I[er], roi d'Angleterre, et d'autres princes le remettaient jusqu'en 1293; les rois d'Aragon et de Sicile et la République de Gênes, ne se préoccupant que de leur commerce, conclurent des traités avec le sultan et lui promirent appui (1290). Après la mort de Kalavun, son terrible fils, Melik-al-Aschraf, mit le 5 avril 1291, le siège devant Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre), devenue, depuis la chute de Jérusalem, le centre des chrétiens, la résidence de tous les grands, la ville où se réunissaient marchands et pèlerins. Sa perte entraînerait celle de tout le reste; aussi l'avait-on fortifiée de murailles, de tours, de fossés. Malheureusement les chrétiens étaient désunis. Plusieurs s'enfuirent à Chypre ou ailleurs avec leur famille et leurs trésors, et le roi Henri partit lui-même, quand il se fut convaincu que toutes ses exhortations restaient infructeuses et que les chevaliers du Temple et de Saint-Jean ne faisaient à peu près rien. Le 18 mai 1291, la ville fut prise d'assaut. Le sac de la ville fut atroce, tous les hommes furent tués, les femmes violées et la ville brûlée et rasée. Les chrétiens perdirent successivement, soit impéritie, soit trahison, Tyr, Sidon, Beyrouth et les autres villes fortifiées; les quelques Latins qui restèrent en Syrie devinrent tributaires du sultan d'Égypte; Chypre et l'Arménie restèrent seules aux chrétiens.

A la nouvelle de ces malheurs, le pape et tous les princes essuyèrent les plus vifs reproches, mais Nicolas IV ne les méritait pas. Ce n'était pas sa faute si les plus puissants princes étaient restés sourds à ses prières et à ses objurgations. Il ne se borna pas à une douleur stérile. Il arma une flotte de vingt navires qui devaient s'unir à ceux d'Henri, roi de Chypre, pour combattre les Sarrasins et convoqua une fois de plus toute la chrétienté en Orient et en Occident, ainsi que le khan des Tartares qui avait promis de s'unir au pape pour conquérir la Terre

sainte. Il demandait la célébration, en tout pays, de synodes et une prompte discussion des meilleurs moyens de porter secours à la Terre sainte. Ces assemblées devaient délibérer sur la fusion des chevaliers du Temple et de l'Hôpital, à la rivalité desquels on attribuait en grande partie la chute de Ptolémaïs. Plusieurs des synodes convoqués par le pape lui-même, par lettre ou par ses légats, rendent témoignage des efforts de Nicolas IV: mais il mourut bientôt, le 4 avril 1292.

Pendant son court pontificat, Nicolas IV a travaillé également à la conversion des Sarrasins et des infidèles. Il fut à peine monté sur le trône pontifical, qu'il eut le bonheur de recevoir une délégation du roi des Tartares, Arghoun, qui avait renoué les anciennes relations avec Rome, rompues par son prédécesseur Achmet, mort en 1284. La délégation certifia que l'action évangélisatrice des frères mineurs, auprès des Mongols et des Tartares, portait des fruits abondants, qu'un grand nombre s'était déjà convertis, que les deux reines Tuctane et Elegage avaient reçu le baptême, et que le roi Arghoun lui-même était sur le point d'embrasser le christianisme. Nicolas IV exprima sa grande joie pour les bonnes nouvelles que les ambassadeurs lui apportaient et leur confia plusieurs lettres à remettre au roi, aux deux reines converties et à plusieurs évêques orientaux. Il y engagea vivement le roi à ne pas différer trop longtemps le baptême, et à ne pas attendre le moment où Jérusalem serait de nouveau aux mains des chrétiens; il félicita les reines et engagea les évêques à travailler pour l'union de la foi. Potthast, n. 22 631 sq., 23 009; 23 791 sq. Il renouvela cette demande au roi Arghoun jusqu'à deux fois en 1289 et en 1291. Il écrivit également, en 1289, aux khans Baidu et Cazan qui étaient chrétiens et prisaient beaucoup l'alliance des Européens contre les sultans. En 1291, le pape envoya deux autres frères mineurs au roi Arghoun avec la mission spéciale de le déterminer à se faire baptiser avec ses deux fils Saron et Cassien, et de suivre l'exemple de son autre fils Nicolas qui avait passé au catholicisme.

En 1289, Nicolas IV envoya aussi aux Mongols du nord de la Chine le franciscain Jean de Monte-Corvino, à la demande du grand khan Koublaï qui, à plusieurs reprises, avait déjà sollicité des papes l'envoi de savants chrétiens. Cf. Potthast n. 23 003. Jean de Monte-Corvino y produisit un bien considérable et fut nommé, en 1307, par Célestin V, archevêque de Pékin. Nicolas IV députa, en 1288, deux frères mineurs aux rois d'Illyrie et de Dalmatie pour les ramener avec leurs sujets à l'Église romaine. Il s'efforça également de ramener à l'unité de l'Église les Éthiopiens et les Géorgiens. C'est pourquoi il leur envoya des délégués munis de lettres destinées à l'empereur de l'Éthiopie, Potthast, n. 23 002, au roi de Géorgie, aux patriarches, aux archevêques, aux évêques et aux prélats de ces Églises. Nicolas IV travailla surtout à l'union complète des Arméniens avec l'Église romaine. A partir de 1284, plusieurs franciscains travaillaient déjà comme missionnaires en Arménie, auxquels se joignirent plus tard des dominicains. Le roi Héthun II, de concert avec Nicolas IV, exigea une entière conformité avec l'Église romaine, malgré les résistances partielles, qui s'élevèrent dans les rangs des Arméniens, et il s'en occupa encore, après avoir déposé la couronne pour embrasser la vie monastique. C'est pourquoi Nicolas IV envoya plusieurs nouveaux missionnaires franciscains en Arménie, parmi lesquels les chefs du mouvement spirituel, Ange Clarène de Fossabruno, Marc de Monte-Lupone et Pierre de Macerata. Les franciscains y travaillèrent si bien que, depuis 1290, le siège d'Akhthamar fut reconnu comme un patriarcat indépendant, et que le siège de Hromglaï fut transféré à Sis, où, en 1307, une grande assemblée nationale, composée de quatorze archevêques et de plus de vingt évêques, déclara se conformer à la plupart des usages de l'Église latine.

Nicolas IV ne se contenta pas de travailler à la conversion des infidèles et à l'union des Églises orientales avec l'Église romaine, il combattit aussi vivement les hérétiques et les Juifs dans les différents pays de l'Europe. Il attaqua principalement les joachimites et les apocalyptiques franciscains, parmi lesquels Pierre Olieu occupe une place d'honneur; et surtout les « frères apostoliques », qui avaient surgi dans la Haute-Italie, en 1260, et qui joignaient au spiritualisme des joachimites ou apocalyptiques le panthéisme et le fanatisme politique d'Arnaud de Brescia. Leur fondateur, Gérard Segarelli, se croyait choisi de Dieu pour ressusciter l'ordre éteint des apôtres et appeler à la pénitence le monde perverti. La société de Gérard se répandit bientôt hors du territoire de Parme, et ne tarda pas à se déchaîner contre l'Église romaine. C'est pourquoi Honorius III publia, en 1286, une bulle dans laquelle il interdisait les corporations religieuses qui s'étaient établies sans l'agrément du Saint-Siège, insistait sur les inconvénients d'une prédication entreprise sans mission ecclésiastique, et exigeait que les personnes en question se rattachassent à un ordre approuvé par l'Église. Cependant le fanatisme continuait en Italie et Nicolas IV dut le combattre de nouveau en 1290, et le condamner par une nouvelle ordonnance. En 1294, le conseil de la ville de Parme fit brûler quatre des « apostoliques » et Segarelli mourut sur le bûcher, l'an 1300. Nicolas IV favorisa considérablement l'Inquisition et institua un grand nombre de nouveaux inquisiteurs, franciscains pour la plupart, dans les différents pays de l'Europe.

En dehors de la part active qu'il prit dans la lutte contre les spirituels franciscains, Nicolas IV éleva de nombreux frères mineurs à l'épiscopat et Mathieu d'Aquasparta au cardinalat, concéda d'innombrables privilèges à l'ordre franciscain, travailla à son expansion à travers le monde et composa la règle du tiers ordre de la Pénitence.

Malgré les missions difficiles, malgré les travaux innombrables, malgré les occupations de tout genre auxquels il devait se consacrer, Nicolas IV aurait encore trouvé, d'après L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 118. le loisir d'écrire : 1. *In multas sanctæ Scripturæ libros postillæ valde utiles;* 2. *In quatuor libros sententiarum commentarii ;* 3. *Sermones de tempore;* 4. *Sermones de sanctis.* J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, p. 371-372 lui attribue : 1. *Tractatus de indulgentiis ;* 2. *Regula tertii ordinis S. Francisci ;* 3. *Statuta pro retinendo disciplinæ regularis rigore;* 4. *Statutum de divisione fructuum, reddituum et proventuum Ecclesiæ inter papam et cardinales;* 5. *Constitutiones quædam;* 6. *Bulla de censibus Ecclesiæ romanæ;* 7. *Epistolæ duæ de captione Accon ;* 8. *Bullarum et epistolarum volumina tria.*

Tandis qu'il s'épuisait en efforts pour recouvrer ce qui était perdu de la Terre sainte, Nicolas IV mourut le 4 avril 1292, au palais qu'il avait fait bâtir près de Sainte-Marie-Majeure, et fut enterré dans cette basilique. Le cardinal Félix Perettus de l'ordre des Frères mineurs (le futur Sixte V) érigea, plus tard sur sa tombe, qu'on venait de retrouver, en restaurant le chœur, un superbe mausolée avec l'inscription : *Nicolao IV Asculano Piceno Pont. Max. cum in neglecto diu sepulcro fere latuisset, F. Felix*

Perettus cardinalis de Monte-Alto in ordinem et patriam pietate posuit M. D. LXXIV.

I. Sources. — Potthast, *Regesta...*, t. II, p. 1826-1914 et les autres recueils mentionnés ci-dessus à Nicolas III. A côté de Raynaldi, voir aussi L. Wadding, *Annales Minorum*, t. IV, p. 345, 353, 387, 395 et 411; t. V, p. 15-16, 47-49, 70, 91, 123, 147, 168-169, 213; courte biographie de Bernard Guy, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. III a, col. 609 (= Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 466).

II. Travaux. — Les notices de L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 118; de H. J. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 371-372; de Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Padoue, 1754, t. V, p. 101; *Nicolaus IV*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-B., t. IX, 1895, col. 291-293; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1903, p. 44 sq.; G. Garavani, *Gli spirituali Francescani nelle Marche*, Urbino, 1905; O. Schiff, *Studien zur Geschichte des Papstes Nikolaus IV.*, Berlin, 1907; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903; Draeseke, *Die Kircheneinigungsversuche des Kaisers Michael Palæologus*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, t. XXXIV, p. 383 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI a, p. 153-340.

Am. Teetaert.

5. NICOLAS V, pape (6 mars 1447 — nuit du 24 au 25 mars 1455.) — Thomas Parentucelli, tel était son nom patronymique, naquit, le 15 novembre 1397, d'un père médecin, qui pratiquait son art à Sarzana. Après avoir conquis la maîtrise en théologie à l'université de Bologne, il demeura en qualité de familier, aux côtés de Nicolas Albergati, tant pendant son épiscopat à Bologne que lorsqu'il fut devenu cardinal. A la mort de son protecteur, Eugène IV, qui l'avait remarqué, le nomma vice-camerlingue (1443), puis évêque de Bologne (27 novembre 1444). Le rôle qu'il remplit à la diète de Francfort lui valut le chapeau cardinalice (16 décembre 1446). Son aménité de caractère, l'étendue de sa culture intellectuelle, sa piété et l'honorabilité de sa vie privée le recommandèrent aux suffrages des cardinaux qui l'élurent pape, le 6 mars 1447. Le nouveau pontife prit le nom de Nicolas, par reconnaissance à l'égard de Nicolas Albergati qui l'avait comblé de bienfaits. Son sacre eut lieu le 19 mars suivant. Les événements saillants de son pontificat paraissent avoir été la fin du schisme de Félix V, la signature du concordat de Vienne, les tentatives de réformes dans l'empire, le sacre comme empereur de Frédéric III, le rétablissement de la paix et de la prospérité dans les États de l'Église, la répression de la conjuration de Porcaro; nous étudierons chacun d'eux; après quoi, nous ferons connaître l'humaniste et le protecteur des arts que fut Nicolas V et apprécierons son pontificat.

I. La fin du schisme de Félix V. — Lors de son avènement au trône pontifical, Nicolas V trouvait l'Église déchirée, une fois encore, par le schisme. Sans doute, les négociations qu'il avait habilement conduites à Francfort, avaient provoqué l'adhésion du roi des Romains, Frédéric III, à Eugène IV, mais l'antipape Félix V (Amédée VIII de Savoie) et les Pères de Bâle comptaient encore des partisans nombreux, sinon entièrement convaincus, du moins hostiles à la cour romaine et puissants comme les princes-électeurs. Esprit conciliateur, le nouveau pape promit de concéder des dédommagements sérieux à Félix V, si celui-ci opérait sa soumission, et autorisa volontiers Charles VII, roi de France, à remplir le rôle de médiateur (avril 1447).

Une conférence internationale s'ouvrit à Lyon, au début du mois d'août. Les délégués du roi de France, qui tenaient le rôle principal, avaient reçu l'ordre de ne négocier en aucune façon avec l'antipape, mais de s'entendre avec Louis, duc de Savoie, afin d'obtenir l'abdication de son père. L'issue des pourparlers ne paraissait pas douteuse, car le prince, escomptant la mort prochaine de Philippe-Marie Visconti — elle advint, en effet, le 13 août — songeait à s'emparer du Milanais. Mais une telle convoitise n'était réalisable qu'avec l'acquiescement de la France. Or, le dauphin, le futur Louis XI, désirait, non moins ardemment, le duché de Milan et avait déjà réuni environ 6 000 chevaux, en vue de l'expédition qu'il méditait. On avait compté sans l'astuce de Louis Aleman, l'animateur du concile de Bâle. Le cardinal imposa sa présence aux conférences de Lyon, et discuta âprement les conditions que mettrait Félix V à son abdication. Il eut même la suprême habileté de transférer le siège des entretiens à Genève, où résidait l'antipape (8 novembre 1447), et de faire paraître les ambassadeurs français en présence de ce dernier. Les Savoyards émirent de telles prétentions que, le 3 décembre, les plénipotentiaires se séparèrent sans rien oser décider. Tout dépendait de Nicolas V qu'il fallait consulter.

Cependant, tandis que des pourparlers avaient lieu avec les schismatiques, la situation du pontife romain s'améliorait de jour en jour. Tour à tour, les archevêques de Cologne et de Trèves, Frédéric de Saxe, l'électeur palatin, les ducs Othon et Étienne de Bavière, les comtes de Wurtemberg, les évêques de Worms et de Spire étaient rentrés dans l'obédience de Nicolas V. Le pape eût pu montrer des exigences, d'ailleurs justifiées. Il se montra, au contraire, très conciliant et, tout en repoussant certaines prétentions exorbitantes des schismatiques, il accorda aux rebelles des satisfactions honorables, et des avantages précieux qu'énumérèrent deux bulles expédiées les 9 et 16 août 1448.

De nouvelles négociations de paix furent entamées avec les membres du concile, mais elles traînèrent en longueur. Les schismatiques se montraient d'autant plus intransigeants qu'ils se disaient persécutés. En vertu d'une sentence impériale, ils avaient dû, en effet, quitter Bâle le 4 juillet 1448 et se réfugier en terre savoyarde, à Lausanne.

La politique, seule, débrouilla une situation apparemment inextricable. Au début de l'année 1449, le duc Louis de Savoie constatait avec dépit que Francesco Sforza lui disputait avec avantage le Milanais. Il lui fallait de l'argent, et les banquiers français, auxquels il s'était adressé, refusaient de lui consentir un prêt, s'il ne mettait fin au schisme. Circonstance plus grave encore, Charles d'Orléans s'apprêtait à soutenir par les armes les droits qu'il possédait sur le duché de Milan. Réduit aux abois, Louis de Savoie se trouvait ainsi acculé à passer par les volontés du roi de France. Son père comprit que l'heure des sacrifices suprêmes avait sonné, sans quoi les intérêts de sa maison subiraient un notable dommage : il abdiqua le 7 avril 1449, en séance conciliaire. A leur tour, le 19, les Pères réunis à Lausanne élisaient pape, à l'unanimité, Nicolas V; puis, le 25, ils votaient le décret de dissolution d'une assemblée réduite à moins d'une centaine de membres, et composée de rares évêques.

Une série de bulles (18 juin 1449) relevèrent les schismatiques des censures qu'ils avaient encourues et les maintinrent en possession de leurs bénéfices, prélatures ou privilèges; quant à Félix V, son orgueil fut ménagé : nommé cardinal-évêque de Sabine, il obtint le premier rang dans le Sacré-Collège, une pension mensuelle de 500 florins, l'administration de l'évêché de Genève, la commende de divers prieurés et abbayes, et le titre perpétuel de légat et vicaire du Saint-Siège dans les pays rangés précédemment dans son obédience, c'est-à-dire en Savoie, en Suisse et sur les confins de l'empire; c'est ainsi que les diocèses de Lausanne, Bâle, Strasbourg, Constance,

Coire et Sion firent partie de sa légation. Le cardinal Louis Aleman ne fut pas destitué, mais il se confina volontairement dans ses fonctions d'administrateur de l'archevêché d'Arles. Des anticardinaux, nommés par l'antipape, Guillaume Hugues, Jean d'Arces et Louis de La Palu, reçurent, seuls, à nouveau les honneurs de la pourpre (19 décembre 1449).

L'excellent ouvrage de N. Valois, *La crise religieuse du XVe siècle. Le pape et le concile (1418-1459)*, Paris, 1909, t. II, p. 323-370, expose, de façon neuve, l'histoire de la fin du schisme de Félix V, et rectifie quelques erreurs de détails commises par G. Pérouse, dans son remarquable livre intitulé : *Le cardinal Louis Aleman, président du concile de Bâle, et la fin du grand schisme*, Paris, 1904, et qui contient une bibliographie très riche. Voir encore M. Bruchet, *Le château de Ripaille*, Paris, 1907, l'article *Amédée VIII de Savoie* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, col. 1172-1174; G. de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, Paris, 1881-1891 (cet ouvrage doit être souvent corrigé à l'aide de celui, cité plus haut, de N. Valois). Sur le concile de Bâle, cf. E. Bursche, *Die Reformarbeiten des Basler Konzils. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung*, Lodz, 1921; J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel*, Bâle, 1896-1903, 4 vol.

II. Le concordat de Vienne (17 février-19 mars 1448). — Si les princes allemands se résignèrent à abandonner la cause de Félix V et à se rallier à Nicolas V, ce fut, sans nul doute, le fruit des négociations laborieuses qui aboutirent, le 17 février 1448, à la signature du concordat de Vienne et à sa ratification, à Rome, le 19 mars. L'irritante question de la collation des bénéfices qui avait fait tant de mécontents était enfin tranchée. La solution adoptée offrira des avantages tels qu'elle restera en vigueur fort longtemps. A la bien considérer, elle constituait le reniement des théories révolutionnaires émises dans certaines sessions du concile de Bâle. Les Pères auraient voulu dépouiller le Saint-Siège des réserves et des annates; or, le concordat de Vienne réglait précisément les cas où les unes entreraient en jeu et les autres seraient perçues. Certes, le pape perdait le droit de nomination aux évêchés, mais il le recouvrait si l'élection s'était effectuée contrairement aux prescriptions canoniques ou avait été différée au delà des délais, fixés par le concile du Latran; au demeurant, il possédait le droit de confirmation.

L'application du Concordat de Vienne ne s'opéra pas facilement. Il fallut vaincre les résistances de l'épiscopat et des princes par la concession de faveurs et après de longs pourparlers. L'opposition de l'archevêque de Salzbourg ne cessa que le 22 avril 1448, celle de l'archevêque de Mayence qu'en juillet 1449, celle de l'archevêque de Trèves, en 1451 et, enfin, celle de Strasbourg, en 1476.

L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1925, t. I, p. 399-402; édit. française, Paris, 1911, t. II, p. 34-39; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1916, t. VII, p. 1130-1137. Le texte du concordat se trouve imprimé dans A. Mercati, *Raccoltà di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Rome, 1919, p. 177-185.

III. Tentatives de réforme dans l'empire. — 1° *La légation du cardinal Nicolas de Cues.* — Au lendemain du funeste schisme de Félix V, un grave devoir s'imposait à Nicolas V, celui de combattre les maux qu'avait engendrés l'indiscipline des Pères de Bâle et dont le principal était l'anarchie religieuse. Il invita, d'abord, le monde chrétien au repentir et à la pénitence en publiant un jubilé (1449), puis il donna les pouvoirs de légat en Allemagne, Bohême et pays circonvoisins à un homme fort savant, sachant la langue de ces contrées, connu pour son zèle apostolique, sa vertu, son tact, son éloquence, au cardinal Nicolas de Cues (24 et 29 décembre 1450).

L'envoyé pontifical avait mission de rétablir la paix sociale, de redresser les erreurs doctrinales et de corriger les mœurs; il devait, pour ce faire, tenir des conciles provinciaux ou locaux qui promulgueraient des statuts salutaires, visiter les monastères et les réformer, prendre des sanctions canoniques contre les clercs prévaricateurs et oublieux de leurs obligations, lever les censures encourues par tels autres, travailler à l'extinction de l'hérésie, publier les indulgences du jubilé, en un mot restaurer la vie chrétienne. Ce plan grandiose, Nicolas de Cues l'exécuta consciencieusement. Il exerça une action bienfaisante dans l'Allemagne du Nord et jusqu'en Belgique, en Hollande, en Zélande et en Frise. Il s'attacha à détruire les pratiques superstitieuses, les exagérations du culte des images saintes et les abus nés des pèlerinages; il remédia encore à l'ignorance générale, en forçant le clergé à enseigner les rudiments de la religion au peuple, à prêcher et à faire respecter le repos dominical. La rénovation de la vie chrétienne n'était possible qu'à la condition que les gens d'Église donnassent, les premiers, le bon exemple; or, sans trop pousser au noir les tableaux qui ont été tracés de la moralité cléricale, il faut avouer que la simonie et le concubinage contaminaient séculiers et réguliers allemands dans une fort large mesure. La faute ne leur incombait que partiellement; elle retombait principalement sur les collateurs ordinaires, qui ne conféraient les bénéfices que moyennant l'abandon frauduleux des dîmes paroissiales et des revenus ecclésiastiques, ou le paiement de pensions à des tiers. Des décrets synodaux interdirent de pareils marchés sous peine d'excommunication. Quant aux concubinaires, de sévères prescriptions les contraignirent à observer la chasteté. Il fut plus difficile de détruire les abus qui sévissaient dans les monastères. Des décrets réformateurs rétablirent la clôture, et menacèrent les contrevenants de la perte de leurs privilèges. Cependant, le légat préféra employer les moyens persuasifs plus volontiers que la manière forte: les visiteurs qui le suppléèrent furent invités à user de modération. La correction des abus l'obligea parfois à agir fermement; c'est ainsi que, fidèle à la ligne de conduite qu'il s'était tracée et qui consistait à placer de bons supérieurs à la tête des maisons religieuses, il n'hésita pas à déposer certains abbés récalcitrants et à leur choisir des remplaçants plus méritants. Hélas! il faut l'avouer, la mission réformatrice de Nicolas de Cues n'obtint pas tout le succès désirable. Sans avoir été stérile, elle échoua en partie, en raison de l'hostilité de ceux qui se refusaient à amender leur vie privée; c'est ainsi que les moines de Deddingen mirent en pièces la voiture qui transportait l'ecclésiastique chargé de les visiter, et qu'à Nuremberg des dévoyés jouèrent du poignard.

Le cardinal réussit mieux dans le domaine social. Ses instructions lui imposaient la tâche de ramener la concorde parmi le peuple allemand. Il s'évertua à les remplir intégralement, mais, en toute occasion, il obéit à ses principes favoris, d'après lesquels la restauration du pouvoir hiérarchique devait servir de base au rétablissement de l'ordre. Voilà pourquoi il soutint énergiquement les droits du pape, des évêques et du clergé séculier contre ceux qui les violaient. A Eichstätt, il régla les cas dans lesquels le doyen du chapitre serait désormais soumis à l'évêque du lieu; à Magdebourg, à Minden et à Mayence, il restreignit la juridiction des archidiacres qui empiétait sur celle des officiaux; ailleurs, il réprima les excès des religieux qui ne respectaient pas les privilèges curiaux contrairement aux canons, ou apaisa les conflits de juridiction qui avaient surgi entre les communes avides d'indépendance et les clercs; en un mot, il s'ingénia à mettre

un terme aux querelles locales, où qu'elles existassent.

2° *La légation de Jean de Capistran.* — Tandis que Nicolas de Cues déployait son zèle dans l'Allemagne du Nord, un franciscain évangélisait l'Allemagne du Sud, l'Autriche, la Moravie et jusqu'à la Pologne, C'était Jean de Capistran, aussi savant que pieux, possédant un don oratoire assez puissant pour soulever le repentir dans les cœurs de gens qui, pourtant, n'entendaient point sa langue. Le prédicateur parlait sur les places publiques, en latin, à des foules qu'Æneas Sylvius Piccolomini évaluait à vingt ou trente mille personnes. Son geste, son accent convaincu et son extérieur chétif, exprimant l'austérité de sa vie privée, impressionnaient les auditeurs qui écoutaient avec avidité le prêtre chargé de leur traduire les paroles qui les avaient tant émus.

E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action. La pensée*, Paris, 1920, p. 87-139, 475-490; L. von Pastor, *op. cit.*, t. II, p. 98-130, et la 7e édition allemande, t. I, p. 467-493; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, p. 1204-1227.

III. Le sacre de l'empereur Frédéric III. — Cet événement, à l'encontre de ce qui avait eu lieu aux siècles précédents, n'amena pas de complications avec les États italiens. Frédéric s'abstint de paraître en conquérant. Sa suite était peu brillante et ne pouvait inquiéter les populations qui se tenaient sur la défiance. La cérémonie du couronnement se célébra, suivant les rites prescrits, le dimanche 19 mars 1452. Elle n'eut rien de mémorable sinon qu'elle marqua la fin de l'union de l'empire et du pontife romain : jamais, depuis cette époque, elle ne se renouvela. Au reste, elle ne rapporta aucun avantage à Frédéric et ne rehaussa pas son autorité aux yeux de ses contemporains.

Pastor, *op. cit.*, t. II, p. 131-153, et la 7e édition allemande. t. I, p. 494-512.

IV. Nicolas V et les États de l'Église. — Nicolas V eut le mérite incontestable de rétablir dans ses États l'ordre, la sécurité et la prospérité compromis gravement sous le pontificat d'Eugène IV. Par ses bonnes grâces, il se concilia les barons romains, turbulents par nature; aux autres seigneurs il renouvela ou concéda des vicariats à Urbino, Pesaro, Rimini, etc., et racheta Jési tombé aux mains de Francesco Sforza. Rome et certaines villes de la marche d'Ancône reçurent des franchises ou la confirmation de leurs privilèges. Çà et là, s'élevèrent des forteresses destinées à contenir les instincts pillards des nobles. Les mercenaires, payés régulièrement, ne se livrèrent plus à la rapine, comme par le passé. Les mesures de prudence, adoptées par Nicolas V, lui procurèrent la joie de voir Bologne se soumettre à l'Église (24 août 1447). En l'occurrence, le pape fit preuve d'un esprit de conciliation peu commun et, moyennant la concession de privilèges, il réussit à s'attacher une population ombrageuse, fière de ses libertés et toujours prête à la révolte. Il est vrai qu'il eut soin de lui choisir des gouverneurs habiles, dont Bessarion fut le meilleur (1450-1455).

Pastor, *op. cit.*, t. II, p. 57-67, et la 7e édition allemande, t. I, p. 422-431.

V. La conjuration d'Étienne Porcaro. — Lors du conclave de 1447, Étienne Porcaro avait vainement tenté de provoquer un soulèvement populaire à Rome. C'était un humaniste possédant le culte de l'antiquité classique, un patriote convaincu qui rêvait de libérer la Ville éternelle du joug pontifical. Nicolas V lui accorda généreusement son pardon, et lui confia même la charge de gouverneur de la Campanie et de la Maritime. Au lieu de témoigner de la reconnaissance à son bienfaiteur, Porcaro occasionna des troubles à la faveur du carnaval. Cette fois, le pape sévit et lui infligea la peine d'un doux internement à Bologne (1450). Là, Porcaro, reprit ses projets révolutionnaires et, trompant la vigilance du cardinal Bessarion, il quitta furtivement Bologne, le 26 décembre 1452, et rejoignit des affidés romains. Il fut convenu que l'insurrection éclaterait le 6 janvier; pendant la célébration de la messe solennelle, le feu serait mis aux écuries pontificales. A la faveur de la panique qui ne manquerait pas de se produire, les rebelles s'empareraient des cardinaux et du pape. Chargé de chaînes d'or, Nicolas V comparaîtrait devant Porcaro, devenu tribun, qui statuerait sur son sort; la République serait proclamée et la papauté exilée de Rome. Le plan ourdi n'avait qu'un défaut, celui de reporter l'exécution à une date trop éloignée. On l'ébruita bientôt, et Porcaro, arrêté, avoua son crime et subit le supplice de la pendaison le 9 janvier 1453.

Il n'y eut pas que Rome à pâtir de troubles révolutionnaires. A partir de 1454, une agitation inquiétante grandit dans les États de l'Église, principalement dans les Marches, dans le Patrimoine de Saint-Pierre, à Spolète, à Bologne. Tous ces tracas agirent sur la santé du pape qui s'éteignit dans la nuit du 24 au 25 mars 1455.

Pastor, *op. cit.*, t. II, p. 203-227, 293, et la 7e édition allemande, t. I, p. 571-593, 832-840; E. Rodocanachi, *Histoire de Rome, de 1354 à 1471. L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège*, Paris, 1922, p. 250-261, 289-302; J. Guiraud, *L'État pontifical après le Grand Schisme*, Paris, 1896.

VI. L'humanisme et le culte des arts a la cour de Nicolas V. — Les humanistes italiens avaient naguère affiché des tendances plutôt païennes, et leurs écrits, trop souvent libertins, avaient semé le mépris de la religion et de la morale. Non moins admirateur qu'eux de l'antiquité classique, non moins lettré, Nicolas V entreprit de réconcilier le christianisme et l'humanisme. Sur son lit d'agonie, se remémorant les trésors d'art et de science qu'il avait amassés, il assura au collège cardinalice n'avoir agi « ni par orgueil, ni par amour du faste, ni par vaine gloire, ni par ambition d'assurer l'immortalité à son nom. » Son souci intime et unique avait été de faire de Rome la capitale du monde savant, lettré et artistique et, par voie de conséquence, de redonner au Saint-Siège le prestige momentanément perdu à l'époque du concile de Bâle, et aussi d'accroître son autorité aux yeux de ses sujets temporels.

L'activité déployée par le pape, pendant son court pontificat, justifie les paroles qui lui ont été prêtées. Non content de réparer une foule d'églises tombées plus ou moins en ruines, de restaurer les murs d'enceinte de Rome, les aqueducs et les ponts, de bâtir la fontaine de Trevi (1453), les architectes pontificaux, dont le plus célèbre fut le Florentin Alberti, décidèrent de créer un quartier neuf dans le Borgo, d'édifier un palais plus grandiose au Vatican, de renverser la vieille basilique de Saint-Pierre qui menaçait de s'écrouler et de reconstruire à sa place un vaste édifice affectant la forme d'une basilique à cinq nefs. Sans doute, ces projets grandioses ne furent pas réalisés du vivant de Nicolas V, mais ils marquèrent une ère nouvelle et s'imposèrent à ses successeurs; du moins, l'auguste pontife eut-il la joie de contempler les admirables fresques dont Frà Angelico décora les parvis de la chapelle de Saint-Laurent, au Vatican, et où se marient harmonieusement l'art chrétien et l'art païen.

Si les peintres italiens, allemands, espagnols, français et hollandais affluèrent dans la Ville Éternelle, le concours des lettrés et des savants ne fut pas moins empressé. S'y donnèrent rendez-vous le Pogge, Valla,

Manetti, Aurispa, Tortello, Filelfe, et tant d'autres qui traduisirent, à l'usage du public, les chefs-d'œuvre de l'antiquité grecque et certains des ouvrages des Pères de l'Église. Si l'on peut adresser un reproche à Nicolas V, c'est d'avoir trop protégé un Valla, un Pogge, ou un Marsuppini outre mesure. Il eût dû écarter de ses faveurs les littérateurs, dont les écrits licencieux font encore justement scandale. Mais Nicolas V ne considérait de telles œuvres que comme anodines, et comme des badinages sans péril pour la foi et les mœurs.

Le pape immortalisa son nom par la réalisation d'une œuvre qui subsiste de nos jours : la création de la bibliothèque Vaticane. Il fallut rechercher des manuscrits non seulement en Italie, mais par toute l'Europe et jusqu'en Orient. Bientôt les collections Vaticanes comprirent 795 manuscrits latins. Ce chiffre qui nous paraît actuellement dérisoire, n'en était pas moins considérable pour l'époque. En tout cas, il ne correspond nullement à la réalité, car dans l'inventaire sur lequel il est basé ne figurent ni les ouvrages grecs que Nicolas V se procura en Orient, ni les œuvres en langue vulgaire qu'il dut posséder. Si elle n'eût pas surpassé par sa richesse les autres bibliothèques, celle du Vatican n'eût pas excité l'admiration des contemporains.. Aussi bien le chiffre de 1209 mss proposé par Pastor (édit. allemande, p. 508) paraît faible.

J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, 5e édit., Paris, 1921, p. 171-252; L. von Pastor, *op. cit.*, t. II, p. 151-202, et la 7e édition allemande, t. I, p. 513-570; Fabre et Müntz, *La bibliothèque du Vatican au XVe siècle, d'après des documents inédits*, Paris, 1887; E. Müntz, *Les arts à la cour des papes pendant le XVe et le XVIe siècle, recueil de documents inédits*, Paris, 1878-1879.

VII. Jugement sur le pontificat de Nicolas V. — Les humanistes qui ont participé aux faveurs de Nicolas V n'ont pas manqué de célébrer les grandeurs du pontificat de leur bienfaiteur, dans les termes les plus louangeurs. Leurs éloges ne paraissent pas avoir dépassé la mesure, quoique des censeurs chagrins aient trouvé à redire à la préférence que le pape accordait aux lettrés, aux savants et aux artistes. La cour pontificale, murmurait-on, semblait se transformer et accueillir plus volontiers les laïcs que les ecclésiastiques. Les religieux se sentaient évincés, et ne cachaient pas leur hostilité contre la Renaissance. D'aucuns faisaient remarquer que les sommes d'argent, dépensées en constructions ou en achats de coûteux manuscrits, eussent été mieux employées à organiser une croisade contre les Turcs. Nicolas V n'ignora rien des reproches que lui adressèrent, dès son vivant, quelques mécontents. Voilà pourquoi il tint à se justifier à l'heure de la mort. La postérité a, d'ailleurs, ratifié son propre jugement et estimé à sa juste valeur l'œuvre qu'il accomplit. Son plus beau titre de gloire sera toujours d'avoir redonné à l'Église une autorité qu'elle avait perdue précédemment, et d'avoir prouvé que l'union de la foi et de la raison était possible.

Sources. — Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, édit. L. Frati, dans la *Collezione di opere inedite o rare*, Bologne, 1892 (la biographie de Nicolas V est importante parce que l'auteur a été son contemporain et l'a fréquenté); J. Calmette, *L'élection de Nicolas V (1447) d'après une lettre du prieur Catalan de Sent Lorens del Mont*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXIII, 1903, p. 419-425; G. Bourgin, *Les cardinaux français et le diaire caméral de 1439-1486*, *ibid.*, t. XXIV, 1904, p. 287-290; G. Manetti, *Vita Nicolai V libri IV*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1723, t. III, 2e partie, col. 907-961; Infessura, *Diarium urbis Romæ*, *ibid.*, col. 1114-1252; Platina, *Liber de vita Christi ac de vitis summorum pontificum*, Cologne, 1662.

Travaux. — On trouvera une bibliographie très complète dans L. von Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, Paris, 1911, tomes I et II. La septième édition allemande doit être consultée de préférence (Fribourg-en-Brisgau, 1925), car le texte primitif a subi d'importants remaniements; G. Sforza, *Ricerche su Niccolo V. La patria, la famiglia e la giovinezza di Niccolo V*, Lucques, 1884; L. Fumi, *Chiesa e Stato sul dominio di Francesco I Sforza*, dans *Archivio storico lombardo*, t. LI, 1924, p. 1-8; J.-B. Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XVe siècle*, Lyon 1863.

G. Mollat.

6. **NICOLAS Jean-Jacques-Auguste** (1807-1888), savant apologiste, naquit à Bordeaux, le 6 janvier 1807, de modestes commerçants. Un apôtre ardent, l'abbé Dasvin, s'occupa de lui et le fit entrer au lycée, où il fut un élève médiocre. Ses études finies, il aida ses parents dans leur commerce, mais alors il fut pris par le goût des études sérieuses. Il alla commencer des études de droit à Toulouse; en novembre 1829, il vint à Paris où il préparait sa licence, lorsqu'éclata la Révolution de juillet 1830. En novembre, on le trouve avocat à Poitiers, puis il revint à Bordeaux où il fit un stage au barreau et devint le secrétaire de M. Lacoste, à qui il devait dédier un de ses ouvrages; dès cette époque, il était apôtre zélé. Falloux, devenu ministre après la Révolution de 1848, l'appela auprès de lui, comme chef de division, le 1er mars 1849. Il quitta le ministère des cultes, le 1er mars 1854 et fut nommé inspecteur des bibliothèques publiques (1854-1860); en février 1850, il était juge au tribunal de la Seine (1860-1867), puis conseiller à la cour impériale de Paris (1867-1877). Enfin, le 7 janvier 1877, il prit sa retraite et se retira à Versailles où il mourut le 17 janvier 1888.

A peu près tous les ouvrages d'Auguste Nicolas se rapportent à l'apologétique catholique, et on peut dire qu'il fut le grand apologiste du XIXe siècle; c'est pourquoi il est utile de donner quelques détails sur ses écrits qui furent, presque tous, inspirés par les circonstances, et, par conséquent, indiquent les divers mouvements de la pensée catholique durant ce siècle.

Le premier écrit d'Auguste Nicolas est intitulé : *Observations soumises à la Cour royale et au tribunal de première instance de Bordeaux*, in-8°, Bordeaux, 1833; il a pour objet le rétablissement de l'image du Christ dans les salles de justice. Un second opuscule fut publié, en 1840, sous le titre : *Du tour des enfants trouvés et de l'arrêté de M. le Préfet de la Gironde.* Cet écrit attira l'attention du public, et, neuf ans après, le Ministre de l'Intérieur, Dufaure, désigna Auguste Nicolas comme membre d'une commission établie, pour préparer un projet de loi sur le service des enfants trouvés.

Sur ces entrefaites, une circonstance providentielle fit de lui un apologiste et lui découvrit sa vocation. Quelque temps après son mariage, en 1835, son beau-frère, ayant perdu un enfant, lui écrivit qu'il désirait revenir à la foi de son enfance, et le pria de résoudre ses doutes et de lui exposer les fondements du spiritualisme et de la religion chrétienne. A ce moment, il n'y avait point d'apologétique sérieuse, et le *Génie du christianisme* s'adressait surtout aux artistes. Sur les conseils d'un parent de sa femme, l'abbé Buchou, Nicolas se décida, après quelques hésitations, à composer une apologie. A cette époque, le P. Lacordaire vint prêcher à Bordeaux et fut vivement attaqué par un professeur de lycée, M. Bersot; Nicolas prit la défense du dominicain, dans des articles très vivants. Alors fut décidée la publication dfe l'ouvrage déjà composé par Nicolas. Il parut en ascicules et par souscription; la première livraison parut en juin 1842, sous le titre : *Études philosophiques sur le*

christianisme. Ce travail fit la réputation d'Auguste Nicolas : les fascicules furent réunis en volumes, dont le premier parut en 1842, le second en 1844, les troisième et quatrième en 1844 et 1845. Le succès s'annonça de suite : les éditions se succédèrent rapidement et la 26e parut en 1885, avant la mort de l'auteur.

Dans ce travail remarquable, Nicolas procède par exposition et synthèse, beaucoup plus que par analyse et discussion directe de l'incrédulité, dont les arguments varient sans cesse avec les temps et les lieux. Cette méthode explique le succès vraiment extraordinaire de cet écrit, composé par un auteur, alors complètement inconnu, dont les journaux et les revues ne parlèrent point d'abord. Le *Correspondant* n'y fit allusion qu'en 1845 et l'*Univers* en 1846, alors que le succès était déjà surprenant, et il ne s'explique que par le fait qu'il répondait à un besoin du temps. Le P. Lacordaire écrivit, le 5 août 1845, une lettre fort élogieuse, qui fut suivie d'une seconde, placée désormais en tête de l'ouvrage. Un petit écrit satirique, intitulé : *Les Bordelais en 1845*, par une exception très rare, fait un très grand éloge de M. Nicolas et de ses *Études*. C'est sans doute pour récompenser l'auteur que M. de Falloux, devenu ministre, fit accorder à M. Nicolas, en 1849, la croix de la Légion d'honneur et la place de chef de division au Ministère des Cultes, le 1er mars 1849.

Dans ce nouveau poste, où il resta jusqu'au 15 février 1854, Nicolas rédigea un grand rapport sur la restauration des cathédrales et la réparation des édifices paroissiaux; c'est alors aussi que Dufaure, le 22 août 1849, fit nommer Nicolas membre de la commission des enfants trouvés, pour la rédaction d'un projet de loi qui ne fut jamais discuté. Cependant le succès des *Études* se poursuivait : Nicolas était reçu dans les salons de Mme Swetchine et de la marquise de La Rochejaquelein; une romancière anglaise, Lady Georgiana Fullerston, dans l'*Oiseau du Bon Dieu*, attribue à l'influence du livre de Nicolas la conversion de son héros; des témoignages très nombreux, cités par le biographe, Paul Lapeyre, montrent tout le bien produit par l'ouvrage apologétique de Nicolas, qui fut, dès lors, traduit en anglais, en polonais, en italien et en allemand. La lecture de cet écrit convertit un socialiste incarcéré qui a raconté son histoire dans une brochure curieuse intitulée : *Quarante jours de cellule*, par le docteur A. Bonnet, Étampes, 1852. La *Bibliographie catholique* de février et mars 1845, t. IV, p. 350-353 et p. 490-491, et de janvier 1851, t. X, p. 309-312, fait un compte rendu très élogieux des *Études*. Le pape Pie IX envoya un bref à leur auteur, le 16 novembre 1852, cité par *L'Ami de la religion* du 11 janvier 1853, t. CLIX, p. 96-97.

Un nouvel incident provoqua la publication d'un nouvel écrit de Nicolas. En 1851, Guizot, en tête de son écrit : *Méditations et études morales*, avait fait appel aux catholiques, comme aux protestants, pour les inviter à s'unir contre le socialisme envahissant. A. Nicolas aperçut le péril de cette union, et publia un volume pour montrer que le protestantisme n'était qu'une forme du socialisme contre l'Église, et que, par suite, le protestantisme était radicalement impuissant pour combattre le socialisme qui est le protestantisme contre la société. Dans le volume intitulé : *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de M. Guizot*, in-8°, Paris, 1852, Nicolas attaque le protestantisme, non pas en se plaçant au point de vue religieux, mais du point de vue de ses conséquences philosophiques, politiques et révolutionnaires, subversives de tout État; c'est une forme du socialisme, et tout cela, il le montre, en s'appuyant uniquement sur les autorités et des aveux empruntés aux protestants eux-mêmes. Dans un article du *Correspondant*, Franz de Champagny contesta assez vivement quelques détails de la thèse; Nicolas répondit et, dans une seconde édition, publiée en 2 vol. in-8°, 1854, il ajouta le chapitre VIII du livre II pour examiner et discuter les objections de Champagny : il a pour titre : *De l'individualisme et de l'individualité, preuve nouvelle, tirée d'une objection.* Dans ce livre, Nicolas montre que la religion catholique seule donne la vraie solution des rapports du fini et de l'infini. Le chanoine U. Maynard qui avait beaucoup loué la première édition, dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1852, t. XII, p. 193-201, ajoute : *ibid.*, janvier 1855, t. XIV, p. 337-343, que la seconde édition a considérablement amélioré la première. Une troisième édition parut en 1869 avec un long *Avertissement*, où Nicolas indique les raisons qui l'ont fait différer, pendant quinze ans, cette réédition : les passions qui renaissent, à la veille du concile, l'engagent à ne plus différer.

Les loisirs que lui procura, en 1851, son poste d'inspecteur des bibliothèques publiques, lui permirent de composer un nouvel écrit qu'il rédigea, à la suite d'un vœu qu'il avait fait à Notre-Dame d'Arcachon pour la guérison d'une de ses filles : « Il fut pris au mot », écrit-il; sa fille fut guérie miraculeusement d'une maladie très grave. Il fut d'abord très embarrassé pour tenir la promesse qu'il avait faite à la sainte Vierge de composer un écrit en son honneur. Mgr de Ségur, qu'il consulta, lui communiqua un plan dressé par M. Baudry, prêtre de Saint-Sulpice, futur évêque de Périgueux, avec qui il entra en relations. Ainsi encouragé, il se mit au travail et tous les huit jours, il venait faire à M. Baudry la lecture de ce qu'il avait rédigé. Ce fut comme le complément de ses *Études philosophiques*, dans lesquelles il n'avait rien dit de la sainte Vierge. De là, le titre général : *Nouvelles études philosophiques sur le christianisme.*

Ce grand travail comprend trois parties : la première forme le premier volume, paru en 1855; il a pour titre : *La vierge Marie dans le plan divin.* L'auteur montre le plan divin par rapport à la création, et par rapport à la chute et les conséquences de cette chute : le Verbe est médiateur universel de religion et de rédemption ; dans ce double rôle, le ministère de Marie est intimement uni à celui du Verbe incarné. Le plan divin comprend comme trois termes : Dieu, Jésus, Marie. Au début, Marie, pure créature; au centre, Jésus Dieu-Homme; au sommet, Dieu éternel. Le chanoine U. Maynard constatait aussitôt le succès de ce premier volume par un article très élogieux de la *Bibliographie catholique*, février 1856, t. XV, p. 357-366; une troisième édition, revue et augmentée paraissait en 1857, *Bibl. cath.*, janvier 1857, t. XVII, p. 53-55.

Le second volume intitulé : *La vierge Marie d'après l'Évangile* parut dès les premiers jours de 1857 et connut les mêmes succès; il valut à l'auteur les félicitations de Mgr de Ségur, de l'abbé Isoard, alors auditeur de rote et futur évêque d'Annecy; le chanoine U. Maynard en fit un compte rendu fort élogieux dans la *Bibliographie catholique*, de mai 1857, t. XVII, p. 405-416.

Enfin les tomes III et IV, *La vierge Marie vivant dans l'Église*, parurent en 1860 : « C'est l'épanouissement de la *fleur* dont nous avons précédemment montré la *tige* dans l'Évangile et la *racine* dans le plan divin. » On trouve dans ces deux volumes, l'étude *dogmatique*, l'étude *liturgique* et l'étude *historique* du culte de la sainte Vierge dans l'Église, sui-

vant les expressions du chanoine Maynard, *Bibliographie catholique*, octobre 1860, t. XXIV, p. 350-356.

On a, avec raison, ce semble, placé l'écrit de Nicolas sur la sainte Vierge très au-dessus de ses *Études philosophiques sur le christianisme*, par la profondeur dans la conception générale et l'originalité dans le plan. Le biographe de Nicolas, Paul Lapeyre, écrit : « C'est le traité définitif de la doctrine catholique sur la sainte Vierge. » L'abbé Régnier, dans son compte rendu de *La vierge Marie et le plan divin*, fait également un grand éloge de ce travail. *Ami de la religion* du 22 avril 1856, t. CLXXII, p. 193-196.

Auguste Nicolas interrompit quelque temps ses études proprement religieuses. En 1857, parut un écrit curieux intitulé : *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publié par Ernest Naville. Le *Journal intime* du philosophe sembla aussitôt à Nicolas comme la « contre-épreuve » de ses *Études philosophiques sur le christianisme*. Pour attirer l'attention du public catholique sur cet écrit, publié par un protestant chez un éditeur protestant, Nicolas écrivit un petit opuscule intitulé : *Études sur Maine de Biran d'après le Journal intime de ses pensées ;* ce travail avait d'abord été rédigé pour le *Correspondant*, à la demande de Falloux et de Cochin, mais le comité de rédaction de la revue n'osa pas le publier, à cause des jugements sévères portés par l'auteur sur M. Cousin : on redoutait que les jugements de M. Nicolas n'attirassent une mise à l'index des écrits de Cousin, dont on croyait alors la conversion prochaine. Le travail de Nicolas renferme de très fines remarques, comme le notent U. Maynard, dans la *Bibliographie catholique* de février 1858, t. XIX, p. 103-108, et Ch. Marie dans *L'Ami de la religion* du 22 mai 1858, t. CLXXX, p. 454-458.

Nicolas publia aussi une petite *Étude sur Eugénie de Guérin*. Dans cet écrit, qui avait d'abord paru dans la *Revue d'économie chrétienne*, l'auteur analyse le *Journal* d'Eugénie de Guérin, et il se propose de répondre à Sainte-Beuve qui attribuait à e mesquines préoccupations l'inquiétude d'âme d'Eugénie, et de réfuter les objections d'un écrivain catholique qui reprochait à Eugénie sa tristesse excessive et sa frayeur de la mort.

En 1858, A. Nicolas écrivit une courte préface pour un livre mystique intitulé : *Le Phénix qui renaît* ou *La rénovation de l'âme, par la retraite et les exercices spirituels;* c'est un ouvrage posthume du cardinal Bona traduit par Jules Travers. Dans sa préface, Nicolas compare cet écrit à *l'Imitation de Jésus Christ ;* ces deux livres sont faits, en quelques parties, pour des religieux, mais « ils s'adressent néanmoins à tout le monde, parce que le religieux est homme et que l'homme est religieux.

Le 4 mai 1861, Nicolas perdit le second de ses fils, qui s'appelait Auguste, comme lui-même; à cette occasion, parut en 1865, un opuscule intitulé : *Mémoires d'un père sur la vie et la mort de son fils* avec l'épigraphie suivante : « Le cloître et le monde se disputèrent ce trésor, ce fut le ciel qui l'eut. » Ces *Mémoires* sont empreints d'une tendresse exquise pour ce fils, qui, disciple d'Hippolyte Flandrin, mourut à la veille de son mariage Nicolas hésita longtemps avant de publier cet écrit, qui parut en 1865, sans nom d'auteur et avec une lettre de l'abbé Bougaud et une autre du P. de Ponlevoy.

Mais A. Nicolas revint bientôt aux ouvrages proprement religieux. En 1862, Ernest Renan publiait la *Vie de Jésus*, qui eut un grand succès de curiosité et de scandale. Nicolas entreprit de détruire ce mauvais roman et son travail parut au début de 1864, sous le titre : *La divinité de Jésus-Christ; démonstration nouvelle, tirée des dernières attaques de l'incrédulité*. Comme le dit le titre lui-même, c'est « une polémique et une démonstration », qui peuvent être regardées comme le complément des *Études philosophiques*. Parmi les nombreux écrits que provoqua l'ouvrage de Renan (on en trouvera la liste, incomplète d'ailleurs, dans la *Bibliographie catholique* d'avril 1864, t. XXXI, p. 296-305), celui de Nicolas eut le plus de succès : il eut trois éditions en 1864. Augustin Cochin, dans le *Correspondant* du 25 janvier 1864, t. LXI, p. 211-218, le chanoine U. Maynard, dans la *Bibliographie catholique* de février 1864, t. XXXI, p. 118-122, et Antonin Rondelet, dans la *Revue d'économie chrétienne*, font un très bel éloge de l'ouvrage de Nicolas.

Dès 1862, Nicolas s'était posé une question troublante : pourquoi tant de gens ne croient-ils pas, même après que leur esprit a été instruit et éclairé? C'est pour répondre à cette question que Nicolas publia : *L'art de croire* ou *Préparation philosophique à la foi chrétienne*, 2 vol., in-8°, Paris, 1866. L'ouvrage est particulièrement bien ordonné : en ceux qui ont perdu le sens de la foi, Nicolas veut éveiller le *besoin* de croire; à ceux qui hésitent, il développe les *raisons* de croire avec les *moyens* de croire; enfin à ceux qui ont le courage de s'engager dans la pratique de la foi, il montre le *bonheur* de croire. Comme toujours, Nicolas écrivit cet ouvrage pour un but spécial : il adressait cette apologie à M. Maximin Lacoste, conseiller honoraire à la cour impériale de Bordeaux, qui avait longtemps appartenu au barreau de Bordeaux, et dont M. Nicolas avait été le secrétaire : c'est à lui que l'ouvrage est dédié, avec une lettre toute pleine d'émotion. L'ouvrage fut particulièrement bien accueilli par les *Études* des PP. jésuites, t. XII, de la II[e] série, p. 434-439, et par la *Bibliographie catholique* de janvier 1867, t. XXXVII, p. 13-22. Cet écrit que Paul Lapeyre appelle « le chef-d'œuvre » d'Auguste Nicolas, fut traduit presqu'aussitôt en italien et en espagnol, et il a mérité vraiment de devenir classique.

Nicolas, pour conserver le souvenir d'un fidèle ami d'enfance, rédigea pour le *Correspondant*, 10 mai 1870, t. XC, p. 476-525, une notice émue sur Aurélien de Sèze, avocat bordelais, frère du défenseur de Louis XVI : il avait été député, en 1848 et était redevenu sincèrement chrétien, sous l'influence de l'abbé Dupuch, le futur archevêque d'Alger. L'article fut édité sous le titre : *M. Aurélien de Sèze, notice biographique*, in-8°, 1870 (*Bibliographie catholique* de septembre et octobre 1870, t. XLIV, p. 305-307).

La guerre de 1870 amena Nicolas à étudier la religion chrétienne, du point de vue social. Forcé de quitter Paris, il commença à rédiger un travail, où il se proposait de traiter *De la Prusse et de l'invasion allemande, de l'Empire et de sa chute, de l'abaissement et de la régénération de la France*, mais cet écrit ne fut point imprimé, car Nicolas le jugea trop étroit et dicté par les circonstances seules. Il reprit sous une forme nouvelle l'examen d'un grave problème; il l'approfondit et publia un écrit, dont le titre, plus général, est comme un programme de sociologie : *L'État sans Dieu, mal social de la France*. L'auteur y cherche la cause vraie du mal public dont souffre la France : après avoir signalé la banqueroute de la Révolution, Nicolas montre que le grand mal de la France, c'est son oubli de Dieu, qui entraîne la négation de toute autorité et l'anarchie. L'absence de religion, dit-il, « déconsidère le pouvoir aux yeux du peuple, en le montrant sans foi ni loi, et la religion est déconsidérée par le mépris qu'en fait le pouvoir. » L'ouvrage fut honoré d'une lettre de Pie IX, 30 octobre 1872. Les *Études* des PP. jésuites, t. II, de la V[e] série, p. 293-295 et la *Bibliographie catholique* de septembre 1872, t. XLVI, p. 198-201, font un bel

éloge de cet ouvrage, qui fut traduit en espagnol et en allemand, et valut à son auteur de chaudes approbations, mais aussi quelques critiques de la part d'amis qui lui étaient restée chers, et, en particulier, de M. de Falloux, avec lequel il échangea des lettres un peu vives. Il faut dire d'ailleurs que M. Nicolas n'approuva jamais entièrement les idées de l'école appelée libérale et du *Correspondant*.

L'État sans Dieu se terminait par la promesse d'indiquer, si le temps le permettait, « les raisons de craindre et les raisons d'espérer, en précisant les moyens de salut. » Ce fut l'origine de *La Révolution et l'ordre chrétien*, ouvrage complémentaire de *L'État sans Dieu*, in-8°, Paris, 1873. Après avoir exposé les critiques qui lui ont été faites, particulièrement par M. de Falloux, l'auteur s'applique à dégager ce qu'il faut combattre dans l'œuvre de la Révolution; puis, parmi les moyens de salut, il préconise d'abord et surtout la religion, et ensuite la monarchie, mais il ne s'attache point à un parti : il écrit : « Les partis m'ont tellement dégoûté des causes, même les meilleures, que j'en ai gardé un fond de scepticisme et de défiance. » La *Bibliographie catholique* d'octobre 1873, t. XLVIII, p. 319-324, par la plume de V. Postel, et les *Études* des PP. jésuites, t. IV de la V° série, p. 616-623, louent fort cet écrit. Dans une seconde édition qui parut, la même année, Nicolas ajouta un appendice intitulé : *La monarchie et la question du drapeau;* c'est un recueil de deux articles, publié, l'un avant, l'autre après le manifeste du 27 octobre 1873, où M. Nicolas indique, d'une manière très nette, sa vraie pensée : il aurait fallu des sacrifices réciproques, signe d'une confiance mutuelle; mais l'entourage du comte de Chambord a tout fait échouer.

Tandis qu'il publiait ces écrits politiques et sociaux, dans lesquels la question religieuse d'ailleurs occupait toujours la première place, Nicolas n'oubliait point les études proprement religieuses. En 1875, parut un écrit, qui était déjà ébauché, en 1867 : *Jésus-Christ. Introduction à l'Évangile étudié et médité à l'usage des temps nouveaux*, in-8°, Paris, 1875. L'apologiste veut compléter ses écrits précédents, par la méditation de Jésus-Christ en lui-même, dans sa personne adorable, et non plus dans ses œuvres. L'ouvrage comprend deux parties : la science *historique* de Jésus, où il est question de la préparation historique et de la venue du Sauveur; et la science *doctrinale* de Jésus, où se trouve le tableau des douze caractères de Jésus. Nicolas poursuivit l'étude de Jésus-Christ dans l'Évangile, et il réunit même plusieurs chapitres, qui sont restés inédits, et qui, dans la pensée de leur auteur, devaient former une *Étude sur l'Évangile médité à l'usage des temps nouveaux*. L'ouvrage, loué par la *Bibliographie catholique* de juin 1875, t. LI, p. 469-475, n'eut pas, malgré de très chaudes approbations, le succès qu'il méritait ; il fut traduit en espagnol et en hongrois.

Dès l'année suivante, Nicolas publiait un nouvel écrit : *La raison et l'Évangile, suivi de considérations sur les universités catholiques*, in-8°, Paris, 1876. La raison et la foi sont nécessaires l'une à l'autre. La foi a besoin de la raison pour naître, se développer, se préciser, s'agrandir, s'approfondir; la raison a besoin de la foi pour se diriger, s'affermir, se prolonger et se compléter. L'idéal pour l'homme est donc le développement simultané et la culture réciproque de la raison et de la foi. A la confusion et à la division, qu'on trouve partout, doivent s'opposer la distinction et l'union. Après avoir étudié les rapports réciproques de la raison et de la foi dans les deux premières parties de son ouvrage, Nicolas consacre une troisième partie aux universités catholiques, qui, pour restaurer la foi et la raison, font appel à l'Église et trouvent, dans son enseignement, le point de jonction et le terrain d'accord : alors « la foi apparaît savante et la science devient croyante. »

En 1877, Nicolas fit un voyage à Rome et rédigea des notes, qui furent publiées, plus tard, dans la *Revue catholique de Bordeaux*, du 1er avril au 16 septembre 1882; il ne songea pas d'abord à réunir ces articles en volume, mais une lettre de Léon XIII, du 17 octobre 1882, le décida à publier *Rome et la papauté*, in-8°, Paris, 1882, avec la lettre du pape. L'ouvrage est dédié à Mgr de La Bouillerie, coadjuteur de Bordeaux, mort le 8 juillet 1882, qui avait souvent encouragé Auguste Nicolas. La publication de cet ouvrage, qui était une apologie de la souveraineté pontificale, donna lieu à un incident qui mérite d'être noté. Nicolas avait fait remettre un exemplaire de son écrit à l'ambassade d'Autriche à Paris, pour Sa Majesté, l'empereur d'Autriche; l'ambassadeur renvoya l'exemplaire, avec un mot, où il était dit que Sa Majesté ne pouvait recevoir cet ouvrage et, par suite, l'ambassadeur ne pouvait se charger de le faire parvenir à Sa Majesté. L'ouvrage fut traduit en espagnol et en italien; Georges Gandy en fait un bel éloge dans la *Bibliographie catholique* de mars 1883, t. LXVII, p. 231-236.

Les événements du 16 mai 1876 ayant amené le triomphe d'un groupe politique opposé à la religion, Nicolas revint aux questions sociales dans un écrit nouveau : *L'État contre Dieu*, où il montre l'évolution logique de la Révolution : l'État sans Dieu, l'État-Dieu, l'État contre Dieu; en dépit de tout et naturellement, la Révolution est antireligieuse et antisociale, au premier chef. L'athéisme grandit toujours; ce fait frappe Nicolas qui depuis longtemps étudiait ce grave problème; il avait déjà rédigé un écrit sous le titre : *Le mal séculaire de la France;* mais il hésitait à le publier. Il le fit paraître d'abord dans la *Revue catholique de Bordeaux*. Le premier article parut en mai 1883. Les quatre premiers chapitres avaient déjà été publiés, et il y montrait que l'athéisme est contraire à la nature même des choses, lorsque mourut le comte de Chambord, en qui Nicolas mettait ses espoirs. Il s'arrêta et substitua un chapitre intitulé : *Du salut de la France*. Le travail ne parut qu'après la mort de son auteur, dans le recueil des écrits politiques réunis sous le titre : *Études sociales sur la Révolution*, 2 vol. in-8°, Paris, 1890 (cf. H. Garrelon, dans les *Études* des PP. jésuites, partie bibliographique, 1890, p. 655-657).

Cependant, dès le 1er février 1884, paraissait dans la *Revue catholique de Bordeaux*, un article de Nicolas sur *Dieu :* c'était comme un tableau du christianisme avant l'Évangile. Le premier fragment qui parut, dans cette *Revue*, le 1er avril, avait pour titre : *Argument*, et il avait pour but de montrer la nécessité de faire revivre dans la société moderne, l'idée de Dieu. Le second article montrait les illusions de beaucoup de catholiques; après la publication des sept premiers articles, Nicolas tomba malade; dans ses moments de santé, il revint à ce travail, mais la partie qu'il rédigea est restée manuscrite.

En 1886, parut un écrit dont les différents chapitres étaient rédigés depuis longtemps. Il était intitulé : *Étude historique et critique sur le P. Lacordaire; sa première prédication dominicaine à Bordeaux son œuvre, son école, son libéralisme*, in-8°, Paris, 1886. Nicolas veut laver le célèbre dominicain du reproche de libéralisme; il signale son œuvre apologétique et monastique. Le travail devait d'abord paraître dans la *Revue catholique de Bordeaux*, mais on ne trouve dans cette *Revue*, que ce qui concerne la prédication de Lacordaire à Bordeaux. Le chanoine Davin, dans la *Revue du monde catholique*, l'abbé

Jules Morel, dans *L'Univers* des 23 et 30 août 1886, et Yves Lebreton dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1886, t. LXXIV, p. 390-394, ont analysé et discuté ce dernier écrit d'Auguste Nicolas.

Paul Lapeyre, *Auguste Nicolas, sa vie et ses œuvres d'après ses Mémoires inédits, ses papiers et sa correspondance*, in-8°, Paris, 1892; J. Noury, dans les *Études des PP. jésuites*, du 15 septembre 1896, t. LXIX, p. 148-160; Edmond Biré, *Études et portraits*, nouv. édit., in-8°, Paris et Lyon, 1913, p. 289-311; P. Largent, *Prédicateurs et apologistes contemporains*, dans le *Correspondant* du 10 novembre 1887, t. CXLIX, p. 425; *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 276-279; Louis Dumolin, *Auguste Nicolas*, in-8°, s. l. s. d.; *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. V, col. 18.

J. Carreyre.

7. NICOLAS D'ALSENTIA dit aussi de Kreuznach, exégète, théologien et prédicateur carme allemand du XVe siècle. Il entra dans l'ordre des carmes au couvent de Kreuznach (Hunsrück), s'appliqua avec ardeur à l'étude de l'Écriture sainte et à la prédication, et fut aussi professeur de théologie. D'après le contemporain Jean Trithème, il vivait encore en 1495, ayant alors plus de 40 ans. Jean Bale, au contraire, lui donne 40 ans dès 1465. Il mourut à Worms entre 1501 et 1517. On lui doit des commentaires sur l'Exode et sur l'Apocalypse; un grand ouvrage sur le saint sacrifice de la messe, ainsi que des sermons. Certains auteurs, tel Cosme de Villiers, confondent cet auteur carme avec un autre Nicolas de Kreuznach. Ce dernier, excellent théologien et prédicateur lui aussi, n'était point carme; en outre, il enseigna la théologie pendant de longues années à l'université de Vienne; fut en faveur auprès de l'empereur Frédéric III (1440-1493). Il est l'auteur d'un commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, d'un ouvrage sur l'Immaculée Conception et de deux volumes de sermons. Il mourut à Vienne en 1491, au témoignage de Jean Trithème.

Trithème, *Catalogus illustrium viror.; Opera historica*, Francfort, 1601, p. 167 et 179; *De script. eccl.*, édit. cit., p. 378; Jean Bale, *Ms. Harley, 3838*, fol. 224 v°; et *Ms. Bodlei. 73*, fol. 11 v°; Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 518; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 64 v°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 478; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 171 v°; Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 991, n. 5; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1098, n. 3890; Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, 1858, t. V, p. 104; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 471-472, n. 7; Henri-Hubert Koch, *Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Provinz*, Fribourg-en-B., 1889, p. 60; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 992, note 1.

P. Anastase de Saint-Paul.

8. NICOLAS D'AMIENS (XIIe siècle). — Sous le nom de *Nicolaus Ambianensis* plusieurs mss anciens, dont on verra plus loin la description, donnent une œuvre théologique curieuse, intitulée : *Ars fidei catholicæ*, actuellement éditée parmi les œuvres d'Alain de Lille, *P. L.*, t. CCX, col. 595-618. Voir ce qui en est dit ici, t. I, col. 657. Les recherches de M. Grabmann ne laissent guère de doute sur l'appartenance de cet écrit à un certain Nicolas d'Amiens, et sur la fausseté de l'attribution au docteur de Lille. Ce Nicolas d'Amiens nous est mal connu; mais il passait à la fin du XIIe siècle pour un des plus illustres parmi les disciples de Gilbert de la Porrée. En tête d'un ms. de l'abbaye de Saint-Amand, actuellement à la bibliothèque de Valenciennes, n. *197*, et qui contient les commentaires de Gilbert sur les livres de la Trinité de Boëce, figure, entre autres effigies des disciples du savant évêque, celle de *Nicolaus qui pro dignitate sua arcanis Pictaviensis episcopi sententiis, ut digni intromittantur ad eas, lucem plenæ expositionis infudit.* De lui et de trois autres personnages qui figurent avec lui, il est dit : *Magister Gillebertus... altiora theologice philosophie secreta diligentibus, attentis et pulsantibus, quorum nomina subscripta sunt, quia digni sunt memoria*, et un peu plus bas : *Hi tres et ille quartus* (c'est de Nicolas qu'il s'agit), *intensiore studio attenti, mentis acie perspicacissima et sola veritatis specie tracti, sub Pictaviensi episcopo digni viguerunt discipuli, quorum animæ requiescant in pace.* — En fait l'*Ars fidei catholicæ*, dédié au pape Clément III (1187-1191) est inspiré par les mêmes méthodes qui sont caractéristiques de Gilbert de la Porrée. Il se propose de défendre la foi catholique contre l'envahissement des hérésies et du mahométisme, et c'est dans la dialectique que l'auteur cherche exclusivement ses armes. En 5 livres, d'ailleurs fort courts, il traite de la cause première, c'est-à-dire de Dieu un et trine; puis de la création des anges et de l'homme, de l'existence du libre arbitre; ensuite de l'incarnation du Fils de Dieu, ordonnée au rachat de l'homme; des sacrements de l'Église qui appliquent le fruit de cette rédemption; en dernier lieu, de la résurrection des morts et plus généralement des fins dernières. Chaque livre débute par des séries de définitions et de propositions universellement admises, puis viennent les théorèmes qui tirent des principes posés les résultats cherchés. Le tout d'une sécheresse parfaite et d'une logique désespérante et toute mathématique : « On ne rencontre pas au XIIe siècle un autre docteur qui soit tombé dans le même excès. » (Hauréau). C'est proprement le genre qu'adoptera Spinoza.

De ce traité qui met en œuvre la méthode de Gilbert de la Porrée, M. Grabmann rapproche un autre écrit encore inédit, et d'ailleurs anonyme, qu'il pense appartenir aussi à ce même Nicolas d'Amiens. Il s'agit d'une *Defensio orthodoxæ fidei Gilberti Porretæ, præsertim ex auctoritatibus patrum et Boetii libro de Trinitate contexta*, qui se lit dans le *Vat. lat. 561* (XIIe siècle), du fol. 176 à la fin, s'étendant sur une centaine de feuilles, et qui est transcrite à la suite du commentaire de Gilbert sur le *De Trinitate* de Boëce; le traité en question répond très exactement au titre, mettant en œuvre de nombreuses citations patristiques (S. Augustin, S. Jérôme, S. Hilaire, S. Ambroise S. Athanase, etc.) pour justifier Gilbert des accusations portées contre son orthodoxie. Grabmann, qui en donne le prologue, ne doute pas qu'il ne s'agisse ici du traité auquel fait allusion le ms. de Valenciennes précédemment cité : c'est bien une initiation aux arcanes de la philosophie de Gilbert. Ainsi Nicolas nous apparaîtrait comme un disciple tout dévoué à la mémoire de l'évêque de Poitiers. La manière dont parle de lui le ms. de Valenciennes, *sub Pictaviensi episcopo dignus viguit*, semble bien faire allusion à des relations d'élève à maître.

Par ailleurs, divers mss. latins, entre autres le *Vatic. reg. Suec.*, n. *454*, donnent sous le nom d'un Nicolas d'Amiens une *Chronique* latine, depuis la création jusqu'en 1204. Cette chronique dépend très étroitement des œuvres similaires antérieures, et les additions que le compilateur y a faites ne sont pas d'un intérêt majeur; elles prouvent du moins qu'il s'intéressait aux affaires de la région picarde. Ces quelques passages originaux ont été rassemblés, d'une part, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIV, p. 21, 23; t. XVIII, p. 701-702, et d'autre part, dans les *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. VIII, p. 473-474. Le chroniqueur consigne la date de sa propre naissance à l'année 1147; et, comme la Chronique s'arrête brusquement en 1204, cette date

pourrait être assez voisine de celle de la mort de l'auteur. Chose curieuse à signaler, le catalogue de Richard de Fournival, chancelier de l'Église d'Amiens (vers 1250), énumère au n. 103 : *Nicolai Ambianensis, dicti de Badiando, liber de articulis fidei ad Clementem papam*, et au n. 104 : *Ejusdem Nicolai liber annalium sive chronicorum, describens memorabilia ab initio mundi usque ad tempus suum.* L. Delisle, *Le cabinet des mss. de la Bibliothèque nationale*, t. II, 1874, p. 531. Pour important que soit ce témoignage, il se heurte à une très grave difficulté. Le chroniqueur, né en 1147, n'a pu être le disciple, au sens propre du mot, de Gilbert de la Porrée, mort en 1154. Par ailleurs, le ms. de Valenciennes, qui est de la fin du XIIe siècle, parle de Nicolas et de ses trois compagnons comme de personnages déjà morts : *quorum animæ requiescant in pace.* Il reste donc que l'identification de l'auteur de la *Chronique* avec l'auteur de l'*Ars fidei* devrait être abandonnée.

Mais il subsisterait peut-être une autre trace de l'auteur de l'*Ars fidei*. Une lettre du pape Alexandre III adressée à l'archevêque de Reims, Henri, le 2 juillet 1169, Jaffé, *Regesta*, n. 11631, intime à celui-ci l'ordre de nommer un certain Nicolas à une prébende d'Amiens, qui aurait déjà dû lui être donnée antérieurement, et dont l'archevêque de Reims peut disposer, parce que le siège épiscopal d'Amiens vient d'être rendu vacant. Cette lettre que les anciens critiques rapportaient à l'auteur de la *Chronique* (qui n'avait que 22 ans en 1169) pourrait bien parler du Nicolas auteur de l'*Ars fidei*, qui aurait tiré son surnom de la prébende reçue à Amiens. Quant à une lettre du même pape Alexandre III, adressée le 5 mars 1161, à un maître Nicolas, Jaffé, n. 10658, pour le remercier des services rendus par lui à l'Église, et lui annoncer que le pape le recommande aux archevêques de Sens et de Reims, on s'étonne que des critiques aient pu la rapporter à l'auteur de la *Chronique* qui avait 14 ans en 1161. Elle a été rapportée beaucoup plus justement à Nicolas de Clairvaux (voir son article); ne serait-elle pas plutôt adressée à Nicolas auteur de l'*Ars fidei?*

Dans l'état actuel des recherches, il conviendrait donc, semble-t-il, de distinguer deux Nicolas d'Amiens, séparés l'un de l'autre par une quinzaine d'années, mais dont le souvenir a été de bonne heure confondu. Le plus âgé serait l'auteur de l'*Ars* et des commentaires sur l'œuvre de Gilbert de la Porrée : le plus jeune serait l'auteur de la *Chronique*.

Texte. — L'*Ars fidei* a été publié pour la première fois en 1721 par B. Pez, *Anecdot.*, t. I *b*, p. 476-504, sous le nom d'Alain de Lille et le titre : *De arte seu articulis catholicæ fidei*, c'est cette édition qui est reproduite dans *P. L.*, t. CCX, col. 595-618; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, 1911, p. 460-462, donne le relevé des divers mss., en les classant comme suit : 1. Mss où l'*Ars* est anonyme : Paris, Bibl. nat., *lat. 16082*; Laon, n. *412*; Cambridge, Pembroke-College, *20 I ;* Florence, Laurentienne, plut. LXXXII, *17*; Prague, Université, n. *490;* Munich, *lat. 18971.* 2. Mss. où l'*Ars* est faussement attribué : à un pape Clément (Oxford, Merton-College, n. *140*); à S. Augustin (Cambrai, n. *474*, chiffre rectifié); à *Mich. Scot. canon. Ambianens.* (Erfurt, *F 6.*). 3. Mss. où l'*Ars* est attribué à Alain de Lille : Munich, *lat. 5844* et *18175*; Berlin, *Cod. Elect. 768.* 4. Mss. où il est attribué à Nicolas d'Amiens : Paris, Bibl. nat., *lat. 6506* (Nic. Andranensis) et *16297*; Tours, n. *247*; Oxford, Magdal. College, n. *192;* Dublin, Trinity College, n. *275* (Nic. de la Querche); Londres, Brit. Mus., King's Library, *8 C IV ;* Vatican., *lat. 4245.*

Travaux. — Les notices de l'*Histoire littéraire de la France* : dom Brial, t. XVI, p. 415 (attribution de l'*Ars* à Alain de Lille); Petit-Radel, t. XVII (1832), p. 1-5; V. Le Clerc, t. XXI, p. 659-660. Notice de Hauréau, dans Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII (1863), col. 983-986; du même une courte note dans *Journal des Savants*, 1892, p. 237-238; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., 1911, t. II, p. 431-434; 452-476; Cl. Bäumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.*, t. III, fasc. 2 (1908), p. 322 sq., 337 (sur les preuves de l'existence de Dieu dans Alain de Lille et Nicolas d'Amiens).

É. Amann.

9. NICOLAS D'ARRESTORFF, de l'ordre des frères mineurs conventuels (XVIe siècle). — Originaire de Bavière, il s'est distingué aux temps tumultueux de la Réforme, par son zèle pour la défense de l'Église romaine et par ses attaques repétées contre les erreurs luthériennes et anabaptistes. Il fut consacré évêque d'Accon le 23 ou le 27 novembre 1592, et devint suffragant du duc Ernest de Bavière, archevêque de Cologne et évêque de Munich, qui le nomma administrateur et pasteur de l'Église primaire Saint-Lambert à Munich. Nicolas y travailla d'une façon si efficace pour le bien de l'Église catholique, qu'il contribua dans une large mesure à arrêter le flot luthérien dans la Bavière, et à conserver et à regagner le peuple bavarois à l'Église catholique. Il composa quelques ouvrages dans lesquels il attaqua la réforme luthérienne : 1. *Nucleus catecheticus*, dans il lequel il expose et défend le dogme et la morale catholiques, et réfute les erreurs protestantes; 2. *Conciones et sermones varii*, dont la plupart sont dirigés contre la réforme protestante et l'hérésie anabaptiste; 3. *Disputatio theologica de sanctis, complectens omnes fere nostri temporis controversias, de illorum origine, canonizatione, veneratione, invocatione, templis, diebus festis, votis, peregrinationibus, reliquiis atque miraculis.* C'est l'exposé détaillé d'une dispute ou d'une thèse que Nicolas soutint, en 1584, à l'université de Trèves, et dans laquelle il réfuta, l'une après l'autre, toutes les erreurs protestantes par rapport à la vénération et au culte des saints. Cette séance fut présidée par le jésuite anglais Jean Gibbon. La *Disputatio theologica* fut imprimée à Trèves en 1584. — Nicolas mourut à Munich vers 1620 et fut enterré dans le couvent des conventuels.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 266; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. III, Munich, 1910, p. 105; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1892, t. III, col. 1403-1404.

A. Teetaert.

10. NICOLAS ASBOLD (XVIIe siècle), capucin irlandais et missionnaire célèbre, s'est distingué vers 1650, en Angleterre et en Irlande, par ses attaques vigoureuses et ses polémiques incessantes contre les protestants. Parmi les nombreux ouvrages, dus à sa plume, citons : 1. *De potestate et auctoritate summi pontificis adversus protestantes*, 2 vol. in-4o; 2. *Stellio ad Stellam : opus valde ingeniosum de suis congressibus contra hæreticos*, in-4o; 3. *De doctrinis præcipuis ab hæreticis controversis*, 2 vol. in-4o; 4. *Conciones de tempore et de sanctis*, 3 vol.; 5. *Poemata varia sacra et moralia*, 2 tomes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis Minorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 198; A. Zawart, O. M. Cap., *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1927)*, New-York, 1928, p. 516.

A. Teetaert.

11. NICOLAS AUDET, général de l'ordre des carmes et théologien cypriote du XVIe siècle. — Nicolas Audet naquit dans l'île de Chypre vers 1482; à l'âge de 14 ans, il revêtit l'habit des carmes à Famagouste (Chypre), commença ses études au couvent de Nicosie puis vint en Italie. La date de son arrivée doit être placée au commencement de 1510, car il assista au chapitre général de Naples (19 mars 1510),

en qualité de *socius* de la province carmélitaine de Terre sainte, à laquelle les couvents de l'île de Chypre appartenaient. Le général Pierre Terrasse lui accorda le baccalauréat, et lui fit lire les *Sentences* à l'université de Parme en vue du doctorat qu'il prit dans cette université. Le 12 janvier 1514, le bienheureux Baptiste de Mantoue, général de l'Ordre, nomma Audet provincial et commissaire général de Terre sainte. Cependant, avant de partir pour l'île de Chypre, il fut encore pendant quelque temps prieur du couvent de Borbiago (prov. de Venise). En 1517, il revint en Italie pour assister au chapitre général de Sienne (31 mai). Le général, maître Bernard Landucci, étant mort à Rome le 28 mars 1523, Adrien VI nomma Héliodore de Sienne vicaire général de l'Ordre; celui-ci étant mort peu après, Nicolas Audet lui fut substitué par le même pape, et fut confirmé par Clément VII en la même année 1523. Audet vit le commencement de son gouvernement troublé par un schisme douloureux. Quoique le chapitre général de Sienne, 1517, eût stipulé que le futur chapitre se célébrerait à Lyon, le général Bernardin Landucci désigna Naples au lieu de Lyon. A la mort de celui-ci, nonobstant la nomination, par le souverain pontife, d'Héliodore de Sienne puis de Nicolas Audet comme vicaire général, Étienne Jovency, provincial de Narbonne, prétendit que le vicariat lui revenait de droit, puisque le sceau et le livre de l'Ordre étaient déjà à Lyon et que, par décision du chapitre antérieur, le chapitre prochain devait se tenir en cette ville, donc en sa province. Bien que le pape Clément VII eût à nouveau confirmé Nicolas Audet dans sa charge, Jovency persista dans sa prétention, réunit un antichapitre à Montpellier, 1524, auquel assistaient les délégués des quatre provinces françaises, et s'y fit élire général. La paix ne fut rétablie que par l'intervention de la cour de France. Nicolas de son côté convoqua le chapitre général à Venise en 1524, où il fut élu général à l'unanimité. Pendant son long généralat (1524-1562), il travailla avec ardeur et persévérance à réformer son Ordre, à y faire refleurir les études et à préserver ses religieux des doctrines protestantes. Ses procédés cependant, à cause de leur rigidité, n'atteignirent pas toujours le but désiré, bien des religieux, découragés, firent défection. Il fit approuver, par le chapitre de Venise et les suivants, et puis confirmer par le pape les règles à suivre dans la réforme, et il visita en personne les couvents d'Italie et de France. Il eut cependant quelques démêlés avec les réformés de Mantoue et d'Albi. De plus, il vit périr dans la tourmente protestante nombre de ses maisons et de ses religieux. Audet ne tint que quatre chapitres généraux : Venise 1524, Padoue, 1532, Vicenza, 1539, et Venise, 1548. Il assista aussi au concile à Trente puis à Bologne; plus tard sa santé ne lui permettant plus d'y figurer, il se fit remplacer par Jean Étienne Facini de Crémone, provincial de Lombardie. Audet mourut à Rome le 7 décembre 1562, et fut inhumé d'abord en l'église de Sainte-Marie-Transpontine, puis (18 février 1587) en celle de Saint-Martin-des-Monts.

Nicolas Audet écrivit, probablement lors de sa lecture à l'université de Parme, un *Commentaire sur les Sentences;* étant provincial de Terre sainte, il composa un poème à la louange de Jean Duns Scot. Il laissa aussi un volume de sermons et un autre de discours. Il corrigea les *Constitutions* de son Ordre, 2e édit., Séville, 1573, et fit imprimer à Venise le bréviaire (1542), l'ordinaire (1544) et le missel de l'Ordre (1545).

Jean Bale, Oxford, Bodléienne, Ms. *Selden. supra 41*, *Catalogus priorum generalium*, publié par le P. Benedict Zimmermann, dans ses *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 262-263; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 65 r°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 479; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 172 r°-175 v°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 388*b*-389*a*; Louis de Sainte-Thérèse, *La succession du saint prophète Élie en l'Ordre des carmes*, Paris, 1662, c. CCLX, p. 594; Daniel de la Vierge-Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers 1662, p. 338, n. 968; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 136, n. 583; t. II, p. 1066, n. 3689; *Bullarium carmelitanum*, Rome, 1715-1768, t. II, p. XIX-XX, 1-123; Charles Vaghi, *Commentaria Fratr. et Sor. Ord. Bmæ Virg. Mariæ de Monte Carmelo Congreg. Mantuanæ*, Parme, 1725, p. 67-69; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 472-476; Gen. Calenzio, *Saggio di storia del concilio generale di Trento sotto Paolo III*, Rome, 1869, p. 355, 357, 362, etc.; Augustin Theiner, *Acta genералia SS. œcumenici concilii Tridentini*, Zagreb, 1874, t. I, *passim*, surtout 76, 83, 85, 146, 151, 181, 199, 216, 218, 302, 313, 368; Benedict Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 262-263; *Acta capit. general.*, Rome, 1912, p. 326-327, 351, 352, 358-440; *Acta concilii Tridentini*, Fribourg-en-B., 1901-1916, t. I et II, *passim*.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

12. NICOLAS AURIFEX BUONFIGLI, théologien carme italien du XVIe siècle. — Il naquit à Sienne vers 1529, entra au couvent des carmes de sa ville natale, étudia à l'université et y obtint le doctorat en théologie. Le 1er juin 1565, il fut inscrit parmi les théologiens de la faculté de Florence, dont il devint le doyen le 16 octobre 1578. Il fut prieur de son couvent de Sienne, régent du collège de Padoue (1575) et provincial de Toscane. Pendant les années 1575-1576, il donna à l'abbaye bénédictine de Plaisance un cours sur le livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard. Il mourut à Sienne en 1601.

Ses œuvres sont : 1. *Examen ordinandorum* avec, à la fin : 2. *De dignitate, vita et moribus clericorum præcipue vero eorum, quibus animarum cura demandata est*, Venise, 1567, 1568, 1570, 1574; Dillingen, 1571, 1576; Cologne, 1610; 3. *Novum examen ordinandorum*, Florence, 1586, 1589; 4. *Speculum missæ*, œuvre recueillie des saints Pères par Jean Dobneck, dit Cochleus (1479-1552), revue, augmentée et éditée par notre Nicolas, qui y ajouta encore plusieurs opuscules et aussi : 5. *Tractatus de antiquitate et cæremoniis missæ*, Venise, 1572, 1578; 6. *Tabula præparatoria ad missam cum utilitatibus ex S. Patribus collectis*, Florence 1591. Puis plusieurs œuvres en italien, tels : 7. *Trattato della Passione del Signore*, Venise, 1567; 8. *Selva d'orazioni di diversi sancti dottori...*, Venise, 1569, 1580, 1582, 1598, 1616; 9. *Meditazioni di diversi dottori di S. Chiesa*, 3 tomes, Venise, 1583, 1584, 1593, 1596; 10. *Lo specchio delle monache*, Florence, 1591; 11. *Sommario delle indulgenze e grazie concedute ai Confratelli e Sorelle dell' Ordine carmelitano*, Florence, 1592; 12. *Somma aurifica* (dite ainsi de son nom Aurifex), Venise, 1603. Plusieurs de ses œuvres ne furent point éditées, telles, par exemple : 13. *In librum IV Sententiarum lectiones;* 14. *Expositio Evangeliorum quadragesimalium ;* 15. *Index sacræ Scripturæ, cum SS. Patrum expositione ;* 16. *Speculum episcoporum;* 17. *Examen confessorum ;* etc. Nicolas Aurifex Buonfigli écrivit aussi la vie de Thomas Netter de Walden, qu'il plaça au commencement de l'édition des œuvres de ce carme illustre qu'il publia en trois volumes à Venise, 1571. Il édita de même les *Homiliæ quadragesimales* du carme Thomas Beauxamis, Venise, 1572; il traduisit en outre en italien diverses œuvres d'Antoine di Guevara, Venise, 1568, 1570, et de Louis de Grenade, Venise, 1573, etc.

Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 515 *b ;* Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 65 r°-66 r°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise,

1606, t. II, p. 479; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 175 v°-176 r°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 437 *b*-438 *a*; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 324, n. 1332; t. II, p. 1069, n. 3716; Aubert Miraeus, *Bibliotheca ecclesiastica*, sæc. XVI., c. 90, Hambourg, 1718, p. 186; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 476-478, n. 10; Mazzuchelli, *Gli scrittori italiani*, Brescia, 1753-1763, t. II, part. 4, p. 2384-2386; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 613, n. 267; Benedict Zimmermann, *Acta capit. gener. Ord. carmel.*, Rome, 1912, p. 451, 489-491, 512, 541, 569, 575, 582.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

13. NICOLAS D'AUTRECOURT, dont le nom est diversement écrit : Nicolas, Nicholaus, de Altricuria, Aurituria, Autricort, Autricuria, Ulricuria, maître parisien du XIVe siècle. — I. Le problème de Nicolas d'Autrecourt. II. La polémique contre Bernard d'Arezzo et la cédule *Ve michi*. III. Le traité : *Exigit ordo*. IV. Paradoxes logiques et moraux.

I. LE PROBLÈME DE NICOLAS D'AUTRECOURT. — 1° *Éléments biographiques*. — Nicolas est né à Autrecourt, diocèse de Verdun. J. Lappe, *Nicolas von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, fasc. 2, 1908, p. 31*, l. 1. (indiqué ci-dessous par L.) Étudiant à l'Université de Paris, hôte de la Sorbonne entre 1320 et 1327, L., p. 1, n. 2, voici les grades qu'il acquiert : *Magister in artibus, baccalarius et licenciatus in theologia et in legibus. Ibid.*, n. 3. Le 4 mars 1338, il reçoit une prébende à la cathédrale de Metz, *ibid*, n. 6, où il devient doyen du chapitre le 6 août 1350. L., p. 3.

2° *Sa condamnation*. — Entre temps (1346), Nicolas encourt la condamnation qui sauvera son nom de l'oubli. Dès le 21 novembre 1340, Benoît XII demande à l'évêque de Paris d'envoyer à Avignon, sous un mois, Nicolas d'Autrecourt, parmi d'autres, appelés à répondre devant le pape de leur enseignement. Après la mort de Benoît XII (25 avril 1342), son successeur Clément VI (élu le 19 mai 1342) reprend l'affaire, qui nous est connue par la *Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai...*, publiée par Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II *a*, Paris, 1891, n. 1124, et ensuite par Lappe. L., p. 31* sq.

A l'analyse, ce document présente d'abord : 1. Une *prima cedula*, que la *Discussio* nomme ensuite par son *incipit*, *cedula « Ve michi »*, L., p. 36* l. 31 : s'adressant à Clément VI, Nicolas se déclare prêt à réprouver 32 propositions, dont 27 sont expressément empruntées aux lettres écrites par lui contre Bernard d'Arezzo, O. F. M. ; — 2. Dans le texte suivant, *alia cedula*, L., p. 35*, l. 10-33, Nicolas explique, à la demande de théologiens, quel motif l'a inspiré dans ses lettres contre Bernard ; — 3. Dans la *discussio*, L., p. 35*, l. 34-p. 42*, l. 18, et la *reprobatio*, L., p. 42*, l. 19 sq., le cardinal Guillaume Curti, à qui l'affaire fut confiée, prend la parole; la *discussio* rappelle la *cedula « Ve michi »*, L., p. 36*, l. 27 et 31 ; p. 42*, l. 17, et nous apporte deux groupes de propositions nouvelles, d'abord 4 propositions avouées par Nicolas, L., p 36*, l. 32 sq., suivies de 19 articles, *quorum aliquos simpliciter, et aliquos sub forma qua ponuntur se dixisse negavit*, L., p. 37*, l. 17-19, dont l'énumération s'achève ainsi : *omnes predicti articuli extracti fuerunt de libello qui incipit :* Exigit, *etc.*, L., p. 41*, l. 13-14; ensuite *secuntur articuli missi de Parisius*, articles au nombre de 10, L., p. 41*, l. 15 sq. ; — 4. La fin du document est occupée par la *reprobatio errorum ;* les écrits de Nicolas seront brûlés à Paris, tandis qu'il désavouera sa doctrine, le tout publiquement; il est destitué du grade de maître-ès arts, déclaré inapte à la maîtrise en théologie.

Denifle fait commencer la discussion des erreurs à la curie avant le 19 juin 1342; il date la condamnation de 1346, avant le 19 mai, le désaveu solennel du 25 novembre 1347. L., p. 46*, p. 47*, n. 15 et 25. Il conteste que Nicolas, pendant la discussion de ses erreurs, se soit enfui chez Louis de Bavière, L., p. 48* : point de vue que repousse Lappe, p. 3*, mais que confirme Hofer, *Studien über Wilhem von Pekham*, dans *Archivum franciscanum historicum*, 1913, t. VI, p. 664-669.

3° *Son œuvre*. — La *Discussio et reprobatio errorum* atteste l'activité doctrinale de Nicolas : enseignement à la Faculté des Arts, L., p. 42*, l. 10, commentaire des *Sentences*, au moins du livre Ier, L., p. 31*, l. 11-12, neuf lettres contre Bernard d'Arezzo, théologien de l'ordre des mineurs, L., p. 35*, l. 13-15, un traité qui commence *Exigit ordo execucionis*, L., p. 41*, l. 13-14, p. 43*, l. 7-8, un commentaire sur la *Politique* d'Aristote et des questions sur le juste et l'injuste. L., p. 40*, l. 26-30. Nous négligeons les références à des sermons ou des disputes.

De tout cela, nous possédons seulement : 1. La première lettre à Bernard d'Arezzo, une autre, qui est la seconde, cf. *prima cedula*, L., p. 31*, l. 11-14, p. 32*, l. 4-11, auxquelles il faut joindre la lettre à Nicolas d'un certain Gilles, qui intervint dans la controverse après ces deux dernières lettres, et des fragments de la réponse de Nicolas à Gilles : le tout édité par Lappe, p. 2*-30*; — 2. Un manuscrit du traité *Exigit ordo execusionis*, Oxford, bibl. Bodléienne, *Can. Misl.*, *43*, fol. 1 r°-24 v° (= *Bodl.*); nous devons communication d'une photographie de ce texte capital à l'obligeance de Mgr Pelzer, scrittore de la Vaticane, qui l'avait à sa demande reçue d'Oxford en décembre 1922. — Lappe mentionne encore, p. 4, après Denifle, une question inédite, Bibl. nat., *lat. 6559*, fol. 191 , *Questio de qua respondit Magister N. de Ultricuria : Utrum visio creature rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*. Nous réservons l'édition et l'étude de cette question à un travail ultérieur. — Lappe attribue enfin à Jean de Mirecourt une notice sur la doctrine de Nicolas, touchant la causalité, L., p. 4, n. 8, qui se lit aux manuscrits Bibl. nat., *lat. 16408*, fol. 83 r°, et *16409*, fol. 135 r°. Cette note, antérieure à 1364 (Hauréau, *Notice sur le n° 16409 des mss. lat. de la B. N.*, dans *Notices et extraits des mss. de la B. N. et autres bibliothèques*, t. XXXIV *b*, Paris, 1895, p. 5 [319]), fait partie d'un ensemble de difficultés d'école, ainsi désigné à une table du ms. *16408*, fol. 123 v° : *multa collecta pro quolibetis tuis*, et que les deux mss. donnent sous le titre *alique rationes difficiles hic colliguntur*, ms. *16408*, fol. 78 v°; ms. *16409*, fol. 126 v°. Après la question : *Utrum divina voluntas sit nostræ actionis regula directiva*, fol. 82 r° et fol. 132 v°, paraît, sous le titre : *pro quolibetis et infra*, fol. 83 r°, et 134 v°, une série de thèses, parmi lesquelles : *quod nulla demonstratio seu inquisitio de effectibus quibuscumque, unde proveniunt, vel causis naturalibus, quos vel quales effectus producunt vel producent, est aliquo modo evidens sive certa : hoc satis deducit Autricort, et oppositum dicere esset divine libertati contradicere*. La finale rattache la thèse de Nicolas à l'affirmation de la liberté divine, qui, d'après une thèse précédente, détermine toute causalité : *literrime determinat* [*causas*] *ad suos effectus et posset non sic determinare*. Une autre thèse affirme : *quod non est insistendum humanis inquisitionibus... quibus placuit vanitati philosophorum insistere*. Il n'est pas inutile de noter à quels thèmes, pour ses contemporains ou ses successeurs immédiats, se référaient les thèses de Nicolas sur la causalité.

4° *Questions d'histoire doctrinale*. — Le problème de Nicolas d'Autrecourt, c'est d'abord, pour l'historien,

de rendre leur sens aux propositions condamnées en 1346 : articles séparés, souvent obscurs, paradoxaux quelquefois jusqu'à l'inintelligible. L., p. 5, n. 1. Il faut que l'unité d'une pensée y paraisse à nouveau et que cette reconstruction soit assurée sur les textes dont nous disposons.

Si l'entreprise a tenté les historiens, c'est qu'ils trouvaient à certaines thèses de « maître Nicolas » une résonance étrangement « moderne ». Lappe voit en lui un « théoricien de la connaissance » qui critique les concepts fondamentaux de la métaphysique, L., p. 8; pour le P. Maréchal, Nicolas a franchi, « tout d'une haleine, la distance qui sépare Occam de Hume. » *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges, Paris, 1923, cahier II, p. 118, non sans reconnaître d'ailleurs qu'un tel rapprochement appelle de sérieuses réserves; on trouvera, sur le même point, une heureuse prudence chez M. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1922, t. II, p. 112. Mais, que Nicolas d'Autrecourt soit, ou non, « le Hume du Moyen Age », il nous apporte peut-être une suggestive expérience intellectuelle. Pour bien saisir son expérience, en mesurer la portée, il ne suffit point de lier ensemble les thèses de Nicolas, il s'agit encore de déterminer la valeur qu'il accordait à ces thèses, le sens qu'il donnait à leur liaison, et si, tout au long de sa dialectique, il poursuivait un autre dessein que de réussir une prouesse d'école. Maréchal, *op. cit.* — Nicolas, d'autre part, est classé disciple d'Occam : il a fait « rendre aux principes philosophiques posés par Occam leurs plus extrêmes conséquences. » Gilson, p. 110. Il est encore le contemporain de Thomas Bradwardine et de Jean de Mirecourt, condamné un an après lui : ici, l'historien enfonce dans l'inconnu. Il faudrait envisager tout ce milieu pour comprendre, à sa date et dans toutes ses nuances, la condamnation de Nicolas... Mais tout cela passe nos connaissances et intéresse plutôt une étude générale du *Nominalisme*.

Mais en partant de la *Discussio et reprobatio errorum*, un premier travail est possible, que nous entreprenons ici : approcher, pour l'ensemble des propositions, du sens que Nicolas leur donnait. Abstraction faite des *articuli missi de Parisius* (ces 10 propositions, qui n'ont rien de très caractéristique, ne se réfèrent point à des textes précis qui puissent nous les expliquer), les articles condamnés forment deux masses : la première, *cedula* « *Ve michi* », en rapport avec les lettres à Bernard d'Arezzo; la seconde, L., p. 36*-41*, en rapport avec le traité *Exigit ordo*. — Les propositions du premier groupe ont une allure nettement *critique : non potest evidenter inferri..., non habemus certitudinem evidentie..., nescimus evidenter*, etc... Nicolas soumet des idées reçues à l'épreuve de l'évidence. — Dans le deuxième groupe, on discerne deux thèmes principaux : le dessein, d'abord, ou même la mission de Nicolas, qui vient réveiller les hommes du sommeil aristotélicien — ensuite, l'éternité de toutes choses, matérielles et spirituelles : les propositions ont ici un aspect *dogmatique*, qui étonne. Maréchal, *op. cit.*, p. 121. En fonction des articles qui s'y réfèrent, on peut essayer une introduction au traité *Exigit ordo*. — Il restera des propositions inexpliquées, quelques-unes apparemment inintelligibles : paradoxes logiques et moraux, que nous examinerons en dernier lieu. — Avant de passer aux lettres à Bernard et à l'*Exigit ordo*, notons que la doctrine de ces textes se lie au premier enseignement de Nicolas commentateur des *Sentences : in primo principio quando legi Sententias et in epistola secunda et sexta...* L., p. 31*, l. 11; *conclusiones quas posuisti ut probabiles in tuo principio et quas es recitaturus in isto tractatu. Bodl.*, fol. 1 r°, col. B (Nicolas fait parler un de ses adversaires).

II. L'ÉPREUVE DE L'ÉVIDENCE DANS LA POLÉMIQUE CONTRE BERNARD D'AREZZO ET LA CÉDULE « VE MICHI ». — 1° *Le premier principe.* — 1. *Une décision initiale.* — Avant de disputer ensemble, Nicolas et Bernard s'accordent sur le premier principe qu'Aristote a formulé : *impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse.* Voici leur discussion située dans la lumière naturelle, au degré le plus strict d'évidence. L., p. 35*, l. 17-26. Nicolas se tient constamment à ce degré, défini par le principe dont il propose cette autre formule : *contradictoria non possunt simul esse vera.* L., p. 6*, l. 33. Nous rencontrons un logicien qui raisonne sur termes et propositions, occupé seulement à ne point nier ce qu'à la fois il affirme (sur les deux formules du principes, cf. L., p. 8, n. 1 et ci-dessous, 9°, 3).

2. *Apparence et réalité.* — La première lettre à Bernard critique sa théorie de la *connaissance intuitive* (au sens du XIVe siècle : acte de connaître d'où suit aussitôt le jugement d'existence), que Nicolas présente ainsi : appelons connaissance intuitive, claire ou parfaite, celle par quoi nous jugeons qu'une chose est; la connaissance, passion de l'âme, et la chose connue sont *deux;* l'une peut exister à part de l'autre, sans contradiction, par la Toute-Puissance divine; dès lors, cette inférence ne vaut pas : *hoc videtur, ergo hoc est*, L., p. 2*, l. 14, à moins que l'on ne se place expressément dans l'ordre naturel où Dieu n'agit pas seul, mais par des causes secondes. En tout cas, le jugement d'existence doit suivre de la connaissance intuitive à la manière d'une *conséquence*, logiquement, L., p. 3*, l. 4, l. 12 : il faudrait, semble-t-il, que toute certitude prenne forme logique.

De la doctrine de Bernard, Nicolas déduit sans peine les plus graves conséquences sceptiques :

a) Il considère d'abord la *connaissance des choses :* tout ce qui nous apparaît de l'existence d'objets extérieurs. L., p. 2*, l. 19-26. Cette apparence et les choses même, cela fait *deux :* comme l'a vu Gilles, L., p. 16*, l. 21, il s'agit de passer du *même* à *l'autre*, c'est déjà le problème de la liaison des existences, que nous retrouverons. Entre la connaissance et la chose, puisqu'il n'y a pas identité, il ne peut y avoir liaison *évidente*. L., p. 2*, l. 28-p. 3*, l. 1. A partir d'une connaissance distincte de son objet, on ne peut être logiquement certain de l'existence de cet objet. — C'est en vain que, pour échapper à cette conséquence, Bernard se place dans la perspective d'un ordre naturel, où, de la connaissance, on pourrait conclure à l'existence de son objet : quelle qu'en soit la cause, Dieu ou l'objet, la connaissance, prise en soi, reste une et la même; le *même* antécédent ne saurait porter une *autre* conséquence, L., p. 3*, l. 13-23; on *croit*, d'autre part, se trouver dans l'ordre naturel, où Dieu ne fait pas de miracle, on ne le *sait* pas : *tantum est creditum*, et de la foi, il ne suit jamais une évidence, L., p. 3*, l. 23-33; Aristote et les philosophes enfin ne s'occupaient ni de l'ordre surnaturel, ni de l'ordre naturel; de la seule connaissance, ils concluaient à l'existence des choses : du point de vue de Bernard, ils n'en avaient point certitude. L., p. 4*, l. 1-6.

b) Le même doute atteint *nos actes*, le fait que nous voyons, que nous entendons. L., p. 4*, l. 22. Après l'existence des choses qui nous apparaissent, Nicolas conteste à Bernard le fait même d'apparaître : *evidentia vestri apparere*, L., p. 5*, l. 7 : nouvelle incertitude, bien plus difficile à tenir. L., p. 4*, l. 21. — Bernard n'assure-t-il pas (en bon aristotélicien) que la connaissance de nos actes nous est moins claire que la connaissance des choses? à douter des choses, il faut donc, à *fortiori*, douter de nos actes. L., p. 4*, l. 24-34. — Bernard tient encore qu'*actus rectus et reflexus non sunt idem :* mon acte de foi et l'acte par lequel j'en ai conscience font *deux*, tout comme la

blancheur et la vision de la blancheur. De la *réflexion*, distincte de l'acte, comme de la *connaissance intuitive*, distincte de la chose, suivent les mêmes conséquences sceptiques. L., p. 5*, l. 14-20.

Nicolas dont le doute est volontiers ironique, L., p. 4*, l. 7-17, déduit avec une verve et une rigueur impitoyables, le scepticisme absurde, digne des académiciens, qui procède de la doctrine de Bernard. L., p. 6*, l. 12-13. Pour éviter toutes ces absurdités, j'ai soutenu, déclare-t-il, *quod sum certus evidenter de objectis quinque sensuum et de actibus meis*. L., p. 6*, l. 15-16. A ce propos, M. Gilson peut écrire de Nicolas : « On a parlé de son scepticisme, comme si l'une de ses préoccupations dominantes n'avait pas été de l'éviter. » *Op. cit.*, p. 120. Éviter le scepticisme, c'est ici échapper à l'opposition *apparence-réalité*, que Nicolas trouvait déjà dans la doctrine de Bernard : ce théologien qui sait Dieu capable d'accomplir tout ce qui ne fait pas contradiction, admet qu'il peut ainsi produire la représentation en l'absence de la chose. L., p. 3*, l. 9-12.

Au thème *apparence-réalité*, on peut rattacher deux des *articuli missi de Parisius*, L., p. 41*, l. 16; p. 42*, l. 10, et une proposition de la *cedula « ve michi »*, L., p. 34*, l. 10. Avant d'en proposer une interprétation, il faudrait examiner le problème traité dans l'*Exigit ordo : an omne illud quod apparet sit et omne illud quod apparet esse verum sit verum? Bodl.*, fol. 13 v°, col. A. Nous en remettrons l'étude à un travail ultérieur, avec l'examen détaillé de l'*Exigit ordo*.

3. *Primauté du principe.* — A toute certitude qui s'affirme, Nicolas oppose que ce qui paraît, pourrait bien n'être point : *de quo tu dicis esse certum, propono istam consequentiam : possibile est sine contradictione, que exinde sequatur, quod apparebit sic esse et tamen non sic erit; igitur non es certus evidenter, quod sic sit*, etc... L., p. 7*, l. 10-19. Ce doute radical est un doute de logicien — *sine contradictione*. — Il échoue aux seuls cas où j'affirme seulement ce qui m'apparaît, dans les limites du principe d'identité : voilà bien le premier principe; dans sa certitude se résout toute certitude (cf. le 2e des *articuli missi de Parisius*, L., p. 42*, l. 20).

Que signifie exactement cette primauté? Nous en distinguerons trois aspects. *a*) Nicolas ne prétend nullement faire sortir du principe, par déduction, toutes nos connaissances. Gilson, *op. cit.*, p. 115. — *b*) « La source de nos connaissances, écrit encore M. Gilson, est dans l'expérience..., le principe de contradiction ne fait que prolonger à travers une série plus ou moins longue d'intermédiaires l'évidence de l'intuition première. » Le discours, d'après Nicolas, ne fait rien paraître de nouveau : *quecumque est res apparens esse consequenter discursui est apparens ante discursum*. L., p. 27*, l. 1-2. Tout ce que nous affirmons doit nous être donné, avant tout raisonnement. — *c*) Autant que ce résultat, il faut noter la voie qui y conduit : Nicolas doute en logicien, sans autre limite que la contradiction; s'obligeant à résoudre tout discours en identité, il est ramené à une expérience brute, à une « intuition première »; cette intuition et le discours qui l'énonce en l'analysant apportent les seules certitudes qui soient recevables, en stricte logique.

4. *Corollaires du principe.* — Toute certitude devant coïncider avec celle du principe, l'évidence n'admet pas de degrés et se transmet toujours égale : cela paraît dans les six corrollaires du premier principe, L., p. 7*, l. 28-p. 9*, l. 12, que l'on trouvera dans l'étude de M. Gilson, *op. cit.*, p. 111. — Deux articles de la *prima cedula* se réfèrent aux corollaires second et troisième.

2° *Liaison des existences.* — Du principe et de ses corollaires, il suit, dans la deuxième lettre, que de l'existence d'une chose on ne peut conclure celle d'une autre : *ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter, evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit*. L., p. 9*, l. 16-19. Lappe, p. 11, n. 1, cite Kant : *wie soll ich es verstehen dass, weil etwas ist, etwas anderes ist;* Kant découvrait alors qu'une raison purement logique ne peut lier une existence à une autre; le point de vue de Nicolas ne paraît pas si différent : notre connaissance se décompose en propositions et en termes, autant de signes que joint ou sépare la seule exigence de non-contradiction; des signes ne s'identifient, tout ou partie, que par identité des *significata;* si nous considérons *deux* choses, dont chacune pourrait exister à part, et les termes (ou les propositions) dont le premier signifie seulement que l'une existe, et le second seulement l'existence de l'autre, L., p. 25*, l. 30-32, entre ces termes (ou propositions), il n'y aura jamais identité, et donc pas de liaison possible. — Cinq propositions de la *cedula « Ve michi »*, L., p. 31*, l. 11-p. 32*, l. 3; p. 33*, l. 7-9, disent l'inévidence d'un tel lien. — Dans la pensée de Nicolas, c'est un point fondamental : il inaugura par cette thèse sa lecture des *Sentences*, L., p. 31*, l. 11; nous la retrouvons dans les quatre articles qu'il avoua devant ses juges. L., p. 37*, l. 10.

3° *Substance.* — Le problème de la liaison des existences introduit à la question de la substance, qui ouvre et ferme la seconde lettre à Bernard, et dont voici la thèse capitale : *Nunquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris*. L., p. 12*, l. 20-23. On notera l'exception de l'âme : Nicolas marque déjà dans la première lettre qu'il est plus difficile de douter de nos actes que des choses (ci-dessus, 1°, 2, *b*); n'y aurait-il pas ici quelque souvenir du primat augustinien de l'expérience interne? On notera encore : *quandam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris :* soient toutes choses données à l'intuition; la substance n'est pas du nombre; son existence doit être conclue d'une autre existence; et c'est impossible.

A défaut de certitude, existe-t-il au moins probabilité en faveur de l'existence de substances matérielles? Mais la probabilité suppose une évidence, qui la précède : j'ai mis la main au feu et me suis brûlé : ces choses étaient ensemble, *simul*, avec évidence, *evidenter;* je tiens désormais comme probable que, si je mets la main au feu, je me brûlerai; — dans le cas de la substance, impossible de raisonner ainsi: je n'ai jamais vu la substance avec l'accident. Nicolas semble ici avoir eu peur de sa propre logique. L., p. 13, l. 4-5, cf. p. 17*, l. 23.

Gilles objecte à Nicolas que le changement, *transmutatio naturalis*, implique un sujet, l'accident une substance. — Oui, reprend Nicolas, si vous accordez par définition ce que vous avez à démontrer, si vous appelez changement la modification d'un sujet, accident, ce qui existe dans une substance : de cette façon, si j'appelle « homme » l'ensemble « homme et âne », il suivra que « l'âne est toujours avec l'homme » mais je puis aussi bien poser l'homme sans l'âne ; de même une qualité ou un changement, donnés à mes sens, à part de toute substance : la logique ne me forcera jamais de les joindre. L., p. 28*-29*.

Nicolas dispose enfin d'un argument théologique tout à fait semblable à celui de la première lettre. Je vois une pierre, du bois : Dieu peut me donner ces apparences sans que nulle part au monde il y ait une substance qui soit pierre ou bois; si je *crois* cependant que Dieu ne fait pas de miracle, je consi-

dérerai qu'il existe de telles substances; mais cela je le *crois*, il ne s'agit pas d'*évidence*. L., p. 13*-14*. Au principe de tels arguments, il faut mettre logique et théologie : il n'y a d'inconcevable que le contradictoire; toute chose est soumise au Dieu Tout-Puissant. — Trois articles de la *prima cedula* se rapportent au problème de la substance. L., p. 32*, l. 9; p. 33*, l. 1 et l. 35.

4° *Causalité*. — Nous n'avons plus les lettres ve et VIIe où Nicolas traitait de la causalité. Mais 10 articles de la *prima ceduta*, qui s'y réfèrent, nous découvrent l'ampleur de sa critique. On pourrait distinguer deux degrés dans la négation par Nicolas de la causalité alors classique :

1. Inévidence de la *causalité naturelle* présentée sous diverses formes : il n'y a pas d'évidence : *a*) qu'approché de l'étoupe, tout obstacle enlevé, le feu brûle l'étoupe, L., p. 32*, l. 16; cf., p. 11*, l. 29-30; *b*) qu'il existe, ou puisse exister des causes naturelles, L., p. 32*, l. 27, des effets naturels, *ibid.*, l. 30; *c*) que les êtres autres que Dieu soient causes, *ibid.*, l. 24, ou puissent l'être, *ibid.*, l. 21.

2. Inévidence de la *causalité en général*, négation du principe de causalité : *a*) La cause posée, nous ne savons pas d'évidence que l'effet suive, *ibid.*, l. 23, il ne peut y avoir de démonstration de l'effet par la cause. L., p. 33*, l. 3 (ce qui était, dans l'École, le type parfait de la démonstration). — *b*) Si une chose commence à être, il n'est pas évident qu'une autre la précède, L., p. 32*, l. 12; cf. p. 11*, l. 28-30; si une chose est produite, il n'est pas évident qu'une autre soit qui la produise, L., p. 34*, l. 4; il n'y a pas contradiction à dire que toute chose au monde est produite, *ibid.*, l. 1. — Nous préférons abandonner au jeu des conjectures la proposition : *si aliqua res est producta, Deus est productus*. L., p. 33*, l. 24.

Toute cette polémique dépend de la difficulté fondamentale à lier les existences : à Nicolas qui juge cette liaison impossible, Bernard opposait déjà l'évidence de la causalité naturelle, L., p. 11*, l. 25-30; de même, Gilles, L., p. 19*, l. 1-3. — Réponse de Nicolas : il en est des causes comme des accidents; l'accident implique la substance par définition arbitraire, ou bien ne l'impliquera jamais; de même la cause n'implique pas autrement son action. L., p. 29*, l. 3-18. Pas plus qu'accident et substance, cause et effet ne sont liés sous peine de contradiction.

5° *Facultés de l'âme*. — Un article de la *prima cedula* (tiré de la lettre IXe perdue) nie la validité de ces conséquences : *actus intelligendi est : ergo intellectus est; actus volendi est : igitur voluntas est*. L., p. 33*, l. 7. Deux remarques seulement : 1. Nos textes ne mettent pas en doute l'existence de l'âme; 2. Nous ignorons quelle doctrine des facultés est ici visée.

6° *Finalité*. — Poser des fins, comme poser des causes, c'est lier une existence à une autre. On conçoit que Nicolas conteste l'évidence de la finalité. L., p. 33*, l. 18.

7° *Perfection*. — D'après quatre propositions de la *cedula prima*, on ne peut attribuer aux choses, avec évidence, un degré de perfection, *nobilitas*. L., p. 33*, l. 10-17, l. 23-25. Ces articles se réfèrent à la lettre ve perdue. Lappe et Gilson ont essayé de reconstruire la doctrine qu'exprimeraient ces propositions. L., p. 17-18; Gilson, *op. cit.*, p. 114 sq. Nous retiendrons seulement le premier article qui paraît fondamental : *non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam*. L., p. 33*, l. 10. Pour l'interprétation, quelques remarques : 1. Nicolas ne s'interdit pas de considérer la perfection du réel, L., p. 38*, l. 18-23; étant donné le sens logique d'*evidenter*, l'article vise seulement la possibilité d'établir une hiérarchie des êtres sous peine de contradiction. — 2. L'un des *articuli missi de Parisius* se formule ainsi : *distinguuntur summe quecumque distinguuntur, et equaliter distinguuntur*. L., p. 41*, l. 29. Une pensée dont la seule loi est la non-contradiction, toujours égale à elle-même, ne connaît qu'une opposition *a-non a, b, c, d...*, tout le reste, étant également *non-a;* ainsi les choses n'admettraient qu'une distinction, toujours la même : comment établir des degrés dans un tel monde? — 3. Ce monde de la stricte évidence ne connaît ni substances ni accidents, ni causes ni effets; toutes choses s'y trouvent sur le même plan : où prendre la raison d'une hiérarchie? La négation des degrés de perfection pourrait se lier à la négation des principes de causalité et de substance. A l'appui de cette interprétation, ce texte de l'*Exigit ordo : Et, si ponantur res esse eterne, ut supra, non apparebit qualiter nobilitas unius rei supra aliam possit probari; nam non probabitur ex efficientia que attendatur respectu alicujus esse novi* — la causalité est preuve de perfection; de même la substantialité : *secundum Aristotelem omnis substantia nobilior est quolibet accidente*. *Bodl.*, fol. 3 v°, col. A. De l'inévidence fondamentale de la liaison des existences procède l'inévidence des relations *cause-effet, substance-accident*, et donc l'impossiblité de prouver l'excellence d'un être sur un autre : à partir du premier principe, on ne saurait fonder la hiérarchie du monde péripatéticien.

8° *Éternité des choses*. — Un article de la *prima ceduta* assure que *non potest evidenter ostendi, quin quelibet res sit eterna*. L., p. 33*, l. 32. Nous rencontrons l'éternité des choses, thème essentiel de l'*Exigit ordo*, qui ne se présente pas ici sous forme *dogmatique*, mais seulement *critique :* l'éternité des choses, c'est l'inévidence du changement; ce nouveau *non potest evidenter ostendi* est bien à sa place dans notre liste d'inévidences : si je pars d'une notion logique de la certitude (c'est sans doute le sens d'*evidenter*), jamais je n'aurai certitude qu'il existe des substances, des causes, des fins, des degrés de perfection — ni même de génération ou de corruption.

A l'appui de cette interprétation, le traité *Exigit ordo, Bodl.*, fol. 5 v°, col. B - fol. 6 v°, col. A : — La question *De rerum eternitate* se pose comme suit : *an intellectus naturaliter possit dicere sicut conclusionem scitam ab eo, quod alique res absolute permanentes non sunt eterne, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur?* Il s'agit de conclure *quod hec conclusio : « non omnes res sunt eterne » non sit scita a nobis*. Cela peut se conclure de deux façons : 1. En montrant que toutes choses sont éternelles; 2. en montrant que le moyen nous manque d'assurer que certaines ne le sont point : par exemple, les qualités sensibles où il paraît davantage *quod sit transitio de non esse ad esse, et de esse ad non esse*. On peut être capable, remarque Nicolas, de démontrer le second point et pas le premier ; logiquement la seconde voie est la première. *Bodl.*, fol. 5 v°, col. B. — Prenons l'exemple des couleurs : le passage du blanc au noir. Voici notre problème : de quel droit passons-nous de l'affirmative ; *albedo est*, à la négative *albedo non est?* l'évidence étant admise d'*albedo est*, sur quoi fonder la certitude : *albedo non est?* l'évidence du changement, *transitio de esse ad non esse*, est ramenée à la certitude d'une proposition : *illius negative propositionis qua dicit* [*intellectus*] *rem non esse que fuit prius* (*ibid*). — Ici un dilemme : la certitude de cette proposition, c'est ou l'évidence immédiate d'un *principe*, ou l'évidence médiate d'une *conclusion;* Nicolas va fermer ces deux voies. — *a*) *albedo non est*, ce n'est pas un *principe*. Ici, nouveau dilemme : un *principe*, c'est, ou *propositio nota ex terminis*, ou *propositio nota per experientiam*. *a*. Nous ne sommes point dans le premier cas : il suffirait alors que nous comprenions les termes de la

proposition pour en reconnaître la vérité, quel que soit l'état de nos sens, *esset nota semper intellectis terminis.* — *b.* Quant à l'expérience, elle se réduit à ceci, que nous ne voyons plus du blanc : *illud solum experimur in nobis : ...amplius non experimur in nobis visionis qui inerat prius. Ibid.* — *b)* Reste que notre proposition soit conclue. A partir de quoi? Nous retrouvons le dilemme : *propositio nota ex terminis aut per experientiam : a.* Impossible de faire d'*albedo non est* la conclusion d'un syllogisme dont les prémisses s'imposeraient, aussitôt leurs termes compris : *semper illis* [*terminis*] *intellectis intelligeretur talis propositio.* — *b.* Il faut recourir à l'expérience, tirer notre certitude *ex actibus sensuum quos experimur in nobis.* Mais du fait que nous voyons la blancheur, on conclurait plutôt son existence que sa non-existence. Reste le fait que nous cessons de la voir. Là-dessus se fondent même ceux qui raisonnent comme suit : *quia nigredo inest, ergo albedo non;* en effet : *quod intellectus dicat : adveniente nigredine tollitur albedo, hoc non est nisi quia vidit quod adveniente nigredine desinit apud sensum visus apparicio albedinis.*

Voici donc notre problème: du fait qu'une chose cesse d'apparaître aux sens, peut-on conclure qu'elle n'est plus? *Bodl.*, fol. 6 r°, col. A. — L'inférence ne vaut pas; Nicolas le montre de trois façons, dont voici la première : il objecte une certaine constitution des formes naturelles : *forme naturales sunt ita divisibiles in minima quod seorsum divisa a toto non possent habere actionem suam, et ita, licet existencia in toto videantur, dispersa tamen et divisa seu segregata non videntur.* Par cette perspective d'atomisme, on échappe à la conclusion que ce qui n'apparaît plus est passé au néant. Nicolas ouvre encore deux autres possibilités, et conclut que l'on ne peut savoir qu'une chose passe de l'être au non-être; il affirme ensuite l'éternité de toutes choses... *Bodl.*, fol. 6 v°, col. A. Mais, dans l'étude de la *cedula* « *Ve michi* », notre objet est d'éclairer seulement le *non potest evidenter ostendi quin quelibet res sit eterna.* — Ainsi Nicolas met en forme la certitude du changement : nous voici en face d'une proposition; soit immédiatement, soit médiatement, son évidence doit naître de la signification de ses termes, ou d'une expérience; mais notre proposition ne saurait être *nota ex terminis,* ni dépendre de telles propositions; et d'autre part, l'expérience dont on pourrait la conclure admet d'autres interprétations. Voici un jugement qui n'est pas simple énoncé de ses termes ou de l'expérience: il n'est pas évident. Cette analyse de logicien nous laisse dans l'atmosphère des lettres à Bernard d'Arezzo. — A l'inévidence de la génération et la corruption, on peut lier un des *articuli missi de Parisius.* L., p. 41*, l. 27.

9° *Sens de la controverse.* — 1. *Scepticisme, phénoménisme, expérimentalisme ?* — On a proposé l'un ou l'autre de ces termes pour caractériser l'attitude de Nicolas adversaire de Bernard. — *a) scepticisme* d'abord : M. Gilson a dit quelles réserves appelle ce qualificatif, *op. cit.*, p. 120 ; nous pourrions le préciser en montrant que Nicolas s'affirme le sceptique d'Aristote, et de quel Aristote. — *b) Phénoménisme* suggère que la pensée s'arrête aux apparences sensibles : qualités sujettes à l'altération; mais on parle ici de choses éternelles : — *c)* En faveur d'*expérimentalisme :* Nicolas veut que les hommes délaissent philosophe et commentateur, qu'ils se tournent vers les choses : *convertant intellectum suum ad res,* L., p. 37*, l. 7-8; de cette intention témoignent les propositions extraites de l'*Exigit ordo.* Mais, auparavant, il a fallu considérer la doctrine d'Aristote, ses œuvres inutiles : *Vidit in dictis Aristotelis et commentatoris mille conclusiones determinatas.* L., p. 37*, l. 20-21.

2. *L'adversaire de Nicolas.* — Le texte de la *Discussio errorum* évoque une conclusion — d'accent triomphal — de la lettre deuxième : *ex his sequitur, placeat vel non placeat, nec mihi imponant sed rationi vigenti, quod Aristoteles in tota philosophia sua naturali et metaphisica vix habuit talem certitudinem de duabus conclusionibus et fortasse nec de una.* L., p. 12*, l. 32; p. 13*, l. 1. Frère Bernard disparaît presque; voici Aristote au premier plan. Gilles l'a senti, L., p. 14*, l. 18-21; il s'étonne de voir Nicolas admettre tant d'ignorance en un si grand philosophe. L., p. 22*, l. 24, et il vient le défendre. L., p. 23*, l. 17-18... Mais Nicolas avoue son dessein : *volebam multipliciter concludere quod Aristotoles non habuit evidentem noticiam de substantiis.* L., p. 25*, l. 10-12. Voici le sens de ces lettres : une polémique contre Aristote, sa physique et sa métaphysique! Comment la polémique est-elle contruite?

3. *La dialectique de Nicolas.* — Il faut que des arguments portent sur l'adversaire. Nicolas pouvait croire que les siens portaient : il part du premier principe du philosophe, reconnu de son disciple et de tous. Sans doute il traite comme équivalents le principe d'identité, qui porte sur l'être et sa formulation logique en règle de non-contradiction; toute certitude, pour lui, doit se mettre en forme logique. Mais il a devant lui des péripatéticiens qui s'attachent précisément à la forme logique de l'aristotélisme qui vivent, et meurent presque, *propter sermones logicos.* L., p. 37*, l. 29-30. — En face de Nicolas, Gilles revendique le fait d'un ordre naturel : un ordre où il y a des causes et des substances autres que Dieu, et aussi un ordre des *natures,* au sens d'Aristote : principes de la génération, *naturales transmutationes esse est mihi experimentaliter notum... notum certissime.* L. p. 22*, l. 4-6. L'évidence du *mouvement,* c'est le cœur de l'aristotélisme. Cf. Gilson, *Recherches sur la formation du système cartésien,* dans *Revue d'histoire de la philosophie,* 1929, p. 126 sq. Or, si l'on peut concevoir le mouvement à part de tout le reste, nous dirions comme *mouvement pur,* on connaît mieux le mouvement naturel en le *rapportant* à une substance et à une cause; sa réalité ne s'épuise pas dans un ensemble de choses, d'*absolus,* elle est *relation* aussi. Car la relation, c'est encore du réel, *relatio est res,* L., p. 19,* l. 17, mais une réalité dont l'essence est de se tourner vers autrui : *esse relationis est ad aliud se habere. Ibid.*, l. 19. Voici donc la position de Gilles : évidence du mouvement, intelligible par la substance et la cause, dans un monde où le rapport est une réalité. — Mais Nicolas prend les choses *à part,* celle-ci d'abord, *i i se et absolute,* L., p. 30*, l. 20-21, celle-là ensuite, autre *absolu;* quand les choses sont *deux,* leurs intellections sont séparables, et l'une ne peut rien à la perfection de l'autre, *non apparet quod una res perfectius intelligatur ex eo quod altera cognoscitur.* L., p. 27*, l. 20-23. En face de la diversité des choses, nous ne disposons, par hypothèse, que d'une lumière naturelle logiquement définie par la non-contradiction : l'intelligibilité, c'est l'identité; d'où impossibilité de toute liaison du même avec l'autre; de ce point de vue, on ne rencontre ni substances et accidents, ni causes et effets, ni fins et moyens, ni aucune relation de ce genre. Le discours est seulement analyse de l'intuition, et l' « intuition première », expérience brute, en nous donnant plusieurs choses, les présente toutes à la fois, sur le même plan ,sans aucune préférence : *non est unde talis primitas esset ibi.* L., p. 27*, l. 27. Avec ses apparences successives, l'expérience ne nous découvre pas de changements réel, de corruption de l'*un* qui soit génération de l'*autre.* — Ayant mis au commencement la logique aristotélicienne et son premier principe, Nicolas rencontre les choses de la physique et de la métaphysique aristotéliciennes; il ne trouve

plus d'évidence aux fins, causes, substances, au mouvement, d'un mot, à la *nature* péripatéticienne. Ainsi le conflit de Nicolas avec Gilles apparaît conflit d'Aristote avec Aristote : du point de vue de la logique la *nature* est radicalement incertaine. Nicolas réalise son dessein qui est de découvrir l'incertitude de l'aristotélisme, ou, comme le dit brutalement Gilles, l'ignorance d'Aristote.

4. *Portée de cette dialectique.* — Pouvons-nous discerner l'esprit qui anime Nicolas dans sa polémique contre Bernard? « Le *magister Nicholaus*, dit le P. Maréchal, semble avoir été entraîné à des thèses extrêmes, beaucoup moins par le souci de fonder une philosophie nouvelle que par son humeur de dialecticien. » *Op. cit.*, p. 120. Lappe demande qu'on n'impute point à Nicolas comme étant sa doctrine les conséquences absurdes qu'il peut tirer de la doctrine adverse. L., p. 5*. Pour notre part, nous trouvons seulement dans les lettres et la *cedula* « *Ve michi* » une mise à l'épreuve des notions fondamentales du péripatétisme. — Quelque sens que l'on doive donner à l'expression *causa collationis*, L., p. 1, n. 8, il est assuré que Nicolas présente son œuvre comme un exercice scolaire n'engageant point sa conviction : *disputative, nihil asserendo pertinaciter.* L., p. 31*, l. 3-4 ; p. 33*, l. 7-8 ; p. 34*, l. 16-17 et l. 21-23. Il précise n'avoir pas eu d'autre dessein que de ne pas manquer au premier principe, règle de la discussion. L., p. 35*, l. 17-16.

Mais le résultat de cette dialectique, constaté par Gilles, c'est de faire éclater l'incertitude de l'aristotélisme, l'ignorance d'Aristote; et Nicolas reconnaît s'être proposé ce but. Serait-ce pour exercer seulement son esprit, accomplir une prouesse? Si jeu il y a, Nicolas paraît bien s'être pris à son jeu : nous avons déjà rappelé les articles extraits de l'*Exigit ordo*, où, de l'inévidence de l'aristotélisme, Nicolas conclut que les hommes doivent abandonner l'étude d'Aristote et du commentateur. Ici se précise la figure de l'Aristote médiéval, l'adversaire de Nicolas : Aristote, ce ne sont pas seulement des thèses métaphysiques auxquelles on pourrait opposer d'autres thèses; Aristote, c'est une formation de l'esprit, une culture (l'aristotélisme médiéval, c'est d'abord une formation dialectique de l'intelligence, de même que le cartésianisme se définira d'abord par une préparation mathématique à la philosophie); le philosophe, qui inventa la logique, est le maître à penser; le XIVe siècle est un siècle logicien; Aristote, c'est la culture logicienne que les contemporains de Nicolas s'épuisent à acquérir : *multum admiratur quod aliqui student in Aristotele et commentatore usque ad etatem decrepitam, et propter eorum sermones logicos...* L., p. 37*, l. 28-30. Si nous demandons à Nicolas quelle leçon porte sa polémique avec Bernard, la voici sans doute : Aristote jugé par le premier principe, doctrine incertaine, donc culture inutile. Mais Nicolas n'est pas moins logicien que ses adversaires, il l'est davantage : on pourrait le voir comme un homme qui vit dans une culture, la pousse à bout, en éprouve le néant. D'où l'aspect de ses lettres : des exercices d'école qui découvrent la vanité de l'École. Une brève introduction à l'étude de l'*Exigit ordo* assurera davantage cette interprétation de Nicolas d'Autrecourt.

III. Introduction a l'étude du traité « Exigit ordo... » — 1° *Les articles de la* « *Discussio errorum* » : « *de eternitate rerum* ». — Mis à part les *articuli missi de Parisius*, une proposition qui reprend le thème de la *prima cedula* — liaison des existences, L., p. 37*, l. 10 — et deux articles que nous renvoyons aux *paradoxes logiques et moraux*, L., p. 37*, l. 14 et p. 40*, l. 26, les articles de la *Discussio errorum* se répartissent en deux groupes : quatre propositions d'abord nous parlent de Nicolas et de la mission qu'il croit sienne, contre Aristote, L., p. 36*, l. 35; p. 37*, l. 5, l. 20 et l. 26; tout le reste traite *de eternitate rerum* (nous tenons cette expression de notre manuscrit, *Bodl.*, fol. 2 r° et fol. 5 v°, notes marginales). Nous aidant de l'*Exigit ordo*, examinons ces articles que Nicolas n'a pas tous avoués : *quorum aliquos simpliciter et aliquos sub forma qua ponuntur se dixisse negavit.* L., p. 37*, l. 18.

1. *Quod res absolute permanentes sunt eterne....* L., p. 37*, l. 35. — Il s'agit des substances et des accidents auxquels l'aristotélisme commun attribue génération et corruption : Nicolas refuse le passage du néant à l'être ou de l'être au néant. — On peut rapporter cette proposition au *tractatus primus*, *Bodl.*, fol. 5 v°, col. B; c'est la réponse de Nicolas à la question qui ouvre ce traité : *an intellectus naturaliter possit dicere sicut conclusionem scitam ab eo, quod alique res absolute permanentes non sunt eterne, de quibus communiter dicitur quod generantur et corrumpuntur...?* (*loc. cit.*). Nous savons que Nicolas montre d'abord que, pour les qualités sensibles mêmes, nous ne pouvons être certains qu'elles se corrompent. Il assure, ensuite que, s'il faut prendre parti entre la non-éternité et l'éternité, c'est la seconde que l'on doit choisir, *Bodl.*, fol. 6 r°, col. A : nous retrouverons ses raisons qui valent pour toutes choses composant l'univers. La perspective d'éternité sera complète quand on aura traité *de actibus anime, de motu, de respectibus.* Or, *a*) *actus anime nostre sunt eterni*, L., p. 39*, l. 26, cf. *infra* 11 ; *b*) à considérer la réalité à part de l'intellect, *motus non distinguitur a mobili* — le mobile, ce sont les atomes, ingénérables et incorruptibles; *c*) de même, *respectus non distinguuntur ab extremis*, les termes des rapports sont *res absolute*, choses éternelles. Ainsi *probabile est quod omnes res sunt eterne*, *Bodl.*, fol. 8 r°, col. A. Notre proposition : *quod res absolute permanentes...*, nous place au principe de la réduction de toute réalité à des éléments ingénérables et incorruptibles.

2. *Quod in rebus naturalibus non est nisi motus localis.* L., p. 38*, l. 1. — Nicolas ramène génération, corruption, altération à des déplacements d'atomes, *corpora athomalia.* — Nous sommes encore à la première partie du *primus tractatus* déjà analysée : de ce qu'une chose a cessé d'apparaître, on conclut en aristotélisme qu'elle a cessé d'être. Il y a trois manière d'échapper à cette conclusion; Nicolas retient la première (*primum intellectum qui probabilior electus est*, *Bodl.*, fol. 6 r°, col. B), qui consiste à décomposer en atomes, *minima*, les choses sensibles, *Bodl.*, fol. 6 r°, col. A. Notre proposition arrive pour conclure : *Sic ergo in rebus nature non est nisi motus localis sed quando ad talem motum*, etc. *Bodl.*, fol. 6 v°, col. A. Nicolas indique ensuite que ce qui réunit les atomes en corps, c'est l'action de certains, retenant les autres *sicut adamas ferrum, loc. cit.* Sur les sources possibles de cet atomisme, cf. L., p. 29.

3. *Quod lumen nichil aliud est, quam quedam corpora.* L., p. 38*, l. 11. La lumière se ramène à des corps en mouvement. — Après une explication mécaniste de la génération, de la corruption de l'altération, il faut à Nicolas, pour répondre à ses adversaires, une explication mécaniste de la lumière : *posset dici quod ipsum lumen...*, *Bodl.*, fol 6 v°, col. A. Et que l'on n'objecte point son instantanéité, *quod lumen generatur in instanti;* on peut répondre que c'est seulement une apparence : *in instanti quia quasi subito in tempore*, de même que le son, qui se propage dans le temps sans qu'il y paraisse : *secundum doctrinam communem multiplicat se in medio successive... videtur tamen fieri quasi subito;* des corps qui sont la lumière, Nicolas écrit : *quasi subito videntur se diffundere per totum medium, loc. cit.*

4. *Quod universum est perfectissimum... et propter hoc oportet tam totum quam partes esse eterna nec transire de non esse in esse, nec e converso.* L., p. 38*, l. 18. — La perfection suprême de l'univers exige l'éternité des choses, soustraites à la génération et à la corruption. — Nous voici à la seconde partie du *tractatus primus* : non seulement nous ne sommes pas certains de la corruption, mais les choses même n'y sont point sujettes. Déjà le premier argument procède de ce principe : *illud est ponendum in universo ex quo apparet major perfectio in universo, si ad positionem illius sequitur nulla impossibilitas.* Comme il est meilleur et n'est point impossible aux choses permanentes d'être éternelles, elles le sont en effet. *Bodl.*, fol. 6 v°, col. A. Le troisième argument introduit la notion du Tout et de sa perfection suprême : *totum perfectissimum per inclusionem omnis perfectionis et per exclusionem omnis imperfectionis, in quo nulla est difformitas.* Aristote même accorde que l'univers est un Tout parfait. Mais la perfection du tout exige la perfection des parties : une maison en ruines fait une ville imparfaite, *in deformitate civitatis videtur redundare ruina contingens circa domum aliquam illius civitatis;* de même, dans l'univers : *deformitas circa partem contingens redundat in deformitatem tocius.* Mieux vaut éternité que non-éternité; la perfection du Tout, en soi et dans ses parties, c'est l'éternité. *Bodl.*, fol. 6 v°, col. B. Génération et corruption feraient l'univers imparfait. Il faut se référer ici au *premier prologue* de notre manuscrit, *seconde partie*, texte que nous allons examiner bientôt. *Bodl.*, fol. 2 r°, col. B; fol. 2 v°, col. A. Voir ci-dessous 7.

5. *Quod quicquid est in universo est melius ipsum quam non ipsum.* L., p. 38*, l. 24. — Quelque aspect de l'univers que l'on considère, il est meilleur qu'il en soit ainsi qu'autrement. — Cela suit la considération du Tout et de sa perfection. Considérons les parties de l'univers : l'une peut être imparfaite *par comparaison* à une autre, mais aucune, prise *absolument*, n'est imparfaite, d'une imperfection telle qu'il vaudrait mieux qu'elle ne soit point, *nihil est in universo quod sit simpliciter inperfectum quin sit ipsum melius non esse.* Il faut, en effet, prendre le bien comme mesure des choses, *constituere in universo bonum pro mensura*, et, pour rendre raison, *reddere causam quare*, que cela soit, et pas l'opposé, dire que c'est mieux, *melius est hoc esse quam suum oppositum. Bodl.*, fol. 6 v°, col. B. Nous reparlerons de ce *principe du meilleur*, ci-dessous 7.

6. *Quod duo individua ejusdem speciei, cum veniunt ad sensum et intellectum ut eadem res omnino, sunt eadem omnino.* L., p. 38, l. 26. — Voici deux blancheurs : ici, celle de Pierre, là, celle de Jean; l'une et l'autre me sont données comme *du blanc;* je dois les considérer comme une même blancheur, malgré la dualité des lieux et des sujets. — Après avoir déduit de la perfection de l'univers l'éternité de ses parties, Nicolas rencontre une objection : ce qui fait la perfection de l'univers, ce ne sont pas les individus, mais les espèces; aussi bien, celles-ci sont éternelles, mais ceux-là peuvent naître et mourir. A cette vision aristotélicienne du monde, Nicolas oppose un dilemme : qu'entendez vous par espèces ? des concepts ou des réalités ? S'il s'agit de simples concepts, extérieurs à la nature des choses, les espèces ne peuvent faire la perfection de l'univers. Il faut donc entendre par espèces une réalité : *aliquid unum omnino de se, realiter inexistens omnibus individuis ipsius speciei.* Dans la perspective commune, cette réalité spécifique est « individuée » par des différences surajoutées, *per differentias individuales superadditas.* Mais Nicolas n'a que faire de ces différences : les choses de même espèce viennent au sens et à l'intellect, *in prima ejus comprehensione*, distinguées seulement par leurs places : *ita quod intellectus non distingueret nisi esset diversitas situs. Bodl.*, fol. 6 v°, col. B; fol. 7 r°, col. A. — Nous retrouvons ici un point de vue de la première partie du *primus tractatus*, où notre proposition se lit presque textuellement : il s'agit de montrer qu'il n'y a pas corruption des qualités sensibles; nous en venons à la troisième voie : il disparaît une chose colorée; je vois la même couleur sur un autre objet; la couleur n'est donc pas corrompue, *si c'est la même.* Objection : il n'y a que similitude, pas identité, *simile et idem specie, sed non idem numero.* Nicolas va faire l'espèce absolument une : *a rebus que veniunt apud sensum et intellectum ut eedem omnino, ita quod... intellectus non ponit distinctionem, non debes negare aliquem gradum ydemptitatis...* La diversité tient uniquement à la position dans l'espace. *Bodl.*, fol. 6 r°, col. B. — Notre proposition place les qualités sensibles dans une perspective platonicienne, où, soustraites à la corruption, leurs sujets et leurs places leur sont extérieurs : la blancheur devient une *blancheur séparée, albedo separata, Bodl.*, fol. 6 r°, col. B; la blancheur ne se corrompt pas, elle cesse de se communiquer à un sujet, en un lieu : *non corrumpitur..., sed solum discommunicatur. Bodl.*, fol. 7 r°, col. A.

7. *Quod premiatio bonorum et punitio malorum per hoc fit...* L., p. 38*, l. 31. — Nicolas propose, en fonction de son atomisme, deux manières de concevoir que les bons soient récompensés et que les méchants soient punis : M. Gilson donne une analyse complète de cette proposition, *op. cit.*, p. 118-119. — Nous quittons, avec cet article, le *tractatus primus* pour la *secunda pars primi prologi.* Il s'agit de prouver l'éternité des choses à partir de la perfection de l'univers. Nicolas pose comme une nécessité d'ordre, une exigence de justice que les bons soient récompensés et les mauvais punis : *illa conclusio videtur verior secundum quam potest salvari reprimacio bonorum et punicio malorum.* Or, du point de vue aristotélicien, l'homme qui meurt passe au néant, et ne peut recevoir ni récompense ni peine : *secundum positionem Aristotelis de corrupcione rerum non potest salvari, quia, cum unusquisque homo transiat ad non esse simpliciter quantum ad omne sibi proprium, non videtur intelligibile quod unus participet plus de bono quam alius.* Au contraire, du point de vue de l'éternité des choses, Nicolas propose la double explication que notre article a retenue. *Bodl.*, fol. 2 v°, col. B. — Nous remettons à plus tard l'examen de l'artifice dont se sert ici Nicolas pour échapper à l'hérésie; c'est l'*excusatio vulpina* qui suit, dans la *Discussio* et le traité. L., p. 39*, l. 8; *Bodl.*, fol. 2 v°, col. B.

Note sur le principe du meilleur dans le premier prologue, première partie, de l'« Exigit ordo... ». — Le texte *De reprimatione bonorum et punitione malorum* est précédé par un exposé des principes qui permettent de déduire de la perfection de l'univers l'éternité de ses parties. A propos de l'argument que nous lisons dans le *primus tractatus : omne totum perfectum*, (cf. *supra*, 4) et de l'objection qu'on lui a faite : *quod particularia non sunt de perfectione univers*, (cf. *supra*, 6), Nicolas nous découvre les principes de son argumentation. Cette *declaratio principiorum* nous donne quatre principes. *Bodl.*, fol. 2 r°, col. A.

a) *Premier principe.* — *Quod bonum est apud intellectum pro mensura in quantificando entia, et universaliter in determinando dispositiones contingentes in eis, ut accipiat* (?) *quod entia universi sunt rectissime disposita, et quod sic res sunt sicut bonum est eas esse, et sic non sunt sicut malum esset eas esse.* — Cette proposition s'impose, une fois considérée les choses de l'art et celles de la nature : *inspecto eo quod contingit in rebus nature et in rebus artis.*

a. D'abord les choses de l'art : le bien est, pour l'artiste, une mesure qui règle son travail; ainsi de l'architecte : *sic fit domus sicut existimat bonum esse eam fieri.* Le bien commande : voilà le fait. Et il faut qu'il en soit ainsi : *si non esset bonum, non appareret dispositio sub qua deberet fieri domus, quia malum sive negatio boni est infinita, et ideo, qua ratione fieret secundum unam dispositionem, eadem ratione secundum aliam, vel modis infinitis, vel nullo modo.* Sans la considération du bien, impossible de rendre raison du travail de l'architecte, d'une construction seule réalisée parmi toutes les constructions possibles.

b. Mesure des choses dans l'art, le bien est mesure aussi dans la nature. Et cela, ici encore, se prouve de deux façons : par les faits, *ex quadam inductione;* à partir de l'idée de cause, comme *propositio ex causa.* Les faits, ce sont des exemples de finalité, parfois dignes de Bernardin de Saint-Pierre : *Non videmus quod lapides quorum amabilitas videtur esse ut ex eis fiant monumenta homini, non sunt sursum in celo... Equus non est magnus usque ad celum ; tunc homo non posset ascendere supra eum. Dentes anteriores hominis sunt magis acuti ad dividendum cibum,* etc. Après les faits, le raisonnement : *apparet propositio ex causa ut supra in rebus artis, quia : malum est infinitum, et negatio boni; unde tunc non esset intelligibile quare magis fierent sub una dispositione quam sub alia, nec sciremus e quibus haberemus terminare quesita naturaliter que oriuntur in nobis super consideratione dispositionis circa entitatem rerum in quantitate et qualitate.* Seul, le bien donne le pourquoi de la disposition des choses dans l'univers. — Ainsi, du même point de vue, on embrasse l'art et la nature : *sicut ergo artifex intendit dispositionem convenientissimam effectus, que est sibi placentissima, sic existimandum* [*est*] *quod entia universi sunt sub illa dispositione que esset magis placens intellectui recto. Bodl.*, fol. 2 r°, col. B. — Nous remarquerons d'abord que Nicolas ne craint point de raisonner perfection et finalité. Ensuite, qu'il compare la nature à une œuvre d'art, à l'œuvre d'un architecte. Enfin nous rappellerons l'argument du *primus tractatus : illud est ponendum in universo ex quo apparet major perfectio in universo...* (*supra* 4); cette proposition initiale se prouvait ainsi : *non est existimandum quod aliqua perfectio possibilis desit in universo : quia, qua ratione una, eadem et due, et tres, et infinite infinities, et ita non esset terminus... Bodl.*, fol. 6 v°, col. A. Nous venons de citer un argument tout pareil, mais plus clair : *quia malum sive negatio boni est infinita, et ideo, qua ratione fieret secundum unam dispositionem, eadem ratione secundum alium vel modis infinitis...* Le bien apparaît le cas unique parmi une infinité d'autres cas : le bien, suivant Nicolas, c'est *le meilleur.* Lui seul, en déterminant les choses, termine notre recherche. Nicolas d'Autrecourt pressent ici Leibniz : il en appelle au principe du meilleur, principe de raison.

b) Second principe. — Quod entia universi sunt connexa ad invicem, ita quod quodammodo unum videtur [*esse*] *propter alterum. Bodl.*, fol. 2 r°, col. B.

c) Troisième principe. — Nihil est quin sit bonum toti multitudini entium ipsum esse. Bodl., fol. 2 v°, col. B.

d) Quatrième principe. — Quod universum est semper equaliter perfectum. — Nicolas établit ce principe de même façon que le premier : *quia si fieret declinatio ad aliquem gradum inperfectionis posset fieri ad gradum minorem,* etc... *Bodl.*, fol. 2 v°, col. B; pour ne point se perdre dans l'indéfini, il faut s'en tenir au bien, au meilleur.

Nicolas ne se donne point pour inventeur de ces principes : *istis principiis philosophi usi sunt.* Il va s'en servir pour montrer l'éternité de toute chose : *quibus* [*principiis*] *declaratione eorum sic facta, volo uti ut probabilibus ad ostendendum quod hec res particularis que nunc est semper sit* — négation de la génération et de la corruption. Voici la première façon d'argumenter : pourquoi cela existe-t-il? — *quia bonum est ipsum esse, secundum principium primum suppositum ; est ad bonum totius multitudinis entium, quia universum est totum connexum secundum secundum et tertium principium; et universum est semper perfectum secundum quartum principium.* Nécessaire à la perfection du Tout, perfection toujours égale, impossible qu'une chose ne soit pas. — Autre manière d'argumenter : si le principe du meilleur règle toute l'existence dans l'Univers, rien n'existe en vain; donc, rien ne peut-être enlevé sans désordre. Nos principes règlent les choses non seulement en général, par espèces, mais encore en particulier, par individus : *ex principiis suprapositum videtur quod nullum in universo, nec in particulari nec in universali, possit esse frustra.* Le Tout est pareil à un édifice parfaitement construit : [*domus*] *rectissime disposita in qua nullum esset superfluum, nec diminutum ;* ce qu'il faut, rien en plus, rien en moins; on ne peut rien enlever sans rompre l'harmonie de l'ensemble : *nullum videtur posse removeri quin ex hoc contingat difformitas in toto. Bodl.*, fol. 2 v°, col. A.

Dans l'argument qui suit, Nicolas montre que de l'éternité de toutes choses — *omne ens possibile semper esse* — procède la plénitude du bien, la perfection achevée : *sequitur : semper totale complementum boni erit;* ce qui satisfait parfaitement l'esprit : *ipsum esse semper est in placentia apud intellectum, unde et in nobis accidit displicentia cum credimus transivisse rem ad non esse. Bodl.*, fol. 2 v°, col. A. L'idée de corruption choque l'intelligence.

8. *Quod esse corruptible includit repugnantiam et contradictionem.* Un être sujet à la corruption, cela répugne à la pensée, cela implique contradiction. — Pris dans sa simplicité, au sens fort, l'article suggère qu'être *corruptible*, cela fait une contradiction dans les termes. Tel n'est pas le sens que donne le passage du prologue, où on lit : *quoniam ens corruptible includit repugnantiam et contradictionem. Bodl.*, fol. 3 r°, col. A. Cela vient après la *declaratio principiorum* et l'argument *de reprimatione bonorum et punicione malorum;* aussitôt après l'*excusatio vulpina*, nouvel argument : *rursus quidem ad principale sic : omnis conclusio si est scibilis, formata in terminis entis, est scibilis per conceptus entis, vel eorum que ens convertuntur ; sed hec conclusio : non omnes res sunt eterne, est formata in terminis entis et non scibilis per tales conceptus; ergo non est scibilis, et per consequens non potes dicere istam conclusionem esse demonstratam a perypatheticis. Bodl.*, fol. 2 v°, col. B, ou encore : Soit la thèse d'Aristote : toutes les choses ne sont pas éternelles, il y a des êtres qui passent de l'être au non-être; voilà une proposition en termes d'être; pour la savoir, ou la démontrer, il faudrait — rappelons-nous la polémique contre Bernard — la ramener à ses termes, y faire voir un simple développement de la notion d'être. Mais c'est impossible : *non est scibilis per conceptum entis, quia ex conceptu entis magis videretur concludi eternitas quam deficientia et conceptibilitas. Bodl.*, fol. 2 v°, col. B., fol. 3 r°, col. A. Nous savons au moins, dira-t-on, la possibilité d'êtres corruptibles : il n'y a pas de contradiction à être, puis n'être pas : *quia non est repugnantia in conceptibus quod aliquid nunc sit et postea non sit.* Nicolas affirme qu'il y a répugnance à cela, et même contradiction, en rappelant ses principes de finalité : *quoniam ens corruptible includit repugnantiam et contradictionem, scilicet ut dicatur : ens pars totius semper equaliter perfecti, corruptibile. Bodl.*, fol. 3 v°, col. A. La pensée refuse l'être cor-

ruptible, non pas *en soi*, isolément, mais comme partie du Tout, qui doit être parfait.

Le *tractatus primus* confirme cette interprétation; après avoir multiplié les arguments pour l'éternité des choses, Nicolas écrit : *Has igitur rationes induxi ut probabiles ad conclusionem. Certum est quod conclusio hec non potest probari per explicationem conceptuum terminorum conclusionis, que media dicuntur cause formales, ita quod sciens per talia dicitur scire per causam formalem; et explices quantumcumque vis, de conceptibus explicitis non concludes affirmativam nec negativam; ergo in hujus rei consideratione oportuit me recurrere ad causam finalem et ostendere quod melius est dicere res eternas et quod perfectio major attribuitur sic dicendo universo, et cum illud non sit impossibile, dicendum est saltem ei magis assentiendum quam opposito. Bodl.*, fol. 7 r°, col. B. Ainsi : 1° à considérer seulement les termes « choses », « éternité », on n'en tirera ni que les choses sont éternelles, ni qu'elles ne le sont point (Nicolas accorde seulement dans le prologue qu'on en tirerait plutôt l'éternité); 2° l'analyse de la notion d'être ne suffisant pas, il faut en appeler à la considération du bien, de la finalité, de la perfection du Tout : de ce point de vue seulement, la corruption d'un être répugne, paraît contradictoire. Mais il ne s'agit pas de contradiction interne à un concept, de répugnance à la pure logique; le principe d'identité n'est pas seul en jeu, comme dans la polémique avec Bernard; il intervient aussi le principe du meilleur.

9. *Quod isti conclusioni, quod res permanentes sunt eterne, magis est assentiendum quam opposite; et si aliqui dicant eum ex hoc negare pro se, non dicit quod* (wohl *negare fidem, ostenditur quod*, nach A) *hoc non possunt dicere nisi mentiendo.* L., p. 39*, l. 18. (*A* désigne l'édition des *Sentences*, Bâle, 1488, d'après laquelle Lappe corrige le texte de Denifle) : nous reproduisons le texte entier de cet article, obscur dans sa seconde phrase que Lappe a dû corriger, nous proposons de le rapporter au *tractatus primus*, *Bodl.*, fol. 7 r°, col. A et B. — D'abord, la première phrase : le manuscrit note ainsi la thèse de l'éternité : *probabilis — probabilior rationibus conclusionis opposite* (*ibid.* A); — *ei magis assentiendum quam opposito*; — *probabilior opposito* (*ibid* B). La thèse de Nicolas qui se prouve davantage mérite surtout notre assentiment. Et voici une explication de *probabilior: si enim habeant rationes qui tenent conclusiones oppositas, dicant eas et faciant super hiis comparationem amatores veritatis, et credo quod cuilibet non magis affectato ad unam partem quam ad aliam apparebit gradus probabilitatis excedens in hiis rationibus* (*ibid.* A); les thèses opposées se font valoir, subissent l'épreuve de la discussion, devant un esprit non prévenu, qui apprécie. Nicolas a jugé après expérience, sentant sa force : *sic loquor quia in libris aliorum ad conclusiones occultas* (*oppositas?*) *paucas vidi rationes ad quas nescirem probabiles dare responsiones. Et si dicant quod ego nego principia per se nota, mirabile est qualiter sic falsa notorie exprimunt que non nisi mentiendo dicere possunt* (*ib.* A). — Ici paraît notre seconde phrase : *et si aliqui dicant eum ex hoc negare per se nota*, (au lieu de : *pro se, non*), *dicit quod hoc non possunt dicere nisi mentiendo.* Et voici l'explication qui nous ramène à la première partie du *tractatus primus* (cf. *supra*, 1) : *ostensum* [*est*] *supra quod, succedente nigredine; dicere quod albedo non sit, nec est principium notum ex terminis, nec est aliquid quod primo experiamur in nobis*; *ibid.*, A : double inévidence de la corruption.

10. *Quod supposita redeunt eodem numero per reditum corporum supracelestium ad eundem situm*, L., p. 39*, l. 23. — Encore dans le *tractatus primus* ; après la preuve de l'éternité des choses, Nicolas en développe les conséquences : ruine de l'aristotélisme, difficultés traditionnelles évanouies, enfin ce que notre article a retenu : *Item secundum dicta faciliter potest apparere qualiter posset dici : si corpora celestia, quorum motibus ista inferiora assequuntur, aliquando revertantur ad eundem situm in quo nunc sunt, dici potest quod idem suppositum quod nunc est aliqando erit; nam secundum positam conclusionem omnia corpora athomalia ex quibus res componuntur remanent, et ita, congregatione facta, idem erit suppositum in numero quod erat prius. Bodl.*, fol. 7 v°, col. A. Les corps, dont Aristote fait des substances, *supposita*, résultent de l'assemblage des atomes; mais le mouvement des astres commande tout le reste : si les astres reviennent jamais à leur position présente, de même les atomes; et voilà reconstitués les mêmes corps : *supposita redeunt eadem numero.* Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 119.

11. *Quod actus anime nostre sunt eterni. Sed quod aliquando intelligamus, aliquando non, hoc pro tanto est quia...* L., p. 39*, l. 26. — C'est la première de quatre propositions *de actibus anime ;* nous pourrions exposer ici toute la psychologie de Nicolas, curieux atomisme spirituel. Cf. *Bodl.*, fol. 7 v°, col. B : *congregatio talium entium attomatium spiritualium ;* et dans notre proposition : *per motum spiritualem.* L., p. 39*, l. 33.

Considérons seulement la manière dont paraît dans le *tractatus primus* un bref *de actibus anime : de actibus anime nostre... certe modicam notitiam habemus in tantum quod nullum est quesitum de eis quod possit terminari inter doctores, unde diffinitionem que debet esse medium in predicata demonstrando non habemus certam, ut puta : que sit cognitio. Bodl.*, fol. 7 v°, col. A-B. Nous restons dans l'ordre de la dialectique; ici encore impossible de prouver par la *cause formelle*, en développant l'évidence d'une définition; on s'en tiendra au probable : *potest sustineri probabiliter... quod actus anime nostre sunt eterni ;* et l'on se fondera sur la considération, déjà faite, de la cause finale : *omne totum perfectum requirit suas partes... Bodl.*, fol. 7 v°, col. B — *Quod aliquando intelligamus, quod aliquando non :* le problème est encore de comprendre que l'on passe d'une contradictoire à l'autre; c'est pour le résoudre que l'aristotélisme applique la notion de mouvement : génération et corruption, à l'activité de l'esprit : *si intelligere poneretur ens corruptibile, hoc esset pro tanto quo homo quandoque intelligit et quandoque non. Bodl.*, fol. 7 v°, col. B. Le problème de l'intellection, c'est la question même du mouvement, où Nicolas adopte cette position : *est transitus de contradictorio in contradictorium sine mutatione reali cujuscumque intrinsece.* L., p. 41*, l. 27. La liaison de ces problèmes, imposée par l'aristotélisme, paraît courante dans l'École (cf. par ex. *Durandi de S. Porciano, O. P. Quaestio de natura cognitionis*, éd. Koch, Munster, 1929, p. 33 sq.). Voici d'ailleurs la transposition de l'atomisme du matériel au spirituel : *Sicut suo modo in istis materialibus in quibus nihil est novum, saltem de entibus absolutis permanentibus, est tamen ista res aliquando presens alicui cui prius non erat presens per motum localem, sic ibi, scilicet in anima nostra, per motum spiritualem et redditur ista res intelligibilis... Bodl.*, fol. 7 v°, col. B. — Notre article se termine ainsi : *Et per istam positionem... cessat totus tertius liber Aristotelis De anima.* L., p. 39*, l. 33; *Bodl.*, fol. 7 v° col. B : après la destruction de la physique, celle de la psychologie.

12. *Quod intellectio eadem que nunc est presens michi erit postea presens alteri supposito*, L., p. 39*, l. 36. — Cette proposition se lit *Bodl.*, fol. 7 v°, col. B : *posset dici quod intellectio...* — Nicolas nous indique aussitôt comment lui vint l'idée que l'intellection pouvait être éternelle : *in juventute, cum primo audivi librum tertium de Anima, occurrit mihi, supposita opinione commenta-*

toris de intellectu, scilicet quod sit unus in numero omnibus hominibus, facile est sustinere quod intelligere potest dici esse eternum, quia secundum eum, licet unus intellectus sit respectu Socratis et Platonis, tamen non semper Socrates intelligit quando Plato. — Pour Averroës, l'intellect est commun; tous les hommes cependant ne pensent pas la même chose à la fois; c'est qu'en chacun, connaître dépend aussi du *phantasme.* De même, pour Nicolas, l'intellection d'un objet est chose éternelle; cependant je ne l'ai pas toujours; je l'ai si elle s'adapte à l'image présente : *quando est conformis actualiter fantasmati actu existenti in cogitativa;* voici l'autre cas : *licet intellectio sit in intellectu, non tamen intelligit, quia non est conformis fantasmati suo. Bodl.*, fol. 7 v°, col. B. L'intellection paraît un atome spirituel qu'une image attire et retient à la conscience : nous ne nous flattons pas d'éclaircir ces idées, du moins dans cette introduction qui vise davantage *les choses* que *nos actes.*

13. *Quod potentie nihil recipiunt ab objectis...* L., p. 40*, l. 1. — Notre manuscrit traite également *de actibus anime* dans le premier prologue, d'où est tiré cet article, *Bodl.*, fol. 3 v°, col. A et le suivant, col. B.

14. *Quod sicut vilia vadunt ad centrum et ad terram, ad animas nobiles veniunt nobilia exemplaria.* L., p. 40*, l. 8.

15. *Quod si poneret generationem, non poneret subjectum, sed solum ordinem ipsius cause post non esse, puta hoc ens est et prius non fuit. Vel si aliquem modum intelligerem, hoc esset respectus fundatus in ente, nec sub alio intellectu concederet communem opinionem philosoforum : ex nichilo nichil fit.* L., p. 40*, l. 16. — On se rappellera ici que les lettres à Bernard d'Arezzo tenaient pour concevable un changement sans sujet. — Dans le prologue encore, *Bodl.*, fol. 4 r°, col. B, Nicolas polémique contre la *matière première* qu'Averroës nous propose, après Aristote, comme substrat de la génération. Dès que l'on tient les choses pour éternelles le problème ne se pose plus. Mais admettons même génération et corruption, il n'y a pas de nécessité à accorder la matière première : *supposito quod ponerem generationem et corruptionem in rebus, ut homines ponunt communiter, ad hoc non ponerem materiam primam.* Ici, les trois moments que l'on peut distinguer dans notre article : *a*) Nicolas pose la transmutation, mais la comprend ainsi : *non intelligo aliud nisi : hoc ens est et prius non fuit, nec ibi intelligo aliam rem a non esse et esse ; b*) s'il joint au néant et à l'être un troisième terme, ce ne sera pas un sujet de la transmutation : *vel si aliquid, intelligerem repectum fundatum in ente ; c*) le principe : *ex nihilo nihil fit* signifie cet ordre de la nature : *quando unum ens generatur aliud corrumpitur et ita nihil generatur quin precesserit aliquid.* Ainsi l'être *succède* à l'être. Mais il n'y a pas de *matière* des êtres, sujet de la génération.

16. *Dixit in quadam disputatione, quod quia desiderium naturale non est frustra, ideo quod quicquid desideramus aliquando adipiscemur. Unde quicunque appetit ire ad Nostram Dominam aliquando ibit.* L., p. 40*, l. 22. — Nous ne trouvons pas dans notre manuscrit une telle fantaisie dialectique; nous y rencontrons seulement ceci, *Bodl.*, fol. 4 v°, col. A. Nicolas prouvait que les choses sont éternelles à partir du désir d'éternité qui anime naturellement les hommes : *arguebatur quod desiderium naturale hominum quod est ad eternitatem* (il s'agit d'éternité personnelle : *eternitatem sui quilibet homo appetit, Bodl.*, fol. 7 r°, col. B) *non est frustra.* A cet argument, on oppose les échecs de la finalité, *quod multa sunt frustra :* sont vains, par exemple, les désirs qui naissent en nous d'aller en des lieux où nous n'irons jamais. Nicolas répond par sa doctrine de la finalité, qui prend deux fois toute chose : 1° en elle-même, *ita quod quelibet res habet... propriam bonitatem*; 2° dans son rapport à d'autres, *ita quod unum ens est propter aliud.* Soit donc cette chose qu'est notre désir : même non exaucé, il a toujours la première raison d'être, *remanet ratio prima secundum quam erat sub intentione nature.* S'il ne devait jamais être rempli, le désir n'aurait pas la seconde raison d'être qui, de proche en proche, lie chaque réalité à l'ensemble : *si ad rem nunquam sequeretur id propter quod est secundario videretur inconveniens.* Mais un désir est aussi une chose éternelle : *illud desiderium naturale est res que semper erit;* il pourra se réaliser quelque jour; et voici la réponse que Nicolas propose, avec l'exemple même de notre article : *istud desiderium est aliqua res ad quam aliquando sequetur motus ad Nostram Dominam.* Le désir qui paraît en moi se réalisera, cela ne veut pas dire, dans notre manuscrit, que c'est moi qui le réaliserai : *dictum est quod desiderium naturale est aliquando presens alicui supposito quod ibit ad Nostram Dominam.* Cf. n. 12.

Voici donc 16 articles de la *Discussio errorum* qui tirent leur origine de deux textes *de eternitate rerum* de notre manuscrit, l'un, *primus tractatus*, l'autre, *secunda pars primi prologi.* Dans le reste du prologue, l'auteur nous présente son œuvre.

2° *Présentation de son œuvre par Nicolas d'Autrecourt.* — 1. *La mission de Nicolas* (*prima pars primi prologi, Bodl.*, fol. 1 r°, col. A et B). — Le traité *Exigit ordo* (exactement, *Satis exigit ordo executionis...*) commence par un double prologue, le second divisé en deux parties : on retrouve dans la première les éléments des autres propositions, capitales, de la *Discussio errorum.* L., p. 36*, l. 35; p. 37*, l. 20 et l. 26. Analysons ce texte, dont l'auteur même a marqué les articulations, *loc. cit.*, col. A : *primo, secundo..., tertio..., quarto, ymo inter cetera..., redeundo unde sermo prius...* Nicolas, d'abord, ne nous cache point l'importance de son dessein; à cause de cela, *ne legitima ratio causalis tanti propositi lateat,* il va nous dire comment il en est venu à estimer bon d'écrire ce traité, à juger même que différer encore serait déplaire à Dieu. Le premier article de la *Discussio* a retenu ce trait, et parle même d'inspiration : *videtur dicere quod senserit divinam inspirationem.* L., p. 36*, l. 35-p. 37, l. 4. La suite montrera bien que Nicolas s'est découvert une mission; il va nous la dire. Voici ses pensées dans l'ordre :

a) *Primo inspexi doctrinam Aristotilis et ejus commentatoris Averroys et vidi quod mille conclusiones...* Cf. L., p. 37*, l. 20-25 : aux thèses aristotéliciennes, Nicolas ne peut pas opposer toujours des démonstrations qui décident en sens opposé; il dispose toujours d'arguments qui font apparaître aussi probables les conclusions adverses : *verum est quod non inveni rationes demonstratives ad opposita in omnibus, sed occurerunt rationes alique per quas mihi visum fuit quod ita probabiliter possent teneri conclusiones opposite sicut proposite ab eis.* Premier moment décisif : épreuve dialectique de l'aristotélisme.

b) C'est l'étude d'Aristote cependant et du commentateur qui occupe les intelligences, des vies tout entières : *Vidi secundo quod in eorum doctrina studebant aliqui per viginti vel triginta annos usque ad etatem decrepitam.* Cf. L., p. 37*, l. 28-29.

c) L'examen de l'aristotélisme a permis de mesurer quelle connaissance il apportait. Pour en acquérir une égale, il ne faut pas si longtemps. *Apparuit tertio quod notitia que potest haberi de rebus secundum apparentia naturalia tanto gradu quanto isti videantur habuisse posset haberi in brevi tempore.* Cf. L., p. 37*, l. 26-27.

d) Le temps qu'un monde aristotélicien consacre à la logique est perdu pour la morale. *Consideravi quarto*

qualiter omnes propter logicos sermones Aristotilis et Averroys deserebant res morales et curam boni communis. Cf. L., p. 37*, l. 29-30. Les hommes s'usent inutilement sur les textes d'Aristote, en oublient leur véritable fin. Il faut les réveiller de leur sommeil. Citons déjà la phrase de belle allure, où M. Gilson discerne « le ton de la Renaissance », *loc. cit.*, p. 122 : *Sed cum insurrexit amicus veritatis et suam fecit sonare tubam ut dormientes a somno excitaret...* Mais alors, Nicolas rencontre les théologiens.

c) *Ymo inter cetera... vidi... quod aliqui reverendi patres, quorum capita jam albescunt canicie...* : pour ces hommes vénérables, Nicolas éprouve spontanément du respect; mais lorsque se lève « l'ami de la vérité », ils partent en guerre contre lui : *quasi armati ad capitale prelium in eum irruerunt.* Cf. L., p. 37*, l. 33-34. Est-ce la charité qui les anime? L'envie, le désir de la vaine gloire ne les tiennent pas moins que les autres hommes : *omnibus nubiis quibus involvuntur homines sic apparent subjecti quod in nullo nisi in pejus vita eorum et vita vulgi differens esse videtur.* En cette diatribe, Nicolas prétend rester moraliste, ne pas tomber dans l'attaque personnelle : *Sic dixisse in generali non nocet contra quos loquor. Abscindatur gladio lingua mea si in speciali detraxerim eis.* D'ailleurs, ces défauts des théologiens ne sont pas sans liaison avec les disputes nées de leur aristotélisme (cf. *infra*).

f) Cette incidente terminée, Nicolas reprend le cours de ses pensées : *Redeundo unde sermo prius, cum sic vidi, quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest metiri, et quod brevi tempore id quod potest haberi habebitur si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res sicut fecerunt ad intellectum hominum Aristotilis et commentatoris Averroys...* Cf. L., p. 37*, l. 5-8, et l. 26-27. On peut estimer à rien la certitude que nous apportent les « apparences naturelles » (de la polémique contre Bernard, on retire l'impression que tout l'aristotélisme ne peut rien ajouter aux données de l'expérience brute); celle qu'on peut avoir, on l'aura, en peu de temps, si on la demande aux choses même, sans passer par les livres. Mais les hommes ne doivent guère s'attacher à cela : détachés des « apparences naturelles », ils se tourneront vers les choses de la morale et s'attacheront à la loi chrétienne : *cum etiam apparuit quod homines modicum debent adherere apparentibus naturalibus, apud me hoc venit judicium quod si hoc cognoscerent bene nati communitatis pollitice converterent se ad res morales et adhererent firmiter legi sacre, legi christiane que inter omnes honestissimum modum vivendi complexa est, loc. cit.*, col. A-B. Des recherches vaines ne troubleraient plus les âmes : *non haberent materiam elationis, considerantes quod sic ex puris naturalibus parvam certitudinem possunt habere de rebus, mundarent corda sua...* Vision d'avenir : des hommes libérés de l'aristotélisme, occupés seulement de répandre la loi divine : *apparerent divini quidam homines qui non totum tempus vite consumerent in logicis sermonibus vel in distinguendo propositiones obscuras Aristotilis, sed intellectum divine legis manifestarent populo...* On peut évoquer ici Descartes, autre adversaire de l'aristotélisme, qui se distinguera, pur spéculatif, de « ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes. » *Discours de la méthode.* Sixième Partie. Contre l'aristotélisme, Nicolas d'Autrecourt, d'abord logicien, se découvre « prophète ». Il aborde « ce qui touche les mœurs »; il se présente en « réformateur »; à la suite des articles *de eternitate rerum*, nous lisons ceci : *fecit, ut dicitur, proclamari quod legeret librum pollitice Aristotilis sub hac forma : « quicumque voluerit audire librum pollitice Aristotilis una cum quibusdam questionibus de quo disceptatur de justo et injusto per quas... poterat novas leges condere, conditas, si que sint corrigende, corrigere, veniet ad talem locum...* L., p. 40*, l. 26-31.

g) Nous ayant confié ses pensées, exposé ses motifs, Nicolas peut conclure : *Iste est finis, ista est intentio mea.* Avec cette considération de l'avenir : *sed tam divinum [hoc] mihi apparet quod finaliter per me vel per alium debitum sortietur effectum.* Viennent ensuite une brève supplique à l'autorité : *Supplico humiliter Reverendis Patribus sub quorum alis proteginuır... ut sinant hoc opus peragi*, et une protestation de foi et de soumission à l'Église, que nous retrouverons. *Loc. cit.*, col. B., cf. *infra*, 4.

2. *Le droit à l'innovation* (*secunda pars primi prologi, Bodl.*, fol. 1 r°, col. B-fol. 2 r°, col. B). — Nicolas d'Autrecourt est un novateur, en rupture consciente avec son époque, avec la tradition séculaire de l'École. Il va répondre aux objections de principe que l'on oppose aux innovations doctrinales : Sa réponse occupe la première moitié de la *secunda pars primi prologi* (la seconde moitié, c'est le *De eternitate rerum* que nous avons déjà utilisé, *Bodl.*, fol. 2 r°, col. B-fol 5 r°, col. B, et qui, *logiquement*, se placerait après le *tractatus primus*). — Nicolas fait parler ses adversaires sur ses conclusions, *conclusiones quas posuisti ut probabiles in tuo principio et quas es recitaturus in isto tractatu*, dont ils mesurent toute la portée : *que* [*conclusiones*] *sunt contradictorie conclusionibus approbatis in communitate longo tempore..., nam sunt contradictorie Aristotili et commentatori Averoys. Bodl.*, fol. 1 r°, col. B. A considérer ces innovations, on peut conclure soit à la présomption de l'auteur, soit à la fausseté des thèses mêmes. Nicolas va faire justice de cette double objection.

De la réponse qu'il fait à la première, nous retiendrons deux règles qui définissent les cas où l'on peut innover sans présomption. *Première règle :* soit un homme à qui, pour un certain ordre de recherches, viennent spontanément, *quasi naturaliter et ex se, non receptive ab alio*, tous les concepts que la communauté humaine a jamais eus sur ce sujet, *et quelques autres en plus*, qui portent davantage ; disposant de plus de concepts, c'est-à-dire de plus de termes, il peut en tirer plus de principes, et des principes nouveaux, des conclusions nouvelles, opposées même aux conclusions reçues. Nicolas marque avec vigueur la conscience que cet homme posséderait de son droit à innover : *cum hoc scit... quod omnes illos conceptus quos alii formaverunt, ipse format et multos alios per quos magis... attingit res, tunc videt quod est quasi tota illa multitudo in virtute quantum ad quesita circa que format tot conceptus ut tota multitudo, et ultra quantum ad alios conceptus, est quasi alius homo in gradu excedenti.* Ainsi, l'homme de bien, qui voit la foule rechercher seulement les richesses et préfère l'exercice de la vertu : il n'ignore pas qu'il en sait plus que la foule, et combien il s'en distingue, *potest scire quod est egregius, positus extra gregem vulgi. Bodl.*, fol. 1 r°, col. B.-fol. 1 v°, col. A. On notera le caractère spontané, personnel de la pensée qui s'oppose aux opinions reçues, *quasi naturaliter et ex se, non receptive ab alio.* Nicolas n'use point de cette première règle pour se justifier : *hac regula me non exonero quoniam non dico me habere omnes conceptus aliorum super querendis infra. Bodl.*, fol. 1 v°, col. B. — *Deuxième règle*, qui justifie Nicolas : celui à qui viennent, sur quelque objet de spéculation, des pensées opposées à celles de la communauté, qui en discute ensuite avec des hommes de sens et demeure convaincu après longtemps, celui-là peut et doit découvrir sa pensée ; il n'est pas coupable de présomption. *Bodl.*, fol. 1 v°, col. B. — Laissant là le premier argument, reproche au novateur de trop estimer ses capa-

cités, passons au deuxième; ses thèses sont fausses parce qu'elles contredisent l'opinion commune.

Nicolas répond par une vive opposition de l'évidence avec l'autorité : *tale medium arguendi non est natum facere evidentiam de conclusione.* L'autorité de Dieu même ne remplace pas l'évidence. Nicolas nous le représente parlant de couleurs à un aveugle : *Si Deus diceret ecce : « albedo est color pulcherrimus colorum », et sciret cecus quod esset Deus, non tamen esset ista res evidens sibi, quia careret propriis conceptibus terminorum, licet assentiret huic complexo sicut vero.* Est évidente la proposition qui s'impose par simple analyse de ses termes ou de l'expérience, sans recours à rien d'autre. L'évidence, c'est que nous ne soyons pas des aveugles qui croient aux couleurs, c'est que la chose nous apparaisse, elle-même : *nunc in speculativis non querimus nisi ipsum scire ut res veniat in apparentia apud animam.* Nicolas distingue radicalement l'ordre spéculatif, où l'évidence est maîtresse, et l'ordre pratique, domaine des lois et des arguments d'autorité : *non est sicut in observantiis legalibus ubi queritur non cognitio sed opus ; et ideo ibi talibus argumentis utitur legislator ut homines inducat ad assensum, nam scit quod, assensu posito, sequitur opus. Sed hic non querimus nisi evidentiam, et ideo non videtur quod dignum sit uti talibus argumentis sed queramus veritatem quesitorum in propositionibus per se notis et in experientiis,* Bodl., fol. 2 r°, col. A. L'évidence qui, dans le discours, signifie identité, signifie d'abord, dans l'intuition, présence de l'objet à l'esprit.

3. *Évidence et tradition de l'École* (*secundus prologus*, *Bodl.*, fol. 5 r°, col. B- fol. 6 v°, col. B). — Le second prologue nous montre Nicolas considérant ceux de ses contemporains qui veulent faire œuvre de philosophe : *qui inquisitores veritatis secundum apparentia naturalia se dicunt..., quorum professionis esset per actus quos in nobis experimur et per principia per se nota ex terminis in via discursus ad diversas conclusiones procedere. Bodl.*, fol. 5 r°, col. B. La philosophie part de ce qui nous apparaît naturellement, de l'*évidence :* soit de l'*expérience*, soit des *principes;* de là, le discours chemine jusqu'aux conclusions. Mais les philosophes de ce temps s'appuient seulement sur les *conclusions* qu'ils *lisent* dans Aristote et Averroës : *in suis inquisitionibus finalis eorum resolutio erat ad conclusiones et dicta Aristotilis et ejus commentatoris Averroys, et eis utebantur ut principiis.* C'est à tel point qu'avec celui qui refuse les conclusions aristotéliciennes, on ne discute pas, tout comme s'il avait l'esprit faux : *estimabant irrationabile arguere contra negantem conclusiones eorum* [*Aristotilis et Averroys*], *quasi arguere contra talem esset arguere contra orbatum intellectum. Bodl.*, fol. 5 v°, col. A. La soumission au Philosophe et la droiture d'esprit, c'est tout un. Mais Nicolas apporte des remarques plus précises.

Premier exemple : l'attitude des maîtres de l'Université de Paris en face de ceux qui soutiennent l'indistinction de la quantité et de la substance matérielle (thèse occamiste) : *a majoribus istorum* [*doctorum hujus universitatis*] *audivi quod contra tales* [*qui asserebant ut probabile quod substantia naturalis et quantitas non distinguerentur realiter*] *non erat dignum arguere quoniam principia negabant per se nota.* La distinction de la substance et de la quantité serait un principe. Mais où prendre l'évidence de ce principe? dans ses termes? dans l'expérience? *quia intellectis terminis natum est statim venire ad intellectum, vel est aliquid quod experimur in nobis — quorum neutrum potest dici, quia : vel de tali complexione non esset tunc questio — vel si esset, facilis multum esset ejus solutio.* Or Aristote, leur Aristote, *eorum magister, quem ita de prope insequi volunt*, reconnaît dans les rapports entre substance et quantité une question des plus difficiles : *cam enumerat inter questiones difficillimas in tertio metaphisice sue, prope principium.* Il reste donc que nos philosophes mettent là un principe, parce qu'il y a une opinion d'Aristote : *illi reputabant esse principium quia dictum ab Aristotile.* Et sans doute, le font-ils ailleurs : *Et si hoc reputaverunt esse principium quod non est principium, ut apparet manifeste per Aristotilem quem omnino insequuntur, ita non est longe a verisimilitudine quin in aliis uniformiter se habeant, ut precipue argumenta non habentes, ut semper usi Aristotilis conclusionibus tanquam principiis, dicunt quod homines negant principia ubi homo asserit conclusiones veras licet a consuetis remotas. Bodl.*, fol. 5 v°, col. A. Ainsi vont nos philosophes qui suivent l'opinion, tout comme la foule : *sic ambulabant cum vulgo, Bodl.*, fol. 5 r°, col. B. Il faut changer cela : *Hec ergo quicumque dimittet et anime sue persuadere curet quod verus philosophus viam vulgi deserens non debet accipere., aliqua pro principia eo quod famosa sint. Bodl.* fol. 5 v°, col. B. Fidèle à son idéal, Nicolas a refusé de tenir pour des principes les préjugés communs, et s'est classé parmi ceux qui mettent en question les idées reçues, *qui nituntur transmutare famosa et elucidare de novo conclusiones occultas. Bodl.*, fol. 1 r°, col. B.

Autre remarque : voici des philosophes tout occupés à expliquer Aristote, *replent quaternos et processus formant longos in verba Aristotilis exponendo.* A quoi bon ces explications de textes, s'il faut céder à une évidence? *si precise verba Aristotilis accipiant esse vera propter rationem evidentem, eis superfluum omnino videtur sic considerationem dimittere rerum et se ad verba hominis convertere. Bodl.*, fol. 5 v°, col. A. Rappelons-nous l'expression : *ut res veniat in apparentia apud animam, Bodl.*, fol. 2 r°, col. A ; cf. *supra*, 2. Nous pouvons comprendre le : *si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res, Bodl.*, fol. 1 r°, col. A ; ce qui s'exprime là, c'est le *besoin d'évidence.* Il s'agit de repousser les textes qui, nous parlent de l'objet, pour aller à l'objet même, présent à l'esprit. L'évidence peut d'ailleurs venir des seuls concepts, *principia per se nota ex terminis*, ou de l'expérience, *actus quos in nobis experimur. Bodl.*, fol. 5 r°, col. B.

Troisième exemple : les maîtres qui, en des matières qui font question, se contentent, pour toute réponse aux objections, d'alléguer un texte d'Aristote ou de son commentateur. *Bodl.*, fol. 5 r°, col. A-col. B.

Conclusion : Nicolas va s'attaquer à ces erreurs et à ces illusions, dans une pensée de simple charité, *caritatis zelo ductus..., non amore glorie, sed quia credo quod per inquisitionem ex principiis regnabit veritas in anima et amplius non erit locus falsitati. Bodl.*, fol. 5 v°, col. B. Partir des principes, c'est tout ramener à l'évidence : dans la physionomie de Nicolas d'Autrecourt, autant que la préoccupation morale, le *besoin d'évidence* est un trait essentiel.

4. *La mise à l'épreuve de l'aristotélisme.* — Nicolas va donc argumenter contre ceux qui prennent pour des principes les conclusions d'Aristote; il montrera que ces conclusions qu'ils ne révoquent pas en doute, ils ne les savent nullement : *proposui... conclusiones... ostendere ab eis nullo modo fore scitas. Bodl.*, fol. 5 v°, col. B. Cela nous rappelle la démonstration de l'*ignorance d'Aristote*, dans la polémique contre Bernard d'Arezzo. Et lorsque Nicolas nous prévient qu'il va procéder *non determinando sed dubitando*, nous nous souvenons du *disputative et causa collationis.* Cf. C. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du* XIV*e siècle*, Cracovie, 1926, p. 27-30. — A la fin de la *prima pars primi prologi*, nous lisions déjà : *Protestor quod nunc in isto tractatu, nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei, vel contra determinationem Ecclesie, vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parisius, etc..., sed*

solum volo inquirere, circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotilis fuerint demonstrativi. Bodl., fol. 1 r°, col. B. Notons bien *circumscripta omni lege positiva :* il s'agira seulement de cette *évidence* que Nicolas oppose à toute législation extérieure; cf. *supra*, 3. Ainsi, comme les lettres à Bernard et à Gilles, le traité *Exigit ordo* ne serait qu'une mise à l'épreuve de l'aristotélisme. Son but, c'est celui même que nous découvre son *Incipit : ad videndum an sermones perypatheticorum fuerint demonstrativi. Bodl.*, fol. 1 r°, col. A.

Prenant notre traité pour tel qu'il se donne, nous n'y chercherons pas la construction d'une philophie nouvelle. Comment, d'ailleurs, concilier un dessein dogmatique avec la position sceptique des lettres à Bernard et à Gilles, avec la déclaration de Nicolas, *quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi*, L., p. 37*, l. 5-6, avec son espérance de voir les hommes se consacrer à la seule morale : *si hoc cognoscerent... converterent se ad res morales. Bodl.*, fol. 1 r°, col. A-col. B..? Voici notre interprétation : libérée des discussions de l'École, l'humanité s'attachera uniquement à remplir la loi chrétienne; on la détournera de l'École en montrant que les textes d'Aristote ne comblent pas notre besoin d'évidence, d'où la mise à l'épreuve de l'aristotélisme dans la polémique avec Bernard comme dans l'*Exigit ordo*.

Reste à expliquer, de ce point de vue, la différence d'accent entre les propositions tirées de ces deux textes : l'aspect *sceptique* des articles de la *cedula* « *Ve michi* », l'aspect *dogmatique* de ceux tirés de l'*Exigit ordo*. Nous remarquerons simplement que, si la fréquence du mot : *evidenter* caractérise les lettres et la *Prima cedula*, l'emploi du terme : *probabile* peut bien définir la manière du Traité. La différence tiendrait en ces formules : *dico quod non potest evidenter ostendi...*, —*dico quod ista conclusio secundum apparentia naturalia que nunc participamus est probabilior opposita. Bodl.*, fol. 7 r°, col. B. A propos du premier principe nous avons vu la signification d'*evidenter :* précisons le sens de *probabile*.

a) Pour arriver au *probabile*, il faut mettre en présence deux thèses opposées, faire combattre les raisons qui les soutiennent, et apprécier : *si... habeant rationes qui tenent conclusiones oppositas, dicant eas et faciant super hiis comparationem amatores veritatis, et credo quod cuilibet non magis affectato ad unam partem quam ad aliam apparebit gradus probabilitatis excedens in hiis rationibus. Bodl.*, fol. 7 r°, col. A. En somme : le défi, le tournoi, le juge.

b) Comparée à une autre, une thèse est *probabilior* en raison des arguments qui ont été fournis : il y a là une question *de fait*, une question *de temps*. Nicolas d'Autrecourt ayant apporté ses raisons, un esprit droit ne peut plus accorder la corruption comme chose certaine : *In hoc enim sit finis primi capituli, quod si homo bene natus respiciat, non ductus aliquo motu male distrahente, dicet quod homines hujus temporis non possunt dicere sub certo se scire quod aliqua res transierit de esse ad non esse. Bodl.*, fol. 6 v°, col. A. La même considération de temps apparaît dans l'*excusatio vulpina : nam etsi appareant* [*ista de reprimatione bonorum*] *probabiliora longe, mihi videtur, positis ab Aristotile, tamen sicut multo tempore visa sunt esse probabilia dicta Aristotilis, quorum probabilitas nunc forsan diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis. Bodl.*, fol. 2 r°, col B; L., p. 39*, l. 9.

c) Une thèse peut être *probabilior conclusione opposita* et n'être pas vraie. C'est le sentiment même d'Aristote : *etiam secundum Aristotilem nihil prohibet quedam falsa esse probabiliora quibusdam veris. Bodl.*, fol. 2 r°, col. A.

d) Il y a donc un usage de la raison qui ne porte pas des résultats définitifs, sans rapport nécessaire avec la vérité : la foi n'est pas engagée par cet exercice dialectique. Après avoir montré à quels changements le *probabile* se trouve soumis, Nicolas ajoute dans l'*excusatio vulpina : adhereamus quoque legi Christi et credamus quod nunquam continget reprimatio bonorum et punitio malorum, nisi per illum modum qui est expressus in illa lege sacra Bodl.*, fol. 2 v°, col. B. L., p. 39*, l. 13. Ailleurs : *Scio vero quod veritas est et fides catholica hoc tenet, quod non omnes res sunt eterne, nec huic rei videor contradicere, quia solum dico quod ista conclusio secundum apparentia naturalia quibus nunc participamus est probabilior opposita. Bodl.*, fol. 7 r°, col. B. M. Gilson nous montre « un Nicolas d'Autrecourt assez proche de l'averroïsme quant au problème des rapports entre la raison et la foi », *op. cit.*, p. 119 : dans les deux cas, l'historien rencontre des maîtres ès arts qui exercent leur raison sans l'ordonner, comme les théologiens, à un objet qui la dépasse.

c) L'*evidenter* de la *Prima cedula* se définit par le principe d'identité ; les *probabilia* de l'*Exigit ordo*, retenus dans la *discussio errorum*, s'appuient principalement sur le *principe du meilleur* et, par deux fois, à propos des *res absolute permanentes* et des *actus anime*, Nicolas nous explique pourquoi il a recours à la finalité. *Bodl.*, fol. 7 r°, col. B, et fol. 7 v°, col. A-B. Devant une proposition, qui refuse ou qui affirme l'éternité des choses, l'expérience ne décide pas, ni la démonstration qui se fait *per causam formalem, per diffinitionem certam, per explicationem conceptuum terminorum;* nous n'avons pas de principes (soit *principia nota per experientiam*, soit *principia per se nota ex terminis*) d'où le discours puisse tirer, *per explicationem*, par voie d'identité, une conclusion : *quod non omnes res sunt eterne — quod omnes res sunt eterne*. Une démonstration qui transmette l'évidence est ici impossible, puisqu'au départ il n'y a pas d'évidence. Aristote ne l'a point; Nicolas non plus; il est dans la situation que lui-même décrit à la *prima pars primi prologi :* contre les prétendues démonstrations d'Aristote, il ne dispose pas de démonstrations, mais de dialectique; et sa dialectique l'emporte. — Puique les choses ne nous montrent pas elles-mêmes leur éternité ou leur « corruptibilité », il faut prendre un détour; ne pouvant raisonner *per causam formalem*, Nicolas raisonnera par *causam finalem*, en invoquant le *principe du meilleur*. Ce principe nous paraît, après Leibniz, *principe de raison*, de nécessité. Mais, pour Nicolas, il s'en déduit seulement des *probabilia;* ce qui lui permet de sauver sa foi. Si l'on n'oublie pas la notion d'évidence, telle qu'elle s'affirme dans les lettres à Bernard et la *prima cedula*, on concevra que cette position n'est pas illogique. Si l'évidence stricte ne va jamais que du même au même, il n'y aura jamais de démonstration *per causam finalem*, ni d'évidence du principe du meilleur, *loquendo de gradu evidentie qui est in lumine naturali strictissimus*. L. p. 35, l. 22. On nous accordera que les exemples de finalité ne devaient pas, pour Nicolas, *démontrer le principe du meilleur*. Il présente, d'autre part, ce principe comme une *propositio ex causa*, la seule explication; mais cela ne passe-t-il pas la pure analyse logique de chercher une raison aux choses? Nos *probabilia* se fondent principalement sur un *principe du meilleur*, alors que l'évidence des principes et des démonstrations se réduit au *principe d'identité*. La distinction tient dans la mesure où le premier principe et l'évidence stricte sont uniquement dans l'identité, à laquelle ne se ramène point le meilleur, dans la mesure où la rationalité est à deux degrés, dont le moins strict n'engage pas la vérité, n'oblige pas le réel. Ainsi Nicolas impose à l'aristotélisme une épreuve à deux degrés :

1° Une épreuve d'évidence, appuyée sur le principe

d'identité, qui nous découvre qu'Aristote ne *sait* pas ce qu'il enseigne : ainsi, dans les lettres à Bernard et Gilles; de là, l'aspect *critique* de la *prima cedula*.

2° Une épreuve dialectique, principalement appuyée sur le principe du meilleur, qui oppose aux conclusions d'Aristote des thèse antagonistes, qu'elle fait apparaître comme des *probabiliora* : c'est l'*Exigit ordo;* les articles que l'on en a extraits ont une *apparence dogmatique*.

Ce sera notre conclusion, notre *hypothèse* : Les articles condamnés de Nicolas se réfèrent à une œuvre essentiellement polémique : à une mise à l'épreuve de l'aristotélisme. S'ils ont, ici ou là, une apparence de *modernité*, c'est que Nicolas rencontre et utilise des liaisons d'idées que d'autres, plus tard, retrouveront pour d'autres fins : thèses sur le principe du meilleur, sur l'inévidence logique du lien causal. La modernité serait plutôt dans le besoin d'évidence, opposé à la tradition d'école. La conclusion de Nicolas, c'est l'inévidence, l'invraisemblance même de l'aristotélisme. Mais Nicolas ne semble apporter ni une méthode spéculative, ni une philosophie nouvelle, au sens dogmatique. Son œuvre paraît uniquement signifier : incertitude de la doctrine aristotélicienne, vanité de la culture d'école ; ce que voyant, l'élite se consacrera à accomplir et à faire accomplir la loi chrétienne. Telle fut, à notre sens, la position du maître condamné en 1346.

IV. Paradoxes logiques et moraux. — Nous classons sous ce titre, quelques propositions extraites de textes que nous ne possédons pas, qui font paraître le tour d'esprit de Nicolas et s'éclaireront sans doute lorsque son milieu doctrinal sera mieux connu.

1° L., p. 31*, l. 8 : *quod hec propositio : homo est animal, non est necessaria secundum fidem, non attendens pro tunc connexionem necessariam predictorum terminorum ;*

2° L., p. 31*, l. 14; p. 41*, l. 22; cf. p. 41*, l. 24 : *quod Deus et creatura non sunt aliquid*. — Proposition réprouvée le 29 décembre 1340 : *quod nullus asserat absque distinctione vel expositione, quod « Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt », quoniam illa verba prima facie male sonant, et quia talis propositio sensum unum habet falsum, videlicet si negatio in hac dictione « nichil » implicita intelligeretur cadere non solum super ens singulariter, sed et supra entia pluraliter.* Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, t. II *a*, p. 506-507; L., p. 47*, n. 7;

3° L., p. 34*, l. 12; p. 37*, l. 15 : *quod contradictoria ad invicem idem significant; quod propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant.* — Thème repris par Pierre d'Ailly, qui écrit à ce propos, de Nicolas, *quod multa fuerunt condemnata contra eum causa invidiæ.* Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. IV, Leipzig, 1870, p. 112, n. 470;

4° L., p. 40*, l. 33; p. 41*, l. 31; p. 42*, l. 1 et L. 12, paradoxes moraux dont l'étude de Jean de Mirecourt permettrait d'éclaircir au moins une part.

Les textes publiés et les études essentielles (Lappe, Gilson), sont déjà cités dans notre étude. On trouvera une liste complète dans : Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 11e édition, 1928, p. 783. Nous espérons qu'à cette liste on pourra joindre bientôt l'édition de traité *Exigit ordo*, préparée par A. Birkenmayer, qui renouvellera notre connaissance de Nicolas d'Autrecourt.

P. Vignaux.

14. NICOLAS BAECHEM D'EGMOND, théologien et prédicateur carme des XVe et XVIe siècles. Nicolas Baechem, dit aussi Baechem, naquit à Egmond, en Hollande vers 1470 (d'autres disent vers 1462, ce qui semble peu probable). En 1488, il vint à Louvain suivre les cours de la faculté des arts au Collège du Faucon, où, en 1491, il fut proclamé premier entre vingt-huit concurrents lors de la promotion générale à la licence. Tout en étant chargé d'un cours de philosophie au même collège, il s'appliqua à la théologie et obtint le doctorat le 2 décembre 1505. L'année suivante, il embrassa l'état religieux chez les carmes et prononça ses vœux le 1er mars 1507 au couvent de Malines. Le 1er août 1510, nous retrouvons Nicolas à Louvain, où ses supérieurs l'avaient envoyé prendre la direction du collège de l'ordre, agrégé à l'université depuis 1469, et y enseigner en même temps. En 1517, il fut élu prieur et régent des études du couvent de Bruxelles, mais, en 1518, il rentra dans ses anciennes fonctions à Louvain jusqu'au moment où Charles-Quint le nomma inquisiteur, en 1520. Nicolas mourut à Louvain le 28 juillet (le 24 août, d'après d'autres) 1526; son corps fut inhumé dans la salle capitulaire de son couvent d'origine, à Malines, où on lui érigea un monument, détruit en 1580. Nicolas Baechem fut un excellent défenseur de la foi; car, tant dans ses œuvres que dans ses prédications et ses cours, il combattit vigoureusement les doctrines protestantes et les opinions hasardées d'Érasme. On lui doit plusieurs œuvres importantes, restées inédites, et dont les manuscrits périrent malheureusement pour la plupart dans la tourmente religieuse de la seconde moitié du XVIe siècle. Entre autres : 1. *Prælectiones academicæ*, dont Érasme fait souvent mention; 2. *Censuræ in Novum Testamentum Desiderii Erasmi, in ejusdem Colloquia et Moriam;* 3. *Commentarius in Evangelium Matthæi;* 4. *In epistolas Paulinas;* 5. *In septem epistolas catholicas;* des sermons et des discours.

Érasme, *Opus epistolarum*, édit. Allen, Oxford, 1906-1928, *epist.* 1, § *Est Lovanii; epist.* 483, 597, 627, 878, 948; t. I, p. 24-26; t. II, p. 374; t. III, p. 50, 416, 544, 645; Valère André, *Fasti academici studii generalis Lovanii*, Louvain, 1650, p. 98; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 887, n. 3; Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 969, n. 3405; p. 1109, n. 3931; Jean Molanus, *Historiæ Lovaniensium libri XIV*, édit. de Ram, Bruxelles, 1861, p. 511; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 478-479, n. 11; Paquot, *Fasti academici*, ms de la bibl. royale de Belgique, Bruxelles, n. *17567* et *17568*, t. I, p. 57 et 198; Jacques Goyers, Corrections manuscrites apportées à la *Bibl. carm.* de Cosme de Villiers. Ms. de l'univ. de Gand; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1866 sq., t. I, col. 616-618.

P. Anastase de Saint-Paul.

15. NICOLAS BARSOTTO de Lucques, capucin (XVIIe siècle). — Italien de naissance, il appartint cependant à la province des capucins de Bohême. Homme universellement cultivé, versé dans les sciences théologiques, philosophiques, mathématiques et astronomiques, il fut avant tout un prédicateur célèbre et recherché. Écrivain fécond, il produisit de nombreux ouvrages : 1. *Spirituale humanæ semper peregrinæ mortalis vitæ remigium, habens portum suum immortalem æternam vitam*, en italien et en latin, publié à Vienne, en 1647; 2. *Cynosura, seu Maria Stella polaris duodecim diffusa radiis, septenisque sphærica planitie circumplexa orbibus... longius, latius, pleniusque explicans et illustrans universis præcelsum Mariæ nomen pie colentibus ad spectandum et observandum delineata, proposita et oblata ab omnium infimo tantæ Reginæ cliente Nicolao Lucensi*; cet ouvrage, dédié à Léopold Ier, roi de Hongrie, fut imprimé à Vienne, en 1656 et en 1657. Cette dernière édition porte pour titre : *Cynosura, sive Mariana Stella Polaris Christo Jesu Sole amicta, exornata, illustrata... Numero supra numerum arenæ maris, aquarumque guttas, nec non et stellas, quæ lucent in firmamento cœli, quasi totidem radiis in hac secunda*

editione locupletata, dilucidata novo studio et labore Fr. Nicolai Lucensis, capucini concionatoris. Le titre de la 2e édition diffère donc complètement de celui de la première; 3. *Sermones de evangeliis pro adventu et quadragesima*, Vienne, 1667; 4. *Sermones de sanctis per annum occurrentibus*, Vienne, 1668; 5. Il traduisit de l'italien en allemand : *Paradisus interior P. Pauli Manassei capuccini cum additione quorumdam opusculorum et aliorum exercitiorum spiritualium*, imprimé deux fois à Cologne et trois fois à Vienne. Nicolas Barsotto mourut vers 1675.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 198-199; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 268-269; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca Mariana Ord. FF. min. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 58-59; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York, 1928, p. 515.

A. Teetaert.

16. NICOLAS BIARD, probablement frère mineur, doit avoir vécu vers le milieu du XIIIe siècle et travaillé à Paris. Au cours des siècles, on l'a désigné sous les dénominations diverses de Nicolas Bayarde, Bajardus, de Briacho, de Viardo, de Biardo, de Byartho, de Broido, de Biordo, de Byard, Bayart, Biard. Comme on ne connaît à peu près rien de sa vie, on l'a fait appartenir à différents ordres religieux. Gandolfus, *De 200 scriptoribus Erem. S. Augustini*, en fait un augustin et lui attribue plusieurs ouvrages. D'après le catalogue de la bibliothèque des augustins à Crémone, publié par Possevin, à la fin de son *Apparatus sacer*, il y aurait existé un manuscrit, intitulé : *Distinctiones Fr. Nicolai de Biardo ordinis eremitarum.* Les dominicains Antoine de Sienne, Echard, le P. Mandonnet, au mot *Preachers*, dans *Catholic encyclopedia*, t. XII, p. 364, en font un frère prêcheur. Antoine de Sienne, *Bibliotheca fratrum ord. præd.*, Paris, 1585, l'appelle Nicolas de Byartho et lui attribue : *Distinctiones morales, Summa de abstinentia* et *Sermones.* Echard, *Bibliotheca scriptorum ord. prædicatorum*, t. I, p. 123 sq., en fait un dominicain sur l'autorité de Bernard Guy. Il lui donne le nom de Nicolas de Viardo et lui attribue : *Sermones, Distinctiones utiles et morales* et *Summa de abstinentia.* Il reconnaît toutefois que, dans la bibliothèque du Collège de Navarre, à Paris, il existe un exemplaire des *Distinctiones*, qui porte comme titre : *Incipiunt distinctiones fratris Nicolai de Biardo ordinis fratrum minorum*, et que, dans un grand nombre d'autres exemplaires, il n'est fait aucune mention de l'ordre auquel aurait appartenu Nicolas Biard. Il le fait vivre vers 1250. Possevin, dans son *Apparatus sacer*, t. I, Cologne, 1608, en fait tantôt un frère mineur, tantôt un frère prêcheur et tantôt ne le fait appartenir à aucun ordre. Il aurait vécu, d'après lui, vers 1410. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, ad. ann. 1400, dit que Nicolas Biard paraît avoir appartenu à l'ordre des dominicains. L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, 2e édit., Rome 1906, p. 177, E. Longpré, O. F. M., *Les « Distinctiones » de Fr. Thomas de Pavie*, dans *Archiv. franc. histor.*, t. XVI, 1923, p. 19, note 1, et J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 271, en font un frère mineur. Wadding l'appelle Nicolas de Broido et lui attribue : *Distinctiones in quatuor libros Sententiarum.* A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, 2e édit., Paris, 1886, p. 134 et 523, Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, t. I, Padoue, 1754, p. 309, et le *Kirchliches Handlexikon*, t. II, col. 1141, en font également un dominicain.

Bien que les témoins qui font de Nicolas Biard un dominicain soient les plus nombreux, il est cependant plus naturel, après les études récentes et plus approfondies des nouveaux éditeurs de Sbaralea, *op. cit.*, et de B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I, p. 206; t. II, p. 84-100 et 285-292; t. III, p. 114; t. IV, p. 67; t. V, p. 142; t. VI, p. 264-265, de faire appartenir Nicolas Biard à l'ordre des frères mineurs. Sbaralea donne un extrait de sermon, contenu dans le cod. lat. *12419* de la Bibliothèque nationale, fol. 120, qui prouverait à l'évidence qu'il fut franciscain. Nous y lisons : *Sicut in deserto tradidit eis Dominus exemplar ut quod scriptum erat in eo facerent, similiter nobis in religione tradidit suæ paupertatis, suæ passionis exemplar, scilicet beatum Franciscum. Illud exemplar fuit scriptum ad exemplar Christi, quia nullus in corde suo ita scriptam habuit Christi humilitatem, paupertatem et passionem. Hoc exemplar debemus respicere, et huic nos conformare.* B. Hauréau, après l'étude minutieuse de plusieurs ouvrages et sermons de Nicolas Biard, est arrivé également à la conclusion, qu'il doit avoir appartenu à l'ordre des frères mineurs.

Au cours des siècles, on n'a pas seulement fait appartenir Nicolas Biard à différents ordres religieux, mais aussi à différentes nationalités. Les uns en font un Anglais, tels Possevin et Oudin; d'autres le considèrent comme un Portugais (cf. A. Zawart, O. M. Cap., *The history of franciscan preaching*, New-York, 1928, p. 356); d'autres enfin le font appartenir à la nation française. Encore une fois, après les études de Sbaralea et de Hauréau, il ne peut subsister aucun doute, que Nicolas Biard ait été Français. De la sorte, l'opinion qui considère Nicolas Biard comme un franciscain et un Français, qui a vécu vers le milieu du XIIIe siècle, doit être considérée comme la plus probable et la plus proche de la vérité historique.

Bien que les détails sur sa vie et sur son activité nous échappent, nous connaissons cependant plusieurs ouvrages qui lui sont attribués. Ce sont :

1. *Distinctiones* ou *Conceptus prædicabiles* Ce n'est pas un commentaire du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, comme le suppose Wadding, *Scriptores ord. min.*, p. 177, ni une somme ordonnée logiquement selon les matières théologiques. Cette œuvre appartient, en effet, à la littérature de la chaire, comme les autres ouvrages analogues des franciscains Maurice et Thomas de Pavie, de Robert Grossetête, de Pierre de Limoges et des dominicains Nicolas de Gorran et Jean de S. Gemignano. C'est un vaste répertoire alphabétique, qui offre aux prédicateurs des sujets à traiter et des matériaux à développer. Chaque sujet forme une distinction. Dans le but de réunir le plus de matériaux possible en vue de la prédication, le franciscain commente, explique et rapproche les « autorités » de la Bible. Voici d'ailleurs un exemple pris au mot Ascendit : *ascendit Virgo ad tripticem eminentiam : ad eminentiam pietatis in sanctificatione* (suivent deux ou trois textes sacrés); *item ad eminentiam gratiæ in filii conceptione; dictum est enim ei : Ave Maria, gratia plena...*; *item ad eminentiam famæ et honestatis in conversatione; ingressus est enim angelus ad eam, non in foro vel in choreis, sed in oratorio reperiens eam* (suivent d'autres textes); etc. Cf. *Cod. lat. 16489* de la Bibl. nat. Ces *Distinctiones* se vendaient ou se louaient chez les libraires de l'université et figuraient dans ses bibliothèques. Tant que les prédicateurs n'allaient puiser à ces *Distinctiones* que des éléments, des textes, des divisions, le rôle de l'inspiration et du talent fut seulement amoindri. Ces *Distinctiones* ne leur fournissaient tout au plus que les pensées; elles ne leur soufflaient pas les mots. Mais l'abus arriva promptement. En ouvrant la porte aux recettes mécaniques, on se condamnait à voir ce

système poussé jusqu'à ses dernières limites par les individus, manquant de l'intelligence ou de l'activité nécessaires pour produire eux-mêmes. Vers le dernier quart du XIIIe siècle, on commença à ériger en coutume un véritable communisme de la parole. Ainsi Robert de Wimi, chanoine prémontré, mêla à ses sermons des fragments entiers de Nicolas Biard, qu'il copia littéralement. De plus, les sermologes se vendent et se louent; leurs prix sont taxés, en 1303, par le recteur de l'université. On n'a plus besoin de composer ni de préparer ses discours. On prêche *Abjiciamus*, on prêche *Resurrectio*, etc., c'est-à-dire qu'on récite les séries de sermons tout faits, commençant par ces mots et rédigés dans les *Distinctiones* de Nicolas Biard, Nicolas de Gorran ou tout autre. On a conservé des copies manuscrites des *Distinctiones* de Nicolas de Biard à la Bibliothèque nationale de Paris, *cod. lat. 14890, 16482, 16487, 16488, 16489*; à la bibl. Mazarine, *cod. 1007 ;* à la bibl. de Laon, *cod. 150 ;* à la bibl. de Cambrai, *cod. 480 ;* à la bibl. de Padoue, *cod. scaff. XXII. 507*. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. nationale*, Paris, 1890-1893, t. I, p. 206; t. II, p. 84-100 et 285-292; t. III, p. 114; t. IV, p. 67; t. V, p. 142; t. VI, p. 264-265, analyse plusieurs de ces manuscrits, ainsi que des codices qui contiennent des sermons de Nicolas Biard. D'après le *cod. scaff. XXII, 507* de la bibl. de Padoue, l'ouvrage débute ainsi : *Absconditur malum a diabolo sub delectatione sicut pedica sub folio.*

2. *Sermones dominicales*, *Sermones de sanctis* et *Sermones varii*. Ces sermons, dont le texte est mêlé de français et de latin, abondent en proverbes populaires, qui les font souvent glisser sur la pente de la trivialité. Il arrive aussi que les phrases françaises, intercalées dans les morceaux latins, sont des citations de vers ou de proverbes, auxquels le rédacteur a voulu avec raison laisser leur forme originale, ou qu'il n'a pu traduire. De la sorte, les sermons de Nicolas Biard sont tout farcis de proverbes français qui sont le plus souvent rimés. En voici quelques exemples : « Ne la vache ne le veel. Ne va si bien cevals qu'après dis mile anz tres-alest. Berte fu à la mait : s'eledonat, si en ait. Qui bien vei et mal prent, à bon droit se repent. Qui est garniz, si n'est honiz. Amors qui ne vaut ne fait nient à prisier. Qui à eure veut mengier, ains eure estuet apparillier. A la feste saint Martin, toutes vieilles boivent vin, etc. » Les sermons de Nicolas Biard sont épars dans une quantité de collections. La principale, c'est-à-dire la moins confuse et la plus complète, renferme de lui quatre homélies sur les livres des Rois, de la Sagesse, de Job et des Machabées, puis un grand nombre d'autres sur les évangiles des dimanches et des saints. C'est le cod. lat. *45383* de la bibl. nationale. D'autres sermons de Nicolas Biard sont conservés à la bibl. nationale de Paris, *cod. lat. 13579; 15951; 15953*, fol. 27; *15954, 15955*; *15959*; *15971*, fol. 80-82; *16482*, fol. 285, 289, 291, 293; *16498, 16503; 16505;* fol. 230, 238, 249; à la bibl. de Laon, *cod. 297* et *308 ;* à la bibl. de Troyes, *cod. 1693*. Les *Sermones dominicales* débutent comme suit : *Præparate corda vestra Domino et servite illi soli. Dicitur vulgariter : Qui est garniz, Si n'est honiz*. Les sermons se vendaient ou se louaient dans l'université de Paris, en 1303, à des prix qui font voir qu'ils étaient fort répandus. Ainsi le tarif promulgué dans le *Liber rectoris* (voir Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. III, p. 570) fixe à 16 deniers les *Sermones dominicales*, et à 10 deniers les *Sermones de sanctis*.

3. *Summa de abstinentia* ou *Dictionarius pauperum*, qui débute par les mots : *Duplex est abstinentia, detestabilis et laudabilis*. C'est un considérable répertoire, en forme alphabétique, qui, commençant par *Abstinentia* et finissant par *Vita æterna*, fournit aux prédicateurs de nombreux matériaux pour leurs sermons. Œuvre destinée aux prédicateurs, cette *Somme* aborde également des questions théologiques, et traite des problèmes dogmatiques et moraux. De la sorte, cette somme constitue un écrit théologique, dans lequel se reflètent les opinions courantes de l'époque. La *Summa de abstinentia* est conservée dans un grand nombre de manuscrits, par exemple, dans trois *codices* de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, *cod. 29, 45* et *490*. Cette *Somme* a été imprimée plusieurs fois sous le titre : *Dictionarius pauperum seu Summula omnibus verbi divini seminatoribus pernecessaria, quæ est extracta a magno dictionario et potest dici dictionarius pauperum, licet de abstinentia intitulatur*. Nous en connaissons les éditions suivantes : Paris, 1498 (cf. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, n. 4237; Hain, *Repertorium*, n. 6153); Paris, s. d., mais de la fin du XVe siècle (cf. Pellechet, n. 4236); Cologne, 1504 et 1505 (Panzer, *Annales typographici*, t. VI, p. 355, n. 70, et t. IX, p. 420, n. 76 *b*); Paris, 1512 (Panzer, t. VII, p. 567, n. 569); Strasbourg, 1516 (Panzer, t. VI, p. 77, n. 424); Strasbourg, 1518 (Echard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 125); Paris, 1530 (Echard, *loc. cit.*). D'après Sbaralea, *op. cit.*, p. 270, ces différentes éditions ne porteraient pas le nom de l'auteur, Nicolas Biard. Dans l'édition de 1498, on lit explicitement que ce *Dictionarius* est un long extrait des *Distinctiones* qui sont restées inédites.

Enfin, on ne peut point confondre la *Summa de abstinentia* ni les *Distinctiones* de Nicolas Biard avec un autre ouvrage, intitulé : *Distinctiones exemplorum Veteris et Novi Testamenti, reductæ ad diversas materias secundum ordinem alphabeti*, imprimé à Memming en 1485 et que J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 135 et 172, attribue à Bindo de Sienne et à Nicolas de Biart, dont il fait un ermite de Saint-Augustin. Ces *Distinctiones*, divisées en 141 chapitres et débutant par les mots : *Abstinentia meriti augmentativa, sapientiæ acquisitiva, religiosiositatis ostensiva*, doivent être attribuées à l'ermite de Saint Augustin, Bindo de Sienne, comme à leur véritable et leur unique auteur, et nullement à Nicolas Biard.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 123-125; Possevin, *Apparatus sacer*, t. I, Cologne, 1608; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, ad ann. 1400; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 177; J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 270-271; Daunou, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, Paris, 1835, p. 530-531; V. Le Clerc, *Robert de Wimi, prémontré*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, Paris, 1847, p. 164-166; A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, 2e édit., Paris, 1886, p. 134, 255, 331-333 et 523; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I, p. 206; t. II, p. 84-100 et 285-292; t. III, p. 114; t. IV, p. 67; t. V, p. 142; t. VI, p. 264-265; *Kirchliches Handlexikon*, t. II, col. 1141; P. Mandonnet, art. *Preachers*, dans *Catholic encyclopedia*, t XII, p. 364; E. Longpré, *Les Distinctiones de Fr. Thomas de Pavie*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVI, 1923, p. 18-19; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York, 1928, p. 356-357.

A. Teetaert.

17. NICOLAS DE BOTLESHAM, théologien carme anglais du XVe siècle. — Nicolas naquit à Bottisham, petite localité du diocèse d'Ely, comté de Cambridge. Bottisham, selon la prononciation dialectale, revêt plusieurs formes (lesquelles se sont plus ou moins cristallisées dans des noms propres) : Botilisham, Botelisham, Botlesham, etc. Entré au couvent des carmes de Cambridge, Nicolas fut trans-

féré promptement au *studium generale* de Londres, car c'est comme conventuel de ce monastère, qu'il y fut ordonné acolyte le 17 décembre 1429, diacre le 23 décembre 1430 et prêtre le 24 février 1430-1431 (1431 selon la computation actuelle, car avant 1752, l'année anglaise ne commençait qu'au 25 mars). Il étudia en outre à Oxford, où il devint bachelier, puis à Paris et enfin à Cambridge. Barret (cf. les *Monumenta* du P. Ben. Zimmermann, p. 408) et Leland le disent docteur de Paris. Bale, dans son *Catalogus* imprimé, copie Leland, mais dans son ms. *Selden. 41 supra*, il le dit docteur de Cambridge. Nicolas ne figure point dans le *Cartulaire* de l'université de Paris de Denifle; dès lors il faut conclure qu'il prit le grade de docteur à Cambridge en 1437, l'année de son priorat en cette ville; et puisqu'il est mort en cette même année, il se pourrait qu'il y soit mort avant la promotion. Autrement il faudrait penser qu'ayant pris le grade à Paris, il est allé à Cambridge afin d'y être incorporé et qu'il y est mort en la même année. Quant à la date de la mort de Nicolas de Botlesham, les auteurs donnent l'année 1435, telle que la fournit Bale dans son *Catalogus* imprimé. Or Bale dans son ms. *Selden. 41 supra* donne l'an 1437, comme celle de la mort, et celle-ci est la date exacte. Nicolas écrivit : 1. *In Magistrum Sententiarum lib. IV;* 2. *Quæstiones theologicæ;* 3. *Tabulare Sententiarum;* 4. *In cantica Ridevallis*, c'est-à-dire de saint Ailred, abbé cistercien de Riesvaulx (1109-1166); 5. des *Lectures* et 6. des *Sermons*.

Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1719, cap. DXLIV, p. 448; Jean Bale, ms. *Selden. 41. supra* de la bibl. Bodl. d'Oxford; et *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1559, centuria VII, c. XCIV, t. I, p. 576-577; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis*, Paris, 1619, t. I, p. 625; Ant. Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 480; Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 517; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert de Rome, fol. 176 r°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 342; Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 481, n. 13; Daniel de la V.-M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1118-1119, n. 3948; Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, 1858, t. V, p. 322; Thomas Tanner, *Biblioth. brit.-hibern.*, Londres, 1748, col. 114-115; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 482, n. 13; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 810; Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 408; *Dictionary of national biography*, Londres, 1908, t. II, p. 909.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

18. NICOLAS BOZON, frère mineur, entièrement ignoré jusqu'à la fin du XIXe siècle. Les rares détails que l'on possède sur la vie de ce franciscain, sont dus à deux mss., qui contiennent des ouvrages de Bozon : le ms. de Gray's Inn, à Londres, qui renferme le texte le plus complet des *Contes moralisés*, et le ms. de la bibliothèque de Sir Thomas Phillips à Cheltenham, qui contient, outre la plus grande partie des contes, un recueil unique des poésies de Bozon. Le manuscrit de Cheltenham nous donne le nom de l'auteur sous deux formes : *Boioun* et *Bosoun*, tandis qu'une table ancienne placée en tête du ms. porte deux fois *Boson*. D'autre part, le manuscrit de Gray's Inn, dans un *explicit*, porte *Bozon*, forme que les auteurs ont cru devoir adopter.

Quant au pays d'origine, il résulte de plusieurs passages des *Contes moralisés* que Bozon doit être originaire du nord de l'Angleterre, et y avoir vécu pendant la première moitié du XIVe siècle. Ses *Contes moralisés* doivent, en effet, avoir été rédigés après 1320. Du fait qu'il a écrit ses contes en français, quelques auteurs concluent, à tort, que Bozon, bien qu'originaire d'Angleterre, doit avoir vécu en France. Cette conclusion, en effet, ne tient pas si l'on considère qu'au temps où Bozon écrivait, le français était devenu, en dehors du monde ecclésiastique et universitaire qui continuait à écrire en latin, la langue littéraire par excellence de l'Angleterre, et était bien près de devenir la langue commune.

L'ouvrage principal de Bozon est *Les contes moralisés*, écrit après 1320. Il est conservé dans les deux mss. signalés ci-dessus (le second est incomplet). Il a été publié à Paris, en 1889, par Lucy Toulmin Smith et Paul Meyer, sous le titre : *Les contes moralisés de Nicole Bozon, frère mineur, publiés pour la première fois d'après les manuscrits de Londres et de Cheltenham.* Les éditeurs ont pris pour base le ms. de Gray's Inn. Une traduction latine des premiers contes de Bozon est conservée dans le *cod. Harl. 1288* du British Museum de Londres. Dans le ms. de Cheltenham, les contes sont anonymes, tandis que le ms. de Gray's Inn est précédé d'une table, à la fin de laquelle on lit : *Explicit tabula metaphorarum secundum fratrem Nicholaum Bozon, de ordine minorum.* En employant le mot *metaphoræ*, le copiste a bien marqué le caractère du livre de Bozon.

Cet ouvrage, en effet, n'est pas seulement un recueil d'exemples, c'est-à-dire de contes réels ou fictifs pouvant donner lieu à une application morale, mais il y a aussi, et en plus grand nombre, des notions empruntées à la science du temps, principalement à l'histoire naturelle. Ces notions sont exposées, non pour elles-mêmes, mais pour l'enseignement moral que l'auteur arrive, par voie de métaphore, à en tirer. Bozon est ainsi resté fidèle à une longue tradition. Ce qu'il peut y avoir d'original, dans la façon de procéder de Bozon, doit être cherché dans le choix des éléments mis en œuvre, dans le caractère des applications qu'il en a tirées.

Les éléments du livre sont de trois ordres différents. On peut y distinguer : 1° des faits d'histoire naturelle, ce qu'on appelait au Moyen Age les « propriétés » des choses; 2° des exemples; 3° des fables proprement dites. Bozon procède généralement de la façon suivante. Il expose la « propriété » d'un animal, d'une plante ou d'une pierre, il en tire l'application morale qu'il accompagne de citations bibliques, puis il confirme son dire par le récit d'une fable ou d'une anecdote plus ou moins historique. Tous ces contes, quelle que soit leur nature, ont été compris au Moyen Age sous le nom latin d'*exempla*. Les *exempla* que Bozon s'est appropriés ont certainement été puisés par lui à des sources variées, mais qu'il est souvent impossible de déterminer.

L'originalité de Bozon consiste surtout dans l'enseignement qu'il expose. Sa morale est appropriée à l'intelligence et aux besoins spirituels du peuple. Il procède par voie d'exposition allégorique, mais ses allégories sont tirées, non de la Bible, mais de l'histoire naturelle, d'une histoire naturelle toute fantaisiste, et d'autant plus propre à piquer la curiosité et à retenir l'attention des bonnes gens. Les préceptes proprement religieux en occupent la moindre partie. Le reste est d'une morale assez vulgaire, parfois passablement égoïste, tendant plutôt à une réforme sociale qu'à la perfection religieuse. Les vices que l'auteur signale et blâme sont ceux des puissants, spécialement des hommes qui ont le gouvernement et l'administration du pays. La convoitise est l'un de ses principaux thèmes, et les usuriers sont l'objet de ses plus violentes attaques. S'il est, dans la morale de Bozon, un trait qui mérite d'être relevé, c'est l'éloge énergique qu'il fait du travail, considéré comme profitable au corps et à l'âme.

Ce livre de Bozon est des plus intéressants et, dans toute la littérature anglo-normande, il n'y a

pas un second ouvrage qui puisse nous donner une idée aussi complète de ce qu'était en Angleterre et au commencement du XIVe siècle, la prédication populaire. Non que le livre de Bozon soit proprement un livre de sermons; mais on peut légitimement le considérer comme formé des éléments qui faisaient le fond des sermons, prêchés au peuple par les prédicateurs de l'ordre des frères mineurs.

Il existe encore un recueil de poésies, conservé dans le ms. de Cheltenham, dans lequel tous les poèmes qu'il est permis d'attribuer à Bozon, se trouvent réunis. Ce sont : le char d'orgueil; de la bonté des femmes; la femme comparée à la pie; poème allégorique sur la passion; traité de « dénaturesce »; sermons en vers; prière à la Vierge; paraphrase de l'*Ave Maria ;* proverbes de bon ensegnement et vies de saintes.

Romania, t. XIII, 1884, p. 497-541; L. Toulmin Smith et P. Meyer, *Les contes moralisés de Nicolas Bozon, frère mineur, publiés pour la première fois d'après les manuscrits de Londres et de Cheltenham*, Paris, 1889; A. G. Little, *Studies in english franciscan history, being the Ford lectures delivered in the university of Oxford in 1916*, Manchester, 1917, p. 139; A. Zawart, *The history of franciscan preachers and of franciscan preaching*, New-York, 1928, p. 367.

A. TEETAERT.

19. NICOLAS CANTILUPE, dit aussi Cantalupe, Cantelupe, Cantolupe et Cantilowe, théologien carme anglais de la première moitié du XVe siècle. — Natif de Bristol (Pays de Galles), quoique de famille normande apparentée probablement du côté maternel à une famille galloise, Nicolas présenta toutes les caractéristiques de la race celtique : piété fervente, imagination vive et don de narration. Dans l'arbre généalogique qu'il présenta lors de son entrée au couvent des carmes de Bristol, il faisait remonter sa famille jusqu'aux rois des Dimetæ, peuplade qui, à l'époque de l'invasion romaine dans la Grande-Bretagne, l'an 55 avant notre ère, se partageait avec trois autres le territoire actuel du Pays de Galles. Il réclamait aussi une parenté assez proche avec saint Thomas de Cantilupe, pendant quelque temps chancelier d'Angleterre et finalement évêque de Hereford, mort en 1282. Nicolas fit ses études à l'université de Cambridge, où il prit le doctorat en théologie. Il fut prieur des couvents de Bristol, Gloucester et Northampton, où il mourut le 27 septembre 1441. Ses œuvres sont : 1. *In primum librum Sententiarum;* 2. *Encomium Ordinis Bmæ virg. Mariæ de Monte Carmelo;* 3. *Chronicorum epitome;* 4. *Historiarum appendices*, commençant à partir d'Innocent III; 5. *Historiola de antiquitate et origine universitatis Cantabrigiensis* (Cambridge University, ms. *mm 5, 40*), éditée avec la *Chronica* de Thomas Sprott par Thomas Hearne à Oxford en 1719, in-8°; une traduction anglaise parut aussi à Londres en 1721, in-8°. Pour donner une idée de ce dernier ouvrage de Nicolas Cantilupe, il suffira de dire que, l'université d'Oxford ayant fait l'heureuse découverte qu'elle avait été fondée par le roi Alfred le Grand (mort en 901), celle de Cambridge ne pouvait rester en arrière. Aussi Cantilupe nous apprend qu'elle fut fondée par un prince espagnol (Cantaber, Cantabrigia) juste 4321 ans après la création du monde, et qu'elle fut confirmée par une charte du roi Arthur en 531; lorsqu'Alfred le Grand songea à établir une institution semblable à Oxford, c'est de Cambridge qu'il tira les premiers maîtres et étudiants!

Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1719, t. II, cap. 517, p. 449-450; Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1559, cent. VIII, cap. V, t. I, p. 585; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus I*, Paris, 1619, p. 634-635; Gesner, *Bibliotheca (Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 517; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 66 r°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 481; Gérard Vossius, *De historicis latinis libri tres*, Leyde, 1627, l. III, c. V, p. 512; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 176 r°-v°, Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 345; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 855-856, n. 3; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1119, n. 3918; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, 1858, t. V, p. 103; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 482-483, n. 14; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 853.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

20. NICOLAS DE CLAIRVAUX (XIIe siècle), né dans les premières années du XIIe siècle, fut d'abord moine à Motiéramey (Moutier-Ramey = *Arem arum*) à quatre lieues de Troyes. Il fit la connaissance de saint Bernard au concile de Sens, en 1141, et fut chargé de porter au pape Innocent II les écrits de l'abbé de Clairvaux relatifs à Abélard. Cf. S. Bernard, *Epist.*, CLXXXIX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 357 A. Attiré à Clairvaux, il dut y entrer vers 1145 et, après avoir fait profession, il devint secrétaire de l'abbé. C'est lui par exemple qui écrivit les lettres CDLXVII-CDLXIX, *ibid.*, col. 671 sq. Mais saint Bernard ne tarda pas à s'apercevoir que Nicolas trahissait sa confiance; le secrétaire dut quitter Clairvaux (1151). Voir la lettre CCXCVIII de saint Bernard au pape Eugène III, *ibid.*, col. 500. On ne sait trop où le moine chassé se retira d'abord; mais il avait de la souplesse et de l'entregent, il finit sans doute par revenir à son couvent de Motiéramey. Il avait su intéresser à ses affaires les deux papes Adrien IV et Alexandre III. Du premier de ces pontifes, deux lettres de 1157-1159 adressées respectivement à Samson, archevêque de Reims, et à Henri, évêque de Beauvais, leur recommandent le moine Nicolas d'*Aremarum.* Jaffé, n. 10491-2. Une lettre d'Alexandre III, du 6 mars 1161, remercie notre Nicolas (à moins qu'il ne s'agisse de Nicolas d'Amiens) des services rendus à la cause de l'Église, et lui annonce que le pape le recommande aux archevêques de Sens et de Reims et à Henri comte de Champagne. Jaffé, n. 10658. En fait, on voit Nicolas au service de ce dernier; mais il retourna finalement dans son monastère; la dernière lettre que l'on ait de lui est adressée de Motiéramey à Guillaume, archevêque de Reims de 1176-1202.

Écrivain fleuri et disert, Nicolas a pris soin de recueillir lui-même un certain nombre des lettres qu'il avait écrites pour son compte personnel, ou pour celui de ses confrères, lors de son séjour à Clairvaux. Elles ont quelque intérêt pour les renseignements qu'elles donnent sur les premiers commencements de la vie cistercienne, sur l'ascèse qui se pratiquait à Clairvaux. Plus intéressantes sont-elles au point de vue littéraire; elles montrent que Cîteaux, pas plus que Cluny, ne méprisait les fleurs de la rhétorique. — Les sermons de Nicolas, dont plusieurs ont été attribués soit à Pierre Damien, soit à saint Bernard, ressemblent de très près à ceux de l'abbé de Clairvaux; panégyriques de saints, ils ne présentent au point de vue théologique rien de bien particulier.

I. ŒUVRES. — Les *Lettres* ont été éditées pour la première fois par Jean Picard, chanoine régulier de Saint-Victor, l'éditeur de saint Bernard; édition reproduite dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXII, p. 517-553; Baluze en a publié deux autres, dans les *Miscellanea*, t. II, 1679, p. 234-238; le tout dans *P. L.*, t. CXCVI, col. 1589-1654. Les *Sermons* ont été rassemblés par dom Tissier au t. III, de la *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, 1660, p. 193-236, au nombre de 19; comme tous ces sermons avaient été publiés sous le nom de Pierre Damien, la *P. L.*, t. cité, col. 1653, se contente de renvoyer aux œuvres de ce

dernier. L'édition des sermons de saint Bernard par Mabillon donne un meilleur texte de quelques-uns de ces sermons. *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 827-850; 1049-1055.

II° TRAVAUX. — Notice de Mabillon dans la préface au t. III des œuvres de saint Bernard, n. 27 et 36-52, cf. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 21 et 23-31; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XIV, p. 732-737; *Histoire littéraire de la France*, t. XIII (1814), p. 553-568; et les différentes vies de saint Bernard, en particulier E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1910, t. II, p. 395 sq., 512 sq.

É. AMANN.

21. NICOLAS DE CLAMANGES, professeur à Paris et chanoine de Langres (1363?-1437).

I. VIE ET CARACTÈRE. — Nicolas Poillevilain naquit vers 1363 à Clamanges, au diocèse de Châlons (Marne); c'est pourquoi il est appelé en latin de Clamangiis ou Clemengis, en français de Clémanges ou de Clamanges. Il était de famille bourgeoise, mais pauvre. Un de ses oncles maternels fut professeur de médecine; son frère Étienne devint proviseur du Collège de Navarre. C'est dans ce collège que Nicolas entra comme boursier, au cours de sa douzième année. Il y étudia les arts libéraux sous Gérard Machet et Pierre de Nogent. Maître ès arts, il ouvrit son enseignement en 1381. En même temps, il se mit à l'école de Pierre d'Ailly et de Gerson, dont il goûtait beaucoup les idées sur l'ascèse et la mystique; mais il ne dépassa jamais, en théologie, le grade de bachelier.

Son enseignement à la Faculté des arts le rendit bientôt célèbre. On a même soutenu, sur la foi de von der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, t. I *b*, p. 72, qu'il devint recteur de l'université de Paris vers 1383; mais ce renseignement, accepté par Müntz, Féret, etc., paraît controuvé. Le fait est que, excellent latiniste et orateur éloquent, il fut désigné plusieurs fois pour intervenir, au nom de l'université, dans la politique de son temps. Devenu secrétaire pontifical à la cour d'Avignon en 1397, il eut à souffrir des difficultés qui surgirent quelques années plus tard entre le pape et le roi de France. On l'accusa, en particulier, d'avoir rédigé et même inspiré la bulle comminatoire de 1408. Il se retira à Gênes, puis successivement à la chartreuse de Valprofonds et à celle de Fontaine-du-Bosc. Ses dernières années sont peu connues. On le trouve en 1412 à Langres, où il est chanoine et trésorier de la cathédrale. En 1425, il est de nouveau à Paris, où il a repris son enseignement. Il meurt en 1437 au Collège de Navarre. C'est là qu'il a été inhumé et que, jusqu'à la Révolution, on a pu lire son épitaphe.

Nicolas de Clamanges est une belle figure de la pré-renaissance. Épris à la fois de beauté classique, de réforme religieuse, de paix sociale, il ne brille pas seulement parmi les Gérard Machet, les Monstrelet, les Gonthier Colli, les Jean Muret, toute la pléiade de ces hommes de valeur, ses amis, qui firent honneur à l'université de Paris, au début du XVe siècle; il fut de la lignée des plus illustres. Pierre d'Ailly et Gerson, auxquels il dédia plusieurs de ses écrits, le dépassent incontestablement par l'influence et par les œuvres; il leur est apparenté cependant par la qualité de son âme et la noblesse de son idéal.

Pour connaître l'homme, il faut lire surtout sa correspondance, ainsi que les délicieux petits traités *De fructu eremi*, *Opera*, p. 121 sq., et *De fructu rerum adversarum*, *Op.*, p. 132 sq., qu'il a composés à l'époque de ses épreuves. On y voit apparaître l'érudit très versé dans la littérature ancienne, l'admirateur de Virgile, de Cicéron, de Térence, le poète, l'orateur qui réveilla dans l'université de Paris l'amour de l'antiquité classique; on y découvre surtout à chaque page la délicatesse de ses sentiments, l'ardeur de son zèle religieux, la justesse et la modération de ses jugements, la sérénité de sa philosophie.

II. IDÉES. — Au point de vue des idées, Nicolas est surtout connu pour ses critiques contre les abus de la dialectique, contre la simonie dans le haut clergé, contre la multiplication des fêtes. Encore faut-il bien entendre le sens de ses satires et ne pas perdre de vue l'esprit dans lequel elles ont été écrites. Le meilleur moyen de les comprendre sera de parcourir les opuscules dans lesquels il les a formulées.

Les abus de la dialectique sont critiqués dans le *De studio theologico*, le plus achevé de ses écrits. C'est une réponse à un bachelier en théologie de Paris, Jean de Piémont, qui lui avait demandé s'il croyait plus utile à son salut de prendre la maîtrise et, une fois docteur, de se consacrer à l'enseignement. Nicolas déplore le grand nombre de ceux qui cherchent des grades par ambition ou cupidité, qui dépensent pour cela leur patrimoine, font des dettes, rivalisent d'ostentation et finissent par être réduits à la mendicité, à la flatterie, à la course aux bénéfices, « cette soif dont les hommes brûlent aujourd'hui de façon incroyable. » Il n'admet pas même qu'on étudie uniquement pour savoir ou pour avoir le loisir de spéculer en paix: sauver les âmes, voilà le seul but qui légitime à ses yeux une vie d'étude et d'enseignement. Il en prend occasion pour exposer les devoirs du théologien ou du prédicateur, ce qui est tout un pour lui. Le théologien doit mener une vie exemplaire, pour que sa conduite ne contredise pas ses paroles : il doit être en état de grâce, pour que sa parole, jaillie de la source de la charité, soit ardente et efficace; il doit méditer avec assiduité les saintes Écritures et les commentaires qu'en ont fait les Pères. C'est à ce propos que Nicolas critique les théologiens de son temps : « Ils négligent l'explication de l'Écriture, au témoignage de laquelle ils attachent peu de prix; » ils se moquent des raisonnements appuyés sur l'autorité, comme si les inventions de l'imagination humaine valaient plus que les textes inspirés! Ces scolastiques galvaudent tout leur génie en de stériles subtilités; ils font œuvre de sophistes plutôt que de théologiens, et leurs raisonnements ingénieux ne sont qu'une écorce sans fruit. Les exercices auxquels ils se livrent aiguisent l'esprit, mais n'enflamment pas le cœur et ne portent pas l'âme à la vertu. « La science qui n'instruit que l'intelligence, qu'est-elle, sinon un ferment de vaine gloire, une lampe sans huile ? » Pour Nicolas, la vraie science, que tout théologien doit rechercher, est celle qui pénètre l'âme jusqu'en ses dispositions les plus intimes, *affectum*. Son antipathie pour les excès de la dialectique lui est dictée par son sens religieux; c'est un sentiment analogue à celui qui animait Gerson et qui faisait dire à Bossuet : « Malheur à la science qui ne tourne pas à aimer. » Et parce que cet aliment total de l'âme, c'est au fond la vérité divine, il regrette le temps où Pères et théologiens n'avançaient rien qui ne fût confirmé par le témoignage de l'Écriture.

Un autre grief qu'il fait à la plupart des docteurs de son temps est de se cantonner dans les écoles, et de laisser à des mercenaires ignorants le soin de leurs paroisses. Quoi d'étonnant si le peuple tombe dans l'erreur et la superstition, quand nul théologien ne l'instruit ? Plutôt que d'ergoter sur des textes, mieux vaudrait donc guérir les âmes. Sans doute, il faut des professeurs de théologie, mais le médecin n'est-il pas plus utile quand, après avoir appris son art, il l'applique ? Nicolas déclare en conséquence, à son correspondant, que nulle vie ne peut être plus parfaite que celle des apôtres.

Nicolas de Clamanges a parlé de la simonie, et en général des abus qu'il a constatés dans l'Église, dans son *De corrupto Ecclesiæ statu*, intitulé aussi parfois *De ruina Ecclesiæ*. La paternité de cet opuscule a été

discutée. Ad. Müntz a donné tort à Trithème, qui l'inscrit au catalogue des œuvres de Nicolas. Sa thèse, adoptée par Al. Knöpfler, dans le *Kirchenlexicon*, t. IX, p. 298 sq., art. *Nicolaus von Clemanges*, a été combattue par G. Schuberth, *Nis. v. Clamanges als Verfasser der Schrift de corruplo Ecclesiæ slalu*, Leipzig, 1888, et par P. Hemmerle, *Nicolaus Poillevillains, genannl Nic. son Clemanges und die Schrift « De corruplo Ecclesiæ statu »*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1906, p. 803-812. Müntz ne connaissait aucun manuscrit attribuant l'opuscule à notre auteur : on en a retrouvé plusieurs depuis; il jugeait le fond et la forme de l'œuvre incompatibles avec les idées et le style de Nicolas : des arguments de cette sorte sont difficilement péremptoires, car les idées d'un auteur peuvent changer selon les époques, et son style varier selon le genre d'écrits dont il s'agit. Il faut donc, semble-t-il, s'en tenir, jusqu'à plus ample informé, à l'attribution traditionnelle. Aussi bien, l'inspiration générale du *De corruplo Ecclesiæ statu*, révèle-t-elle une réelle parenté avec le *De sludio theologico*. Sans doute, l'auteur emploie les termes les plus durs pour critiquer la fiscalité pontificale qui a fait de la Curie « une caverne de voleurs », la vanité des cardinaux qui cumulent les bénéfices « non par dizaines, mais par centaines », l'absentéisme des évêques devenus serviteurs des princes plutôt que de Dieu et de l'Église, l'indignité des chanoines « porcs du troupeau d'Épicure » et « jouets des Érynnies », l'ignorance et l'oisiveté du bas clergé tombé dans le mépris public, l'orgueil et la jactance des moines mendiants, « comme si la perfection des parfaits n'était pas de ne jamais se croire parfaits », l'impudeur des moniales, dont les monastères ne sont plus des sanctuaires de Dieu, mais de Vénus. Son but n'en est pas moins d'édifier, non de détruire : il aime cette Église dont il ne fustige les défauts que pour lui rendre sa splendeur passée. Elle est déchirée par le schisme; c'est, estime-t-il, un châtiment auquel il est vain de vouloir mettre fin, si elle ne mérite, par l'humilité et la réforme, que Dieu lui rende son unité perdue. Tout l'opuscule de Nicolas tend à promouvoir cette rénovation « par le dedans », que réclamaient déjà ses amis Pierre d'Ailly et Gerson. N'est-ce pas à Pierre d'Ailly que Clémanges a dédié le *De fruclu eremi*, et à Gerson qu'il a dédié de *De præsulibus simoniacis*, *Op.*, p. 180 sq., qui est comme un écho du *De corruplo Ecclesiæ slatu ?* Ces derniers ouvrages ne font que compléter le *De studio theologico;* ils préconisent la réforme morale et disciplinaire, comme celui-ci préconisait la réforme intellectuelle dans l'Église.

Il faut en rapprocher le *De novis festivitalibus non instituendis*, *Op.*, p. 143 sq., où l'auteur loue les Églises qui, à l'exemple de celle de Lyon, n'admettent plus de nouvelles fêtes. On sait que la multiplication des jours fériés entraînait beaucoup d'abus et était en passe de devenir un fléau social.

En politique, Nicolas de Clamanges fut avant tout un ami de la paix. Dans l'affaire du grand schisme il est partisan d'une entente pacifique. On le voit intervenir auprès du roi d'Angleterre Henri IV, en 1412, en faveur de la paix d'Auxerre. Dans son *De lapsu el reparatione juslitiæ*, *Op.*, p. 21 sq., adressé au duc de Bourgogne en 1421, il traite de la vertu de justice chez les grands, s'élève contre la guerre civile et suggère, comme remède aux calamités publiques, la convocation des États généraux.

III. Œuvres. — Les œuvres de Nicolas de Clamanges, publiées à Leyde, en 1613, par le pasteur Jean Martin Lydius, sous le titre d'*Opera omnia*, comprennent deux volumes in-4°. Mais on n'y trouve pas le *De sludio theologico*, qui a été publié dans le *Spicilegium* de d'Achery (édit. in-fol., Paris, 1723, t. I, p. 473-480; édit., in-4°, t. VII, p. 138 sq.), puis reproduit par Fred-Guill. Pistoth Schöpff dans *Aurora*, t. II, Dresde, 1857. D'autres écrits ne figurant pas dans les *Opera* ont été publiés par du Boulay, *Historia Universilatis Parisiensis*, t. IV, et V, Paris, 1668 et 1680; par Baluze, *Miscellanea*, t. IV, p. 539 sq., Paris, 1713; par Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitalis Parisiensis*, t. III, introd., p. XXXI-XXXVII [*Laudalio Franciæ*], Paris, 1894.

Avant la publication des *Opera*, plusieurs œuvres de Nicolas avaient été imprimées, quelques-unes même à plusieurs reprises. On trouvera une liste des incunables dans le *Reperlorium* de Hain, et des éditions postérieures dans le *Manuel* de Brunet et le *Trésor* de Graesse.

A l'époque de la Réforme, on voulut faire de notre auteur un précurseur du protestantisme; de là, des traductions comme l'*Escrit de Nicolas Clemangis, docleur de Paris et archidiacre de Bayeux, louchanl l'eslat corrumpu de l'Église*, Orléans, 1654, et *Dass in Concilium irren möge*, Augsbourg, 1537.

Sont restés inédits les commentaires sur les soixante premiers chapitres d'Isaïe, que signale Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis hisloria*, Paris, 1677, p. 579, ainsi que quelques écrits de moindre importance : lettres, poésies ou sermons.

Une bonne étude d'ensemble sur Nicolas de Clamanges fait encore défaut. La thèse de A. Müntz, *Nicolas de Clémanges, sa vie et ses écrits*, Strasbourg, 1846, est très sommaire et bien vieillie. Ant. Thomas a précisé depuis, dans *Romania*, t. XXV, 1896, p. 132, *la date de la mort de Nicolas de Clamanges*. P. Hemmerle, après avoir restitué à notre auteur le *De corrupto Ecclesiae statu*, a étudié sa position à l'égard du grand schisme, puis ses idées sur la religion et la politique religieuse; ses publications sont intitulées : *Nicolaus Poillevillains, genannt Nic. von Clemanges und die Schrift « De corrupto Ecclesiae statu »*, dans *Historiches Jahrbuch*, 1906, p. 803-812; *Der pariser Theologe Nicolaus Poillevillain, genannt Nicolaus von Clemanges und seine Stellung zum Schisma seiner Zeit*, progr., Alringen, 1909; *Das religiöse und kirchenpolitische System des pariser Theologen Nicolaus Poillevillain, genannt Nicolaus von Clemanges, 1363-1437*, dissert., Tubingue, 1911. G. Voigt a fait connaître en Nicolas le latiniste, dans *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, t. II, 3e éd., p. 349-356.

Des notices sur Nicolas de Clamanges se trouvent en tête des *Opera omnia* publiés à Leyde (par Lydius); dans Oudin, *Commentarius*, t. III, p. 2321 sq.; Fabricius, *Biblioth. latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, t. I, p. 360 sq.; von der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, Francfort et Leipzig, 1700, t. I, p. 71-87; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XII, p. 78 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, 3e édit., col. 798-801; A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France, des origines aux guerres d'Italie*, t. III, Paris, 1903, p. 170-171; P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Moyen Age, t. IV, Paris, 1897, p. 275-295; *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. IX, col. 298-306 (par Knöpfler); *Realencyclopädie*, 3e édit., t. IV, p. 138-142 (par Bess, qui reconnaît en Nicolas « un fils fidèle de son Église »).

E. Vansteenberghe.

22. NICOLAS COCH, exégète et théologien français des XIVe et XVe siècles, naquit au Puy-en-Velay au commencement de la seconde moitié du XIVe siècle, et se fit carme au couvent de sa ville natale. Il étudia à l'université de Paris, où il obtint le baccalauréat formé en 1398, la licence le 2 mai 1400 et enfin le doctorat en théologie et en Écriture sainte. Nicolas enseigna pendant quelque temps à Paris. En 1399, il fut élu *socius* du provincial de Narbonne, province qu'il gouverna ensuite pendant 31 ans (1420-1451). Il fut bon théologien, exégète d'une grande clarté et prédicateur éloquent. Il mourut au Puy-en-Velay l'an 1451, presque centenaire. Ses œuvres sont : 1. *Commentaria in Genesim lib. I;* 2. *Commentaria in Magistrum Sententiarum libri IV;* et 3. un catalogue des généraux de son ordre.

Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 au collège Saint-Albert à Rome, fol. 176 v°; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 876, n. 10; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1086 *a*, n. 3815; Jacques Lelong, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. II, p. 681 *a*; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 485, n. 18; H. Denifle *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1897, t. IV, p. 43; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 890; Benedict Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 425; *Acta capit. gener. o. carm.*, Rome, 1912, p. 137, 140, 151, 159, 166, 168, 175, 179, 183, 194, 198, 208 et 220.

P. Anastase de Saint-Paul.

23. NICOLAS CRASSELLUS ou **GRASSELLUS** que plusieurs auteurs identifient avec Nicolas Grassetus ou Crassetus, un conventuel. D'autres les distinguent et font appartenir le premier à l'ordre des frères mineurs de l'Observance, et le second à l'ordre des conventuels (Bernardinus Scardeonius, *De antiquitate urbis Patavii*, Bâle, 1560, p. 151). Sbaralea, *Supplementum...*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 271-272, semble les identifier et fait de ce Nicolas un conventuel. Originaire probablement de Padoue, il n'entra dans l'ordre franciscain qu'après avoir déjà conquis le doctorat *in utroque jure*. Inquisiteur dans la custodie de Padoue, il était, en 1491, vicaire de la province de Saint-Antoine. En 1506 il prit part au chapitre général à Rome, dans le couvent des douze apôtres. Il aurait été consacré évêque de Lampsaque, en 1516, et, en cette qualité, il aurait été donné comme coadjuteur au cardinal Sigismond Gonzague, évêque de Mantoue. Il serait mort le 25 novembre de la même année 1516 à Mantoue.

L. Wadding lui attribue les ouvrages suivants : 1. *Opusculus de gradibus affinitatis et consanguinitatis;* 2. *Quodlibeta theologica;* 3. *Summa casuum conscientiæ;* 4. *Tractatus de usuris et restitutionibus.* Tandis que le deuxième et le troisième ouvrages sont très douteux et ne sont très probablement pas des œuvres de Nicolas Grassetus ou Crassetus, Sbaralea, *op. cit.*, fait savoir que, d'après Petrus Rodulphius, lib. III, p. 329, l'opuscule *De gradibus affinitatis* porterait comme titre : *Brevis et compendiosus tractatus cognoscendi gradus consanguinitatis et affinitatis per V. P. Fr. Nicolaum de Padua Ord. Min. de Observantia canonum doctorem eximium.* D'après cette indication, Nicolas appartiendrait donc à l'ordre des frères mineurs de l'Observance. Sbaralea, *op. cit.*, p. 286, lui attribue aussi un *Tractatus de Immaculata Conceptione.* A côté d'un *Quadragesimale F. Nicolai Grasseti de Padua*, Jac. Phil. Tomasino, *Bibliothecæ Patavinæ manuscriptæ publicæ et privatæ*, Udine, 1639, p. 67 et 68, mentionne parmi les mss. de la bibliothèque de Saint-François, à Padoue, un autre ouvrage de Nicolas de Padoue : *Fr. Nicolai de Padua ordinis minorum, sacrorum canonum professoris tractatus de restitutionibus.* La question de la distinction ou de l'identification de Nicolas de Padoue, de Nicolas Grassatus, et de Nicolas Grassellus est très compliquée et ne pourra être résolue définitivement, qu'après une étude minutieuse et détaillée des manuscrits et des sources.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 271-272 et 286; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 177; L. Wadding, *Annales minorum*, t. XVI, Rome, 1736, p. 30, ad ann. 1516; Bernardinus Scardeonius, *De antiquitate urbis Patavii*, Bâle, 1560, p. 151; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1717, t. I, *Episcopi Mantuenses*, n. 43.

A. Teetaert.

24. NICOLAS DE CUSA (*Cusanus*), cardinal, évêque de Brixen († 1464). — I. Vie. II. Œuvres. III. Idées.

I. Vie. — Nicolas Cryfts naquit au village de Cues, sur la Moselle, au diocèse de Trèves, d'une famille de bateliers aisés. Il commença très probablement ses études à Deventer, chez les Frères de la Vie commune, puis s'inscrivit comme étudiant à l'université de Heidelberg en 1416, à celle de Padoue en 1417, à celle de Cologne en 1425. Docteur en droit canonique, il fut amené à intervenir dans une affaire que le cardinal Giordano Orsini avait prise en mains. Celui-ci se l'attacha comme secrétaire. C'est à ce titre qu'il fut connu parmi les humanistes italiens, sous le nom de Nicolas de Trèves, et fit, dans les bibliothèques de Rhénanie, des découvertes dont la plus retentissante fut celle de douze comédies de Plaute. Nommé successivement curé d'Altrich, chanoine de Saint-Siméon de Trèves, curé de Saint-Gangolf, doyen de Notre-Dame à Ober-Wesel; il était doyen de Saint-Florin à Coblence, quand s'ouvrit le concile de Bâle.

Un conflit relatif à la possession du siège archiépiscopal de Trèves fut l'occasion de son incorporation à l'assemblée, comme avocat de l'un des prétendants. Pendant quatre ans, il défendit contre le candidat du pape, du magistrat et de la bourgeoisie de Trèves, l'élu du chapitre, Ulric de Manderscheid, soutenu par la noblesse et le duc de Bourgogne. En même temps, il s'occupa, au nom du concile, du retour des hussites à l'Église et prépara efficacement l'acceptation, par les calixtins, du pacte de Prague (1433). C'est l'époque où il écrivait le *De concordantia catholica*, vaste programme de réforme de l'Église et de l'empire, qui lui valut la célébrité. La perte du procès qu'il soutenait dans l'affaire de Trèves, le progrès des idées démagogiques à Bâle, l'impuissance de l'assemblée à réaliser le concile d'union désiré par les Grecs, détachèrent peu à peu Nicolas de la majorité du concile; et quand la fraction dirigée par Cesarini eut rédigé le « petit décret » convoquant Grecs et Latins « à Florence, à Udine ou dans toute autre ville qu'il plairait aux Grecs et au pape de désigner » (7 mai 1437), il fut l'un des trois orateurs chargés de présenter le document à Eugène IV, puis à l'empereur grec et au patriarche de Constantinople.

A peine la mission de Nicolas de Cues en Orient était-elle achevée, que la diète de Francfort déclarait solennellement vouloir rester neutre, dans le conflit ouvert entre le pape et le concile de Bâle. Eugène IV chargea le Cusan de défendre sa cause en Allemagne. Pendant dix ans, Nicolas se consacra à cette tâche, multipliant les démarches, les mémoires, les discours, surtout à l'occasion des diètes qui se tinrent à Nuremberg (1438), à Mayence (1439 et 1441), à Francfort (1440 et 1442), à Nuremberg (1444), à Aschaffenbourg (1447), jusqu'au moment où le concordat de Vienne mit fin à la neutralité allemande (17 févr. 1448). Un de ses adversaires d'alors, Æneas Sylvius, souligne la puissance de ses interventions quand il l'appelle, dans ses mémoires, « l'Hercule des Eugéniens »; Eugène IV reconnut le mérite et l'efficacité de son labeur, en réservant à son avocat l'archidiaconé de Brabant dans l'Église de Liége et en le nommant cardinal *in petto*.

L'année jubilaire 1450 marque le point culminant de la carrière de Nicolas de Cues. Mandé à Rome par Nicolas V, il reçut coup sur coup, des mains du pape, le chapeau de cardinal (11 janv.), la consécration épiscopale (23 mars), et des bulles d'envoi comme légat *a latere* dans les pays de langue allemande (24 et 29 déc.). Cette délégation, inaugurée le 31 décembre 1450, se prolongea plus d'une année. Le cardinal avait mission d'annoncer le jubilé et d'en offrir les indulgences à ceux qui n'avaient pu se rendre à Rome; mais, en même temps, le pape mettait à sa disposition « tous les moyens de réformer les Églises, d'extirper les abus, de faire observer les saints canons, de rendre agréable à Dieu le peuple et le clergé. » Il était autorisé à tenir

des conciles provinciaux ou locaux, et à les présider au nom du pape, à visiter et réformer les monastères, même exempts, à conclure les trêves et à mettre fin aux dissensions. Tous ces pouvoirs furent utilisés par lui avec une activité qui tient du prodige, mais qu'il serait trop long de résumer ici. Dans une large mesure, il réussit à promouvoir la vie chrétienne, insistant sur l'instruction du clergé et du peuple, sur la vie paroissiale, le repos dominical, la discipline du culte, la vraie dévotion. Il lutta à coups de décrets synodaux, aux conciles provinciaux de Salzbourg, de Mayence, de Magdebourg, de Cologne, contre la simonie et l'incontinence des clercs. Par les chapitres qu'il présida et les visiteurs qu'il désigna, il soutint ou provoqua des mouvements de réforme chez les chanoines réguliers, les cisterciens, les bénédictins. Son appui sans réserves étendit, chez ces derniers, l'œuvre de régénération inaugurée par les réformes de Melk et de Bursfeld. Il intervint enfin, non sans succès, dans les conflits qui divisaient évêques et chapitres, archidiacres et officialités, clergé séculier et moines mendiants, paroisses et communes, évêques et princes.

Sa grande légation terminée, Nicolas de Cues vint prendre possession de son évêché de Brixen (aujourd'hui Bressanone, dans le Tyrol italien), au printemps de 1452. Il s'y adonna avec zèle au travail de la prédication, comme à celui de la réforme du clergé et des monastères, mais se heurta à la résistance de certains couvents, surtout de celui de Sonnenburg, dont les religieuses trouvèrent appui auprès du duc de Tyrol, Sigismond. Le conflit s'envenima du fait que l'évêque, nommé contre la volonté du duc, prétendait libérer son Église d'une sujétion injustifiée à l'égard de celui-ci, et assurer son indépendance, par le rachat progressif des fiefs jadis aliénés par elle. On en vint d'une part aux menaces et aux coups de main, de l'autre aux expulsions et aux excommunications. Contraint de quitter son diocèse, le cardinal se rendit à Rome, où Pie II le nomma son vicaire général au temporel, pendant la diète de Mantoue (11 janv. 1459), le chargeant de « gouverner, administrer, réformer la ville de Rome et tout le patrimoine de saint Pierre; » à quoi Nicolas réussit à merveille. Rentré à Brixen, après un apparent apaisement, il se vit déclarer la guerre par Sigismond; assiégé dans la forteresse de Bruneck où il s'était réfugié, il fut contraint de capituler.

Tandis que le pape prenait en mains l'administration du diocèse et fulminait contre Sigismond l'excommunication majeure, le cardinal se fixait en Italie où il passa les dernières années de sa vie, rédigeant un projet de réforme de la Curie, exerçant les fonctions de camérier du Sacré-Collège, prenant ses dernières dispositions relatives à l'hospice qu'il avait fait construire à Cues, et à la *Bursa cusana* qu'il voulait voir établir à Deventer en faveur de vingt étudiants pauvres, s'occupant enfin de défendre la ville de Breslau qui refusait de reconnaître l'autorité du roi de Bohême. Il était attendu à Ancône, où devait être rédigée la citation contre Georges de Podiebrad, quand il fut arrêté par la maladie à Todi, en Ombrie. C'est là qu'il mourut le 15 août 1464. Selon sa volonté, son corps repose à Rome dans son église cardinalice où Andrea Bregno lui a dressé un monument, et son cœur a été transporté à Cues, dans la chapelle de l'hospice Saint-Nicolas.

II. Œuvres. — Le résumé de la vie de Nicolas de Cues, que l'on vient de lire, ne peut donner qu'une faible idée de son activité intellectuelle. Esprit curieux, pénétrant, personnel, il a su tout ce qu'à son époque on pouvait savoir du passé, réfléchi profondément aux besoins de son temps, posé pour l'avenir quelques jalons qui sont des traits de génie. Il s'est préoccupé surtout, de façon constante, des plus hautes questions philosophiques et théologiques, les abordant à toute occasion dans ses traités, ses sermons, sa correspondance.

Ses principales œuvres ont été publiées vers 1490, par Martin Flach, à Strasbourg: à Milan, en 1502, chez Stefano Dolci; à Paris, en 1514, chez Josse Badius, par les soins de Jacques Lefèvre d'Étaples; à Bâle, enfin, par Henri Petri, en 1565. Nos références se rapporteront à cette dernière édition qui est la plus complète. Les éditions partielles et les traductions ont été assez nombreuses. On en trouvera le détail dans notre ouvrage *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 468-472; nous ne signalerons ici, comme éditions partielles ou traductions, que les œuvres qui n'ont pas trouvé place dans l'édition de Bâle ou dont la parution est postérieure à 1920.

Les écrits de Nicolas de Cues peuvent se diviser en trois catégories : les traités ou opuscules, les sermons et la correspondance.

1° *Les traités.* — Ils sont d'ordre politico-religieux, d'ordre scientifique ou d'ordre philosophico-théologique.

1. *Écrits d'ordre politico-religieux.* — Nous avons signalé déjà le *De concordantia catholica*, éd. de Bâle, p. 683-825. L'auteur y étudie la constitution générale de l'Église; puis, tour à tour, son âme : le sacerdoce, et son corps : le Saint-Empire. Son but est de promouvoir la restauration spirituelle et temporelle de la société chrétienne, dans l'union harmonieuse de l'Église et de l'État. Les idées qu'il énonce et les réformes qu'il suggère constituent un vaste plan d'action, qu'il proposa au concile de Bâle vers la fin de l'année 1433. On peut y voir aussi rétrospectivement un programme, dans le cadre duquel se développera l'activité personnelle de l'auteur.

Par deux fois, Nicolas eut à s'occuper des hussites : d'abord au nom du concile de Bâle; puis en 1452, comme légat du pape. A ces missions se rattachent les six lettres *Ad Bohemos* publiées dans les *Opera*, p. 829-861.

La concorde entre chrétiens n'était pas seule souhaitable. Au lendemain de la prise de Constantinople par les Turcs (1453), Nicolas de Cues rêva d'une paix qui mettrait fin aux luttes religieuses dans l'univers entier. Il imagine un congrès des religions tenu à Jérusalem sous la direction du Verbe lui-même, de saint Pierre et de saint Paul. Des sages de toutes les nations, convoqués par les anges, y exposent chacun leurs difficultés et, après discussion, s'accordent à reconnaître que, moyennant une large tolérance au sujet des rites, il sera possible de « sceller la paix dans la foi et la loi d'amour. » Reste à faire passer cet idéal dans la réalité; chaque sage travaillera à ramener son pays « à l'unité du vrai culte », puis se fera donner pleins pouvoirs pour assister à un nouveau congrès de Jérusalem et y accepter, au nom de tous, la foi unique. Tel est l'objet du *De pace fidei*, *Op.*, p. 862-879.

Nicolas manifesta le même esprit pacifique dans la *Cribratio Alchorani*, p. 879-932 ; Pie II lui ayant demandé les éléments d'une réfutation du mahométisme, il passa au crible le Coran, pour en retenir les points utilisables. Le premier livre est destiné à montrer qu'il est facile, en s'appuyant sur le Coran, de démontrer la vérité de l'Évangile. Le second est essentiellement un exposé de la doctrine catholique. Seul, le troisième contient une réfutation proprement dite de certaines thèses du Coran, où Nicolas découvre des contradictions.

Il faut rapprocher de la *Concordantia catholica* le *De auctoritate præsidendi in concilio generali*, publié par Düx, *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, t. I, p. 475-491; la lettre à Rodrigue Sanchez d'Arevalo, *Op.*, p. 825-829; les divers discours et mémoires, inédits pour la plupart,

qui se rapportent à la neutralité allemande; enfin la *Reformatio generalis*, projet de réforme de la Curie, publiée par Düx, *op. cit.*, t. II, p. 451-466, et mieux par S. Ehses : *Das Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus* dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXXII, 1911.

2. *Écrits scientifiques.* — Ces écrits ne doivent pas retenir ici notre attention. Signalons seulement la *Reformatio calendarii*, projet de réforme du calendrier soumis au concile de Bâle en 1436, *Op.*, p. 1155-1167, et la série des opuscules relatifs aux sciences physiques ou mathématiques : *De transmutationibus geometricis*, *Op.*, p. 939-991; *De arithmeticis complementis*, *Op.*, p. 991-1003 ; *De staticis experimentis*, *Op.*, p. 172-180; *De quadratura circuli*, et notes connexes, *Op.*, p. 1091-1105; *De mathematicis complementis*, *Op.*, p. 1004-1090, avec son *Complementum theologicum*, *Op.*, 1107-1119; *De mathematica perfectione*, *Op.*, p. 1121-1154.

3. *Écrits philosophico-théologiques.* — Le premier, qui reste le plus important est le *De docta ignorantia ;* il traite, en trois livres, de Dieu, de l'Univers, de Jésus-Christ, *Op.*, p. 1-62, et fut achevé à Cues, le 12 février 1440. Une traduction française vient d'être publiée par L. Moulinier dans la collection des *Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne; De la docte ignorance*, Paris, 1930. Le *De conjecturis*, qui le complète, est une sorte de méthodologie générale des sciences, suivie d'applications aux divers domaines de la connaissance, y compris celle de soi-même. *Op.*, p. 75-118.

Viennent ensuite le *De Deo abscondito*, *Op.*, p. 337-339, petit dialogue sur l'incognoscibilité de Dieu, qui fut traduit par Ernest Hello; le *De quærendo Deum* (1445), dont le titre indique assez le sujet : la recherche de Dieu, *Op.*, p. 291-298; le *De Filiatione Dei* (1445), explication du *dedit eis potestatem filios Dei fieri* du prologue johannique, *Op.*, p. 119-127; le *De dato patris luminum* (1445-1446) où il est expliqué, à propos du texte de saint Jacques (Jac., I, 17), comment tout vient de Dieu, l'être et la connaissance, *Op.*, p. 284-291; le *De Genesi* (1447), dialogue sur la création et le récit qu'en fait la Genèse. *Op.*, p. 127-136.

Le *De docta ignorantia* ayant été attaqué par un professeur de théologie de Heidelberg, Jean Wenck de Herrenberg, dans un opuscule intitulé *De ignota litteratura* (découvert par nous et publié à Munster en 1910), Nicolas de Cues défendit son orthodoxie dans l'*Apologia doctæ ignorantiæ* (1449), *Op.*, p. 63-75, sous la forme d'un entretien avec un de ses disciples.

En 1450, pendant son séjour en Italie, le Cusan écrivit quatre dialogues qui portent le titre commun d'*Idiotæ libri*, parce que le personnage principal en est un « simple », *idiota*, porte-parole de Nicolas. Les deux premiers, *De sapientia*, traitent des voies qui conduisent à la sagesse. *Op.*, p. 137-147. Le troisième, *De mente*, étudie l'âme humaine, *Op.*, p. 147-172; il a été réédité par J. Ritter et traduit en allemand par H. Cassirer, dans E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, p. 204-297. Le quatrième n'est autre que le *De staticis experimentis* signalé plus haut.

Les bénédictins de Tegernsee appréciaient beaucoup la *Docte ignorance ;* leur prieur, Bernard de Waging, écrivit même un *Laudatorium doctæ ignorantiæ*, puis, après les attaques du chartreux Vincent d'Aggsbach, un *Defensorium laudatorii* (publiés par nous dans *Autour de la Docte ignorance*, Munster, 1915). C'est pour les aider dans leurs méditations sur Dieu, sur la Trinité et sur Jésus-Christ, que l'évêque de Brixen leur envoya une icône, en expliquant, dans le *De visione Dei* (1435), *Op.*, p. 181-208, la manière de s'en servir. Une traduction française de cet opuscule a été publiée par nous sous le titre : *Le traité de la vision de Dieu*, dans le *Museum Lessianum*, Paris-Bruxelles, 1925. E. G. Salter en a donné une traduction anglaise, intitulée : *Nicholas of Cusa : The vision of God*, Londres, 1928.

Le *De Beryllo* (1458) doit son titre à la « loupe mentale » dont l'auteur est censé faire usage pour voir dans la réalité, qu'il s'agisse de Dieu, du monde, ou de l'homme, ce qui échappe au regard de la raison. *Op.*, p. 267-284.

Dans le *De Possest* (1460), Nicolas, revenant à la forme dialoguée, étudie les rapports de la puissance et de l'être, qu'il identifie en Dieu, *Possest*. *Op.*, p. 249-266.

Dans un autre dialogue, le *De non aliud* (1462), il propose une conception nouvelle de Dieu, dans laquelle il voit une synthèse des conceptions platonicienne et aristotélicienne : celle du « non-autre ». Cet opuscule a été découvert par J. Uebinger et publié par lui, dans *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Munster et Paderborn, 1888.

Le *De venatione sapientiæ* (1463) traite de la sagesse, nourriture de l'intelligence, et des diverses voies par lesquelles il est possible d'en poursuivre l'acquisition. *Op.*, p. 298-332. Il se présente comme une sorte de testament spirituel de l'auteur.

Nicolas de Cues donna encore un exposé d'ensemble de sa doctrine sur le monde et ses rapports avec Dieu, dans les deux dialogues *De ludo globi* (1463), où il tire d'un jeu de boules récemment inventé à Rome d'ingénieuses comparaisons. *Op.*, p. 208-239.

Il écrivit enfin une introduction générale à la lecture de ses ouvrages : le *Compendium* (1463), *Op.*, p. 239-249, et résuma toute sa pensée, sous la forme d'un entretien avec son secrétaire, dans le *De apice theoriæ* (1463 ou 1464), *Op.*, p. 332-337, puis dans une série de propositions que vient de découvrir R. Klibansky, et qui constituent peut-être la *Directio speculantis* signalée par Trithème.

2° *Les sermons.* — Nicolas de Cues a commencé de prêcher étant encore diacre. Il a continué jusqu'à la fin de sa vie, avec un succès qui paraît avoir été dû à l'exemple de sa vie plutôt qu'à son art oratoire. La partie doctrinale tient une grande place dans ses prédications, et il ne craint pas de s'y livrer à des considérations parfois très élevées.

Des collections très incomplètes de ses sermons existent à Cues, à Wiesbaden, Munich, et ailleurs. Les plus importantes sont celles de Magdebourg, de Florence et de Rome. Les deux manuscrits de la bibl. Vaticane, *lat. 1244* et *1245*, ont été revus en partie du moins, par le cardinal. Ils contiennent de précieuses indications chronologiques, qui ont été utilisées dans la liste générale des sermons publiée dans notre *Nicolas de Cues* (p. 476-482). Des passages ont été tirés de ces mêmes manuscrits, pour être insérés dans l'édition parisienne des *Opera*, sous le titre d'*Exercitationum libri decem*. Ils ont été reproduits dans l'éd. de Bâle, *Op.*, p. 349-683.

L'académie de Heidelberg, qui se propose de publier intégralement et de traduire toutes les œuvres de Nicolas, a commencé par donner le texte d'un sermon de 1439. *Cusanus-Texte, I. Predigten.* 1° *Dies sanctificatus, vom Iahre 1439*, Heidelberg, 1929.

3° *La correspondance.* — Quelques-unes seulement des nombreuses lettres qui nous restent de Cusa ont été publiées, çà et là. L'édition de Bâle des *Opera* en contient six. Seize autres, adressées aux bénédictins de Tegernsee figurent, parmi divers documents, dans notre volume *Autour de la docte ignorance.* Plus de cent cinquante, encore inédites, sont prêtes pour l'impression.

III. Ses idées. — 1° *Caractère général.* — Nicolas de Cues est à la fois métaphysicien, théologien et apôtre. Métaphysicien par tempérament, il se porte

d'emblée vers la réalité profonde, vers l'essence constitutive des êtres, ou vers l'Être suprême, principe et fin de toutes choses. Théologien par goût, il scrute les mystères de la vie divine et de la grâce, en s'arrêtant avec prédilection sur la Trinité et sur la personne de Jésus. Apôtre par vocation, il a le souci constant de découvrir et de faire connaître les voies qui conduisent les âmes à Dieu.

Mais, quel que soit l'objet de ses investigations, dont le cours n'est d'ailleurs réglé par aucune nécessité d'ordre professoral, il y apporte toujours, à partir de 1440, ses convictions préalables sur la docte ignorance, *docta ignorantia*, et la coïncidence des contraires, *coincidentia oppositorum, contrariorum* ou *contradictoriorum.* Son originalité réside moins dans le détail de ses idées sur les divers points de la métaphysique et de la théologie, que dans l'esprit avec lequel il aborde tous les problèmes et dans la valeur qu'il attribue lui-même aux solutions qu'il propose. Il intéresse moins, en somme, l'histoire des doctrines que celle de la méthodologie. On se bornera ici à caractériser sa conception de la docte ignorance et de la coïncidence, puis à en indiquer brièvement les conséquences principales.

2° *La docte ignorance.* — Par réaction contre les excès d'une dialectique orgueilleuse qui prétendait enserrer dans ses raisonnements la réalité profonde, le nominalisme niait l'existence de l'universel et la valeur des idées. Nicolas de Cues ne fut ni dialecticien, ni nominaliste : il crut à la réalité qui fait l'objet de la métaphysique et de la théologie; mais il pensa que l'esprit humain est impuissant à l'étreindre. La connaissance de cette impuissance est, selon lui, la plus haute science à laquelle nous puissions atteindre : c'est l'ignorance savante, la « docte ignorance ». Il ne fait, en cela, que répéter ce que, sous une forme ou sous une autre, beaucoup ont répété après Socrate : « Ce que je sais le mieux, c'est que je ne sais rien. »

Mais il va plus loin : il croit avoir découvert le pourquoi de cette ignorance irrémédiable. Elle tient, croit-il, à la nature même de la vérité, d'une part, de la connaissance, de l'autre. La vérité est un absolu; elle est une, infiniment simple, tandis que la connaissance est nécessairement relative, complexe, finie, car toute recherche, allant du connu à l'inconnu, est comparative. Puisque entre l'infini et le fini, il n'y a pas de proportion, entre la connaissance et son objet, la vérité, il y a toujours place pour une connaissance plus précise, qui serre la réalité de plus près. La connaissance est donc nécessairement à la vérité ce que le polygone inscrit est au cercle. Voilà pourquoi, non seulement Dieu, mais « la vérité des choses », c'est-à-dire leur essence, dont la « vérité » est en Dieu, ne peuvent être connus parfaitement. Toute connaissance est approximative; toute science est conjecture. *Doct. ignor.*, l. I., c. III.

3° *La coïncidence des contraires.* — D'autre part, Nicolas de Cues croit avoir découvert un moyen de s'approcher de la vérité plus qu'on ne le fait généralement : c'est de la chercher au delà de la raison. La connaissance rationnelle, dit-il, est supérieure à la connaissance sensible, en ce qu'elle est, par rapport à celle-ci, une simplification, une unification : à des sensations multiples, la raison substitue l'idée qui les englobe toutes en sa simplicité. Mais l'ascension simplificatrice de la raison s'arrête nécessairement devant la contradiction. Le principe de contradiction, qui fait la force de cette faculté dans son domaine, fait donc aussi sa faiblesse, en ce sens qu'il limite son champ d'investigation. La raison s'arrête devant la réalité des idées contraires, comme le sens s'arrête devant la multiplicité des sensations distinctes. Pour tendre vers la « vérité », l'homme doit donc s'élever au-dessus de la raison raisonnante et de ses exigences, comme il s'élève au-dessus des sens : *evomere omnia imaginibilia et rationabilia ;* il doit faire appel à une faculté d'intuition : l'intelligence, et s'efforcer d'atteindre, par elle, à « la simplicité où les contradictoires coïncident », afin de s'y établir, autant que possible, de façon stable. C'est ce que Nicolas de Cues essayera de faire, par des moyens sans cesse renouvelés.

4° *La spéculation cusienne.* — La pensée de notre philosophe ou de notre théologien, appuyée sur le principe de la coïncidence, sera donc moins à base de raisonnement que de « spéculation » ou de « contemplation ». Elle sera constituée essentiellement par des « vues » sur les réalités métaphysiques et ultra-rationnelles, au sujet desquelles, d'ailleurs, il acceptera d'emblée les données de la foi. Ces spéculations prétendront moins à être « vraies » qu'à être « belles » et bienfaisantes, c'est-à-dire à ouvrir devant l'esprit des perspectives qui le charmeront et qui constitueront pour l'âme une invitation à adhérer, par la foi et par l'amour, à la vérité entrevue dans l'obscurité de son mystère.

Il va sans dire, du reste, que « l'intellection simple » ne pourra s'exprimer adéquatement dans le langage rationnel. Voilà pourquoi, aux mots dont l'écorce voile et trahit la pensée, Nicolas de Cues préférera les comparaisons et les symboles. Le langage est, dans le domaine de la raison, l'outil de la démonstration. Dans le domaine de l'intelligence, il n'y a pas lieu à démonstrations, mais à « manuductions ». Aussi bien pour appuyer sa propre pensée et lui donner un substratum que pour y introduire ses lecteurs, Nicolas fera appel aux figures géométriques, aux combinaisons de nombres, à des objets quelconques : un jouet, un tableau, une loupe, à des noms étrangers au vocabulaire courant et qu'il forgera au besoin, pour les charger plus facilement du sens qu'il veut leur donner. Toujours cependant il affirmera la nécessité, pour saisir son idée, de dépasser, non seulement le sens obvie des mots, mais même la signification immédiate des comparaisons et des symboles. Lorsque, par exemple, il considérera ce que deviennent les propriétés des figures géométriques si on porte celles-ci à l'infini, il aura soin de mettre en garde contre une confusion possible entre l'infini géométrique ou mathématique et l'infini métaphysique. *Doct. ignor.*, l. I. c., XII.

Inutile d'entrer ici dans le détail de cette pensée toujours en mouvement. Signalons seulement quelques-unes des applications essentielles, dans le domaine théologique, de la docte ignorance entendue au sens cusien.

1. *Dieu.* — C'est au delà du « mur de la coïncidence », au delà des contraires, que l'« œil simple » de l'intelligence doit chercher Dieu, parce que Dieu est l'être auquel ne s'oppose pas le non-être, l'un auquel ne s'oppose pas le multiple. Il est à la fois l'infiniment grand et l'infiniment petit : le *maximum* avec lequel coïncide le *minimum. Doct. ignor.*, l. I., c. IV; il est la puissance avec laquelle coïncide l'acte : la puissance-acte, le *possest.* — Les attributs divins, multiples à nos yeux, coïncident dans l'essence divine : toute la théologie est donc « circulaire ». *Doct. ignor.*, l. I, c. XXI. La théologie négative est supérieure à la théologie affirmative; meilleure que l'une ou l'autre est celle qui les unit toutes deux : elles coïncident dans la théologie « copulative ». *De filiatione Dei*, p. 125. Dieu n'est ni un, ni trine; il est l'unité avec laquelle coïncide la trinité; il est uni-trine.

2. *Rapports de Dieu et du monde.* — Tout est en Dieu : il renferme ou « complique » toutes choses dans son infinie simplicité; et en même temps il est en toutes choses : il « explique » tout. La *complicatio* coïncide avec l'*explicatio. Doct. ignor*, l. II, c. III. — Sa providence unit les contradictoires, et par conséquent rien ne peut lui échapper. *Doct. ignor.*, l. I, c. XXII. Il est à

la fois centre et circonférence du monde. *Doct. ignor.*, l. II, c. xi. Il est partout et il n'est nulle part. *Ibid.*, c. xii. En un mot, il est le *non aliud.*

Jean Wenck, professeur de théologie à Heidelberg, a voulu faire de Nicolas de Cues un panthéiste; et les allégations de l'auteur du *De ignota litteratura* trouvent encore des échos aujourd'hui. Pourtant, Nicolas a catégoriquement affirmé dans son *Apologia doctæ ignorantiæ, Op.*, p. 65-69, que; selon lui, les choses ne sont en Dieu que comme l'effet dans la cause. Il est clair, pour qui sait le comprendre, que ses formules parfois étranges et paradoxales ne sont qu'une manière discutable, sans doute, mais réelle, de nier l'univocité de l'être et d'affirmer en même temps la transcendance de Dieu, et sa causalité totale par rapport au monde.

L'univers n'est donc pas Dieu; il est cependant une imitation, une participation de Dieu. Ce que Dieu est absolument, le monde l'est « concrètement », c'est-à-dire de façon « contracte ». L'univers est un, il est maximum, il contient tout, il est principe et fin des choses, il est infini; mais tout cela, il l'est « concrètement » : en lui, l'unité est « contractée » dans la pluralité, la simplicité est « contractée » dans la composition, l'infinité est « contractée « dans le fini, l'éternité est « contractée » dans la succession, la nécessité est « contractée» dans la possibilité, et ainsi du reste. *Doct. ignor.*, l. II, c. iv. L'univers un n'existe comme tel que dans la pensée divine. En tant qu'il est réalisé, il est « contracté » dans l' « altérité » des genres, de même que l'unité des genres est « contractée » dans l' « altérité » des espèces, et l'unité des espèces dans l' « altérité » des individus. Il n'existe donc en ce monde que des êtres singuliers, tous différents les uns des autres; mais on n'en peut conclure que les universaux soient seulement des êtres de raison : ils existent de façon « contractée » dans les individus, et l'intelligence les en tire par voie d'abstraction. *Ibid.*, c. vi.

Toute contraction suppose un contracté, un contractant et un lien entre eux, c'est la trinité de l'univers. *Ibid.*, c. vii. Le « contracté », c'est la possibilité ou matière; le « contractant », c'est la forme, l'âme ou l'acte; le lien qui les unit, c'est le mouvement. A l'état absolu, la possibilité, c'est Dieu éternel, qui contient toute possibilité; la forme, c'est le Verbe, qui contient toutes les formes; le mouvement unitif, c'est l'Esprit, auteur de toute proportion et de toute harmonie. *Ibid.*, c. viii.

La « contraction » entraîne nécessairement la multiplicité et la diversité. Tandis qu'en Dieu le maximum coïncide avec le minimum, aucun des êtres de l'univers, qui s'échelonnent tous entre le maximum et le minimum, ne coïncide avec un autre. Mais chaque individu cherche, sans jamais y arriver d'ailleurs, à réaliser la perfection de son espèce et de son genre. Ce mouvement tend en définitive vers Dieu, qui est cause finale de l'univers comme il en est la cause efficiente. *Op. cit.*, l. III, c. i.

3. *Le Christ.* — Au sommet des créatures, si l'on en excepte les anges, se trouve la nature humaine, qui « complique » en elle-même la nature intellectuelle et la nature sensible. Par le péché, le mouvement ascensionnel de l'univers se trouvait être arrêté et refoulé; il ne pouvait aboutir que si un être supérieur le rattachait à Dieu. Cet être, ce fut le Christ, à la fois maximum absolu et maximum contracté, créateur et créature, dans la personne de qui coïncident la divinité et l'humanité, ainsi que la nature et la grâce. *Ibid.*, c. ii-iv. Son humanité ne fut pas seulement individuelle, comme celle des autres hommes : Jésus fut l'homme parfait, l'*homo maximus*, en qui la nature humaine impliquait toute la puissance de l'espèce; c'est pour cela, d'une part, qu'il ne pouvait naître par voie purement naturelle, d'autre part, qu'en lui les péchés de tous ont pu être rachetés. Pour atteindre sa fin, l'homme doit donc s'unir aussi étroitement que possible au Christ, par la foi et les œuvres. Le Christ apparaît ainsi, dans l'ordre des choses comme une *natura media*, « compliquant » en lui-même toutes les natures et entraînant par là l'univers entier au plus haut degré possible de perfection. *Ibid.*, c. ii-vi.

4. *La théologie mystique.* — Nicolas de Cues voyait dans la docte ignorance le point de départ de la théologie mystique : il identifiait la coïncidence des contraires avec le seuil du paradis où Dieu se tient dans le « nuage ». Au delà, s'étend, disait-il, le domaine de la foi et de la vision. La foi doit y servir de guide; elle est le commencement de l'intelligence parce qu'elle « complique » toute intelligence. Le désir doit y porter avec ardeur, jusqu'au moment où l'on est élevé à « l'intellectualité simple », où l'on passe pour ainsi dire du sommeil à l'état de veille, de l'audition à la vision, où l'on est, comme saint Paul, ravi en extase et admis à l'intuition de l'ineffable. *Ibid.*, c. xi.

La foi, dont parlait Nicolas, était déjà une foi « formée par la charité ». Mais à mesure qu'il méditait sur la mystique, il comprit mieux comment, pour élever l'âme au delà du mur de la coïncidence, la voie de l'amour est la plus facile et la plus sûre, parce que « Dieu se fait connaître à celui qui l'aime ». Cela ressort surtout de sa correspondance avec les moines de Tegernsee.

Interrogé par eux sur la question de savoir si l'ascension mystique peut se faire uniquement par l'amour en excluant toute connaissance, il répondit négativement, se rangeant ainsi à l'avis de Gerson, contre le chartreux Vincent, prieur de la chartreuse d'Aggsbach. Il en donna d'abord cette raison psychologique que l'amour ne se porte que vers ce qui paraît bon, *Correspondance*, n. 4, p. 111-112; puis il ajouta cette explication plus profonde : Dieu est au delà de la coïncidence du vrai et du bien; d'autre part, la charité parfaite est au-dessus de la coïncidence du contenant et du contenu, selon le mot de l'Écriture « celui qui demeure dans l'amour demeure en moi et moi en lui »; donc l'amour de Dieu et la connaissance de Dieu ne vont pas l'un sans l'autre et, à la limite, ils se confondent pour ne faire qu'un. *Correspondance*, n. 5, 9 et 16, p. 113-114, 121-122, 134-135.

5. *L'Église.* — Les théories de la docte ignorance ont été appliquées par Cusa à l'Église, dans sa lettre à Rodrigue Sanchez. *Op.*, p. 825-829. Il y distingue une Église accessible seulement dans la simplicité de l'intelligence : c'est l'Église triomphante; une autre, accessible dans l'universalité de la raison : c'est l'Église militante, appelée corps mystique de Jésus, parce que la grâce de Jésus est « expliquée » en elle; enfin une Église sensible, celle dont les membres se reconnaissent à des signes extérieurs. Cette dernière devait avoir un chef sensible : ce fut Pierre. L'Église était tout entière en lui *complicative*. Le pouvoir suprême compliqué en lui s'est trouvé « expliqué » dans l'Église; Pierre embrasse dans sa plénitudre tous les pouvoirs qui sont « contractés » diversement dans la hiérarchie ecclésiastique.

On a voulu tirer argument de cette application du rapport de *complicatio* et d'*explicatio*, pour en conclure que Nicolas de Cues renie les idées qu'il avait soutenues, dans le *De concordantia catholica* sur les pouvoirs respectifs du pape et du concile. On n'a pas remarqué que, selon lui, le pape n'a pas hérité directement des pouvoirs de Pierre. Entre le chef actuel de l'Église et son fondateur, il y a l'Église elle-même, qui est l'« explication » de Pierre, dans la multitude des croyants. Voilà pourquoi, selon Cusa, le pape doit respecter

tout ce qui a été établi avant lui « pour l'édification de l'Église » et ne peut le modifier ou le parfaire qu'en vue du maintien ou du développement de l'édifice. S'il voulait avec obstination dépasser ce pouvoir, il serait indigne de sa charge, et l'Église pourrait se séparer de lui, pourvu que cela n'entraîne pas en elle de scission.

Conclusion. — Dans le cadre de ces idées essentielles, Nicolas de Cues a spéculé inlassablement, variant sans cesse ses points de vue, empruntant à des philosophies diverses les conceptions ou le langage dont il croyait pouvoir faire son profit. Il a beaucoup lu, et tout fournissait un aliment à ses méditations, comme en témoignent les innombrables notes marginales dont il couvrait ses livres. Dans l'ensemble cependant, sa spéculation se rattache beaucoup plus au platonisme, ou plus précisément au néo-platonisme qu'à l'aristotélisme : elle s'inspire surtout du pseudo-Denys, de Proclus, de saint Augustin, de l'école de Chartres, de saint Bonaventure, voire même de Scot Érigène et de maître Eckart, aux expressions les plus hasardées desquels il attachait un sens orthodoxe.

Ce penseur original, au vocabulaire souvent étrange, paradoxal, a suscité de vives critiques et des enthousiasmes ardents. Il faut lui reconnaître au moins le mérite d'avoir su comprendre les aspirations de son temps, et d'avoir essayé de leur donner autre chose que des réponses fragmentaires ou évasives. Homme de la Renaissance, non seulement par l'universelle curiosité, l'amour de l'antiquité classique, le culte de la forme, mais par l'optimisme, par l'esprit critique, par le souci du réel, de l'individuel, des connaissances positives, il a voulu synthétiser les idées et satisfaire les tendances nouvelles dans un système qui, sans s'appuyer sur une dialectique tombée en discrédit, fît la place la plus large à la religion chrétienne.

Sur plus d'un point aussi, il fut amené à énoncer des idées qui, si on les eût acceptées, eussent pu empêcher, dans la suite, de pénibles conflits. Bien avant Galilée, il a abandonné la géocentrisme, pour faire de la terre une sorte d'étoile sphérique et mobile, de même composition que les astres. *Doct. ignor.*, l. II, c. XII. A propos du récit biblique de la création, il a déclaré sans hésiter qu'il n'y a pas lieu de le prendre à la lettre, parce que Moïse a parlé, dans son livre, un langage « humain », adapté à l'intelligence de ses lecteurs. *De Genesi*, p. 131. La largeur de ses vues en semblables matières, il la doit d'ailleurs, pour une large part, à la manière dont il a su lire les Pères de l'Église, et en particulier saint Augustin.

Une bibliographie très abondante a été donnée dans E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action. La pensée*, Paris, 1920. On se contentera de rappeler ici quelques titres en y ajoutant les principales études parues depuis 1920 : L. von Bertalanffy, *Nicolaus von Cues*, Munich, 1928; E. Cassirer, *Individum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927; Th. Desdouits, *De Nicolai Cusani philosophia*, Paris, 1868; P. Duhem, *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, dans *Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, t. II, Paris 1909; J. M. Düx, *Der deutsche cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, 2 vol., Ratisbonne, 1847; R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau, 1850; J. Hartzheim, *Vita Nicolai de Cusa*, Trèves, 1840; B. Hermet, *Cusano*, Milan, 1927; E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Cues*, dans *Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wissensch.*, Heidelberg, 1930; J. Hommes, *Die philosophischen Grundlehren des Nic. Kusanus über Gott und das Verhältniss Gottes zur Welt*, 1926; A. Jaeger, *Der Streit des Cardinals Nicolaus von Cuse mit dem Herzoge Sigmund von Oesterreich*, 2 vol., Inspruck, 1861; R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, dans *Sitzunsgber. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften*, phil. hist. Klasse, Heidelberg, 1929; J. Lenz, *Die Docta ignorantia des Nicolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen*, Wurzbourg, 1923; *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trèves, 1905; S. Lorentz, *Das Unendliche bei Nikolaus von Cues*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XL, 1927, fasc. 1; M. Losacco, *La dialettica del Cusano*, dans *Bull. dell'Academ. dei Lincei*, ser. VI, vol. IV, fasc. 5-6; J. Marx, *Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer*, Trèves, 1906; E. Morin, art. *Nicolas de Cusa*, dans le *Diction. de philosophie et de théologie scolastiques* de Migne, Paris, 1856-1865; P. Ranft, *Schöpfer und Geschöpf nach Kard. Nikolaus von Cusa*, Wurzbourg, 1924; J. Ritter, *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, Leipzig, 1927; P. Rotta, *Il cardinale Niccolo di Cusa. La vita ed il pensiero*, Milan, 1928; Fr. A. Scarpft, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cues, als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie*, Tubingue, 1871; M. G. Settignani, *L'elemento matematico applicato allo studio dell'infinito nel De docta ignorantia di Nicolo Cusano*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milan, 1922; Joh. Uebinger, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Munster et Paderborn, 1888; du même, *Der Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland*, dans *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1887; E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, dans les *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Munster, 1915; *Le cardinal-légat Nicolas de Cues et le clergé de Liége*, dans *Leodium*, 1922, p. 98-123; *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues, d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. III, 1928, p. 275-284; *Un petit traité de Nicolas de Cues sur la contemplation*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1929, p. 376-390; J. Wenck de Hervenberg, *De ignota litteratura*, dans E. Vansteenberghe, *Le « De ignota litteratura » de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, Munster, 1910; T. Whittaker, *Nicholas of Cusa*, dans *Mind*, 1925.

E. VANSTEENBERGHE.

25. NICOLAS DE DIJON, capucin de la province de Lyon (XVII[e] siècle). Professeur de théologie et prédicateur recherché, il évangélisa un grand nombre de villes de France. Religieux éprouvé et exemplaire, il exerça, pendant neuf ans, la charge de provincial. Écrivain fécond, il composa de nombreux ouvrages qui intéressent tant les théologiens que les prédicateurs. Les principaux sont les suivants : 1. *Pharaon réprouvé, ou l'advocat de la Providence de Dieu sur la réprobation des pescheurs*, Lyon, 1685; 2. *L'esprit du chrétien, de l'ecclésiastique et du religieux, formé sur l'esprit de Jésus-Christ*, 3 volumes, Lyon, 1688; 3. *Lettre curieuse à un ami, dans laquelle on fait l'analyse de la nouvelle théologie mistique du docteur Molinos*, édité à Dijon, 1688, contre Molinos; 4. *Sermons sur tous les évangiles du carême*, 3 volumes, Lyon, 1677 et 1692; 5. *Sermons sur la sainte Vierge*, 2 volumes, Lyon, 1687; 6. *Panégyriques sur les mistères de la sainte Vierge*, Lyon, sans année ; cet ouvrage fut traduit en italien : *Panegirici sopra i misteri della S. Vergine*, Venise, 1735; 7. *Panégyriques des saints*, 2 vol., Lyon, 1689 et 1693; 8. *Sermons des XI heures contre l'abus du sacrement de la pénitence et de l'eucharistie*, Lyon, 1690; une version italienne de ces sermons fut faite par le P. Matthieu de Bourgogne et publiée à Naples, en 1701 et en 1839, avec le titre : *Sermoni delle Quarant' Ore*; 9. *Sermons sur les évangiles de tous les dimanches*, 3 volumes, Lyon, 1694; 10. *Sermons de l'octave des morts*, Lyon, 1696. Une traduction allemande des principaux sermons de Nicolas de Dijon, intitulée : *Auserlesene Predigten des P. Nikolaus von Dijon*, parut, en deux volumes, à Augsbourg, en 1739-1741. Nicolas de Dijon mourut probablement en 1696.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum*, Venise, 1747, p. 199; J. Rosenthal, *Katalog*, XV, Munich, s. d., n. 186; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York, 1928, p. 483-484.

A. TEETAERT.

26. NICOLAS DE DURHAM, théologien carme anglais du xive siècle. — Nicolas de Durham, dit aussi Dorhin (quelques auteurs en font, à tort cependant, deux personnages distincts), naquit à Durham. Il embrassa l'état religieux au couvent des carmes de Newcastle, étudia à l'université d'Oxford, où il prit le doctorat en théologie et tint une chaire. Il s'y fit une grande réputation pour sa science, son enseignement et sa vigoureuse défense de la foi contre les erreurs des wicléfites. La date de sa mort nous est inconnue : elle dut arriver peu après 1370. Il composa plusieurs ouvrages de théologie; 1. *Commentarii in magistrum Sententiarum lib. IV;* 2. *Determinationes quæstionum;* 3. *Originalia Doctorum,* constituant un grand tabulaire; et 4. *Contra articulos Wiclefi.*

Arnold Bostius, *De illustribus viris Ord. B. Dei gen. V. Mariæ de Monte Carmeli*, dans Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 894, n. 3051; Jean Trithème, *De viris illustribus ord. carm.*, dans Daniel de la Vierge Marie, *op. cit.*, t. II, p. 902, n. 3123; *De scriptoribus ecclesiasticis*, *Opera historica omnia*, Francfort, 1601, t. I, p. 324; Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1719, t. II, cap. 406, p. 368; Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1559, cent. VI, cap. XL, t. I, p. 476; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus I*, Paris, 1619, cap. DCXXVI, p. 507; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 66 v°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 483; Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 518 *b;* Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 176 v°-177 r°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 306 *b;* J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 670-671, n. 4; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 894, 902, 1119, n. 3051, 3123, 3948; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, 1858, t. V, p. 109 *b;* Thomas Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 545; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 488, n. 21; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 628.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

27. NICOLAS DE FAKENHAM, frère mineur (XIV-XVe siècle), est appelé de la sorte, ou bien parce qu'il est originaire de Fakenham, dans le Norfolk, ou bien parce qu'il descend d'une famille, qui portait ce nom et dont plusieurs membres étaient au service du roi Richard II. Nicolas, lui aussi, avait réussi à gagner les bonnes grâces de ce roi et à en obtenir de multiples faveurs. En 1395, il fut promu docteur en théologie à Oxford, et devint ministre provincial de l'Angleterre. Il démissionna en 1402, probablement au chapitre général d'Assise. En 1405, le cardinal protecteur de l'ordre le nomma commissaire avec mission d'agir, après examen de la cause, contre Jean Zouch, alors provincial, qui avait occasionné un schisme parmi les Frères mineurs anglais. Zouch fut déposé et son successeur fut élu au chapitre d'Oxford, le 3 mai 1405. Nicolas mourut probablement en 1407 et fut enterré à Colchester.

Nicolas de Fakenham est l'auteur d'un écrit important pour l'histoire du schisme d'Occident. Il est intitulé : *Determinatio fratris Nicolai Fakenheyn fratrum minorum, Angliæ provincialis, pro Urbano seu Bonifatio* et commence par les mots : *Reverendi magistri et domini. Cum ex lege nature pariter et scripturis manifeste poterit elici...* Aux trois mss cités par Fr. Bliemetzrieder (voir ci-dessous) à savoir le *cod. lat. 5064* de la Hofbibliothek de Vienne et les *cod. lat. Vatic. 5608* et *4000*, nous avons ajouté le *cod. Harl. 3768* du British Museum de Londres, qui donne à cet écrit le titre suivant : *Determinatio de schismate inter Bonifacium papam et Benedictum antipapam.* Cette *Determinatio* a été publiée pour la première fois par Fr. Bliemetzrieder, d'après le texte des trois premiers mss cités. Nicolas composa cet ouvrage à Oxford, à la demande du roi Richard II, et le termina, le 5 novembre 1395, comme cela résulte de l'*Explicit*.

Invité par l'université de Paris à travailler à la solution du triste schisme qui divisait l'Occident, le roi Richard II d'Angleterre chargea Nicolas de Fakenham de composer un écrit, dans lequel il énumérerait toutes les raisons qui existaient pour mettre fin au déplorable état de choses. Nicolas, qui venait d'être promu docteur en théologie et commençait seulement sa carrière professorale à l'université d'Oxford, se mit au travail et rédigea la *Determinatio*, dans laquelle il tâche de faire sortir les professeurs d'Oxford de la profonde indifférence qu'ils observaient par rapport au schisme, et de les déterminer à travailler à sa solution, vivement voulue par le roi. Il y expose, en juge impartial, sa manière de voir pour faire cesser le schisme. Après avoir démontré que le bien de l'Église et de tout l'Occident exige une solution rapide du schisme, Nicolas marque les différents procédés à employer pour faire cesser le schisme : convocation d'un concile général ou intervention du bras séculier, reconnaissance de Boniface IX, qui est le pape légitime et démission forcée de l'antipape Benoît XIII, ou démission des deux papes. Avant tout, il recommande une union plus étroite entre la France et l'Angleterre pour la solution rapide du schisme, et la punition des cardinaux qui sont responsables. Le résultat de cette *Determinatio* fut que, d'un côté, Richard II obtint la main de la fille du roi de France, mais que, d'un autre côté, les Anglais persistèrent dans leurs sentiments hostiles envers les Français, et ne voulurent contribuer en rien à la solution rapide du schisme. Cette situation dura jusqu'au concile de Pise, en 1409. Ce n'est qu'à cette époque que les Anglais voulurent accepter les idées exposées par Nicolas de Fakenham dans sa *Determinatio*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 2e édit., Rome, 1734, t. IX, p. 342; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 177; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 272; A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. I, p. 201; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 252-253; A. G. L., *Nicholas of Fakenham*, dans *Dictionary of national biography*, t. XIV, 1909, p. 420; Fr. Bliemetzrieder, *Traktat des Minoritenprovinzials von England, Fr. Nikolaus de Fakenham, über das grosse Abendländische Schisma*, dans *Archivum franciscanum historicum*, 1908, t. I, p. 577-600, et t. II, 1909, p. 79-91.

A. TEETAERT.

28. NICOLAS DE GORRON ou de **GORRAN**, dominicain, confesseur de Philippe le Bel. Originaire du Maine, il passa presque toute sa vie comme professeur au couvent de Saint-Jacques à Paris et mourut vers 1295. Outre de nombreux sermonnaires et des commentaires de la Bible, classiques dans l'ancienne université de Paris, et où les *Postilles* sur les épîtres aux Romains et aux Corinthiens confinent à la théologie, il a laissé un commentaire partiel des *Sentences* de Pierre Lombard dans un manuscrit : *Quæstiones vel expositiones margini ascriptæ incipientes ad distinctionem XLVI et continuatæ ad dist. VI libri III; Distinctiones Gorhami incipientes lib. III, dist. VI — Hi tractatus fere omnes scribuntur margine libri Sententiarum.*

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 437-444

M.-M. GORCE.

29. NICOLAS III GRAMMATICOS, patriarche de Constantinople (août 1084-mai 1111). Son surnom lui vient peut-être de ce qu'il était

instruit, tandis que son prédécesseur, Eustrate Garidas (1081-1084), était illettré, peut-être aussi de qu'il avait été secrétaire. Il fut d'abord moine au monastère du Prodrome dans la capitale. Son long patriarcat fut marqué par divers épisodes, comme la lutte menée pendant deux ans contre lui par Léon, métropolite de Chalcédoine (1084-1086), la condamnation du moine Nil (1094), l'hérésie des bogomiles et la condamnation de leur chef le médecin Basile (1110). Il a laissé quelques réponses canoniques, insérées par G. Rhalli et M. Potli, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, t. v, p. 58-76 et *P. G.*, t. CXIX, col. 761-765 et 860-883. Il est très probablement l'auteur du *typicon* de règles monastiques en vers populaires que de nombreux manuscrits attribuent à un Nicolas, patriarche de Constantinople. Ce *typicon* est adressé tantôt au prôtos de l'Athos, tantôt à l'abbé Anastase du Sinaï, tantôt à un sinaïte du nom de Jean. Il a été souvent édité à Venise depuis 1603 avec les *typica* de Saint-Sabas. Le cardinal A. Maï l'a reproduit, mais sans caractère métrique, dans ses *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, Rome, 1837, p. 611-618, et l'attribue à Nicolas le Mystique, ce qui vieillirait ce document de deux siècles. Le texte de Maï est reproduit dans *P. G.*, t. CXI, col. 391-406. Le cardinal Pitra a réédité le typicon en vers dans le *Spicilegium Solesmense*, t. IV, 1858, p. 487-490, avec des variantes tirées de différents manuscrits. M. Gédéon en a donné une édition postérieure dans son Ὁ Ἄθως, 1885, p. 273-288, mais sans avoir connu le travail du cardinal Pitra. Nicolas Grammaticos écrivit aussi des lettres au pape Urbain II en 1089, Eustathe Boulismas, dans Ἀττικὸν Ἡμερολόγιον, 1877, p. 323-337. Enfin le Πηδάλιον, éd. Leipzig, 1800, p. 508-511, lui attribue des réponses à diverses questions posées par des moines.

R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e édit., t. XIII, p. 559-560; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. X, p. 291; J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 1858, t. IV, p. 466; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, 1890, p. 338-347; Ὁ Ἄθως, 1885, p. 273-288; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2e édit., 1897, p. 317; *P. G.*, t. CXIX, col. 761-765, 860-883; t. CXXVII, col. 471-474; t. CXXXVIII, col. 937-950.

R. JANIN.

30. NICOLAS DE HANAPS, dominicain à Reims en 1240, puis à Paris, pénitencier du pape à Rome, patriarche de Jérusalem en résidence à Saint-Jean-d'Acre où il mourut pendant la prise de la ville en 1291. Outre divers manuscrits, il a laissé une *Biblia pauperum*, sorte de traité de morale par exemples tirés de l'Écriture sainte. L'ouvrage, plusieurs fois édité, a été parfois attribué à saint Bonaventure, faussement, comme l'a montré Echard par l'examen des plus anciens manuscrits.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 422-427; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, t. I, p. 529-541.

M.-M. GORCE.

31. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE, (*Centurioni*), auteur mystique, carme déchaussé italien du XVIIe siècle. — Nicolas de Jésus-Marie, de la noble famille des Centurioni, naquit à Gênes; étant allé faire ses études en Espagne, il revêtit la bure de la réforme des carmes déchaussés à Valladolid. Il fut prieur des couvents de Salamanque, Valladolid et Avila, provincial de la Vieille-Castille et professeur au collège de son ordre à Salamanque. Il mourut à Madrid en 1660 et non à Avila en 1680, comme le disent, à tort, quelques auteurs. Il écrivit plusieurs ouvrages; entre autres : 1. une étude critique sur le texte de la *Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix, le ms. en était encore conservé au couvent de Duruelo au XVIIIe siècle; à présent le ms. semble perdu; 2. *Phrasium mysticæ theologiæ V. P. F. Joannis a Cruce carmelitarum excalceatorum parentis primi elucidatio*, important ouvrage fort loué et apprécié des savants, en particulier de Bossuet, qui le cite bien des fois et en témoigne sa satisfaction, en disant que l'auteur était l'*interprète érudit* et même *le plus savant interprète* de saint Jean de la Croix. Nicolas, en effet, y explique et défend la doctrine du Docteur mystique contre les attaques et critiques du commencement du XVIIe siècle. L'ouvrage parut en latin, et non en espagnol, à Alcalá de Henares en 1631 chez Jean de Orduña; puis à Cologne en 1639 à la fin des œuvres de saint Jean de la Croix. Cette œuvre fut cependant composée quelques années avant 1631. Le P. Cyprien de la Nativité en publia une traduction française à Paris 1641 et 1655, traduction qui reparut, retouchée, dans les *Études carmélitaines*, juillet, 1911, p. 241, à juillet-octobre 1914, p. 361.

Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1131 *b*, n. 3966; Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. VII, n. 9, édit. Paris 1862-1866, t. XVIII, p. 524; *Mystici in tuto*, part. I, art. 1, cap. IX, édit. cit., t. XIX, p. 591; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova, 1500-1684*, Madrid, 1733-1738, t. II, p. 384 *a;* Martial de S.-J.-B., *Bibliotheca scriptorum carm. exc.*, Bordeaux, 1730, p. 308, n. 6; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 497-498, n. 29; Barthélemy de Saint-Ange, Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum o. carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 61-62, n. 9; Gérard de S.-Jean de la Croix, *Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz*, Tolède, 1912-1914, t. I, p. LX et 403; *Études carmélitaines, passim;* cf. Table générale, 1922, p. 270.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

32. NICOLAS DE JÉSUS-MARIE, (*Opacki*), carme déchaussé polonais, théologien et auteur ascétique du XVIIe siècle. — Fils de Nicolas Opacki, grand officier de la cour du roi Sigismond III, Nicolas de Jésus-Marie (dit aussi Nicolas de Jésus par quelques-uns, tels Martial de Saint-Jean-Baptiste et après lui Cosme de Villiers, etc.) naquit à Cracovie en 1596. Après de bonnes études tant à la maison paternelle qu'au gymnase de sa ville natale, il entra, en 1610, au noviciat des carmes déchaussés, établi depuis peu à Wesola, faubourg de Cracovie, et y prononça ses vœux le 16 octobre de l'année suivante. Ses supérieurs l'envoyèrent d'abord à Lublin, puis à Gênes (1612) continuer ses études. Ordonné prêtre, à peine âgé de vingt ans, il rentra en Pologne (1617) et enseigna la philosophie et la théologie au collège de son ordre à Lublin, et puis à celui des Saints-Michel-et-Joseph à Cracovie (couvent distinct du noviciat du faubourg Wesola). Au chapitre provincial de Lemberg, 1625, il fut élu premier définiteur provincial, et fut pendant quelque temps vicaire-provincial de Pologne. Il se distingua non seulement par sa science et ses bonnes qualités, mais surtout par sa grande vertu. Il mourut en odeur de sainteté, probablement empoisonné, à Cracovie, le 5 octobre 1627. On lui doit divers ouvrages, la plupart ascétiques, restés tous inédits, sauf : 1. *Compendium concordiæ libertatis creatæ cum divina*, Cracovie, 1627; et 2. *Apologia perfectionis vitæ spiritualis, sive propugnaculum religionum, sed maxime mendicantium, contra epistolam theologi cujusdam ad quemdam magnatem scire cupientem, quomodo posset distribuere bona sua temporalia ad pios usus, cum utilitate quammaxima animæ suæ. Et cui Ordini regulari unum e nepotibus suis, vitæ religiosæ desiderio captum, deberet addicare*, Rome, 1626; Cracovie, 1627; Rome, 1628; Barcelone, 1629; Gênes, 1653; Enfin l'université de Douai fit imprimer cette apologie, en 1630, sous le titre d'*Altare incensi, sive aurea*

methodus se suaque omnia ad majorem Dei gloriam, animæ suæ salutem, proximique ædificationem ordinandi centum assertionibus docte discussis, naturam perfectionis spiritualis demonstrans, et quasi propugnaculum omnium religionum maxime mendicantium exhibens. Cet ouvrage eut une grande vogue au XVIIe siècle et fut fort apprécié; de nos jours, devenu assez rare, nonobstant les nombreuses rééditions, il est quasi inconnu. Suivant le témoignage du jésuite Zaleski, ce livre fut écrit contre une épître du jésuite Lancicius (Lanczucki ou plutôt Leczycki), publiée en Allemagne, 1625, sans la permission de ses supérieurs. Dans cet opuscule, Leczycki, poussé sans doute par un amour inconsidéré pour sa famille religieuse, avait mis trop au premier plan la Compagnie de Jésus, au détriment des autres ordres religieux; d'où ressentiments et animosités de la part surtout des ordres mendiants et des réformés.

Catalogus auctorum congreg. carm. disc., ms. des Archives générales des carmes déchaussés, Rome; *Fasciculus annor. Provinciæ Spiritus Sancti carmel. disc. in regno Poloniæ*, ms. des mêmes archives, fol. 43 r°-68 v°; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert, Rome, fol. 177 r°; Philippe de la Trinité, *Decor Carmeli religiosi*, Lyon, 1665, part. III, p. 79*a*-81*a*; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1131 *b*, n. 3966; Aubert Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica*, part. II, num. 250, Hambourg, 1718, p. 335; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carm. exc.*, Bordeaux, 1730, p. 303-304; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 493-495; Barthélemy de Saint-Angeet Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ord. carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 55-57; P. Zaleski, S. J., *Jezuici Polsce*, t. II, p. 267.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

33. NICOLAS DE KENTON, savant carme anglais du XVe siècle. — Nicolas, né à Kenton, près de Farmlingham dans le comté de Suffolk, devint carme au couvent d'Ipswich, fut ordonné sous-diacre à Londres le 2 mars 1419-1420 (1420 selon la computation actuelle, car avant 1752 l'année anglaise ne commençait qu'au 25 mars) et prêtre le 1er décembre suivant. Après avoir obtenu le doctorat en théologie à l'université de Cambridge, il entreprit plusieurs voyages d'étude afin d'augmenter encore ses vastes connaissances. Aussi se distingua-t-il par ses qualités et ses travaux comme poète, prédicateur, philosophe, théologien et exégète. Il s'appliqua cependant avec prédilection à la méditation et à l'étude de l'Écriture sainte. Apprécié hautement non seulement hors de son Ordre (il devint chancelier académique de l'université de Cambridge), mais aussi de ses confrères, il fut élu, en 1444, provincial d'Angleterre, la plus florissante province de l'ordre des carmes, tant pour la sagesse et la ferveur que pour le nombre de ses religieux. Il gouverna cette province avec prudence et sagesse pendant 12 ans (1444-1456). En 1456, il demanda qu'on lui substituât quelqu'un dans la charge de provincial; il l'obtint et se consacra pleinement à la vie contemplative, qu'il avait toujours aimée et pratiquée pour autant que ses devoirs le lui permettaient. Il mourut plein de mérites à Londres le 4 septembre 1468.

Ses œuvres sont nombreuses : telles, p. ex. : 1. *In Cantica Canticorum commentarii sive lectiones XIV;* 2. *In historiam Elisæi prophetæ lib. I;* 3. *In orationem dominicam lib. I;* 4. *In evangelia sermones XLVIII;* 5. *Propositiones ad clerum lib. I;* 6. *Positiones theologicæ lib. I;* etc. On peut voir les titres dans Bale, Cosme de Villiers, et les autres bibliographes de l'Ordre. Cosme en rapporte 24, entre autres *Precationes divorum lib. I*, poèmes en l'honneur de saint Albert de Sicile et de saint André Corsini, évêque de Fiesole, deux saints de l'Ordre des carmes.

Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, Oxford, 1719, t. II, cap. 567, p. 459; Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1559, cent, VIII, cap. XXVIII, t. I, p. 608-609; *Anglorum Heliades*, Brit. Museum, ms. Harley, *3838*, fol. 91*a*-92*a;* ms. Sloane; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus I*, Paris, 1619, p. 657-658; Gesner, *Bibliotheca (Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 521*a*; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1575, lib. IV, p. 299*a;* Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 67 r°-v°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 487; Gérard Vossius, *De historicis latinis libri tres*, Leyde, 1627, lib. III, p. 571; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 du collège Saint-Albert à Rome, fol. 177 v°-178 r°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 358; Bollandistes, *Acta sanctorum*, Anvers, 1643, t. II de janvier, 30 janv., cap. VIII, n. 38, p. 1072*a*-1073*a*, note *a;* J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 918-919, n. 5; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1119, n. 3948; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, t. IV, p. 500-501; Thomas Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 453; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 499-501, n. 34; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. II, col. 924; Leslie Stephen et Sidney Lee, *Dictionary of national biography*, Londres 1908 sq., t. XI, p. 28-29; Benedict Zimmermann, *Acta capit. gener. o. carm.*, Rome, 1912, p. 208, 212, 220 et 223.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

34. NICOLAS LOCKMAN ou **LACKMAN,** frère mineur, appelé encore Nicolas de Saxe ou Nicolas le Teutonique, doit être originaire de Valckenstein et avoir vécu vers le milieu du XVe siècle. Il a été ministre provincial de la province de Saxe (Wadding, *Scriptores*) et a pris une part active et prépondérante au concile de Bâle. En 1451, l'empereur Frédéric III l'envoya à Éléonore, sa future épouse, pour lui transmettre l'anneau des fiançailles. Créé ensuite évêque de Carthage, il resta à la cour impériale jusqu'à sa mort. Prédicateur célèbre et recherché, il fut très goûté par l'empereur et sa cour. — Nous avons de lui, d'après Wadding : 1. *Super Sententias Petri Lombardi libri quatuor;* 2. *Quæstiones variæ;* 3. *Sermones de tempore.* Sbaralea y ajoute : 1. *Sermones de sanctis;* 2. *Historia desponsationis et coronationis Friderici III imperatoris et Eleonoræ ejus conjugis.*

L. Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1734, t. XI' p. 109; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit.' Rome, 1906, p. 178; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 276; J. Ph. Bergomas, *Supplementum historiæ*, l. XV, ad ann. 1438; Trithemius, *Scriptores ecclesiastici*, ad ann. 1440; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, ad ann. 1450.

A. TEETAERT.

35. NICOLAS DE LYNNE, théologien et savant astronome carme anglais du XIVe siècle. — Nicolas naquit à Lynne, faubourg de Norfolk, et entra, jeune encore, chez les carmes de Lynne. Il fut bon théologien; il enseigna, en effet, la théologie au collège de son ordre à Oxford et écrivit un ouvrage sur cette matière, mais il se distingua surtout en astronomie, à tel point que, de l'aveu de tous, il fut en cette science un des plus savants Anglais de son temps. Nicolas de Lynne eut un compagnon et un aide dans ses études et travaux astronomiques en la personne de Jean Some, dit aussi Sombaeus, carme lui aussi du couvent de Lynne. Suivant Hakluyt, notre Nicolas aurait fait, en 1360, un voyage aux régions encore inexplorées du Nord, et décrit son voyage en un livre intitulé *Inventio Fortunatæ*, ouvrage qu'il aurait ensuite offert au roi d'Angleterre. Quoiqu'il soit difficile de vérifier l'exactitude de cette assertion, puisque l'*Inventio Fortunatæ* est

perdue, ce voyage et cette œuvre ne peuvent être attribués à Nicolas de Lynne. Hakluyt se base sur Gérard Mercator et Jean Dee; et ceux-ci sur un ouvrage flamand de Cnoyen. L'œuvre de Cnoyen est perdue aussi; il en existe cependant (British Museum, ms. *Cotton, Vitell., C VII*, fol. 264-269) des extraits qu'en fit Mercator pour les envoyer à Jean Dee. De ces extraits, il résulte que Cnoyen apprit d'un prêtre « qu'un franciscain d'Oxford, bon astronome, fit un voyage aux régions du Nord, le décrivit et offrit l'ouvrage au roi d'Angleterre sous le titre latin d'*Inventio Fortunatæ.* » Dee suppose, avec raison d'ailleurs, que ce franciscain anonyme d'Oxford était le voyageur franciscain Hugues d'Irlande.

Nicolas de Lynne écrivit un grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs sont conservés encore manuscrits dans les bibliothèques d'Angleterre. Tels : 1. *De ordine carmelitano;* 2. *Reductorium morale*, contenant *Expositiones sive capita in totam Scripturam, exceptis epistolis*, conservé à la bibliothèque de l'université de Cambridge; et un grand nombre d'œuvres astronomiques, dont on peut voir les titres, dans Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, col. 501-502.

Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1719, t. II, p. 347, cap. 370; Jean Bale, *Scriptorum illustrium Majoris-Britanniæ catalogus*, Bâle, 1557-1559, cent. VI, cap. XXV, t. I, p. 468-469; *John Bale's index*, édité par Reginald Lane Poll et Mary Bateson, dans *Anecdota Oxoniensia*, Oxford, 1902, p. 305; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus I*, Paris, 1619, p. 505; Gérard Mercator, *Atlas*, édit., 1606, p. 44; Richard Hakluyt, *Voyages and discoveries of the english nation*, t. I, p. 121, 134-135; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert de Rome, fol. 178 v°; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 670, n. 3; Daniel de la V.-M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1119 *a*, n. 3948; Thomas Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 546; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 501-502, n. 35; Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 353, note 4; Lesly Stephen et Sidney Lee, *Dictionary of national biography*, Londres, t. XIV, p. 418.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

36. NICOLAS DE MAJORQUE, capucin de la province d'Aragon, en Espagne, fut un prédicateur renommé et un célèbre théologien, auquel on avait généralement recours dans les difficultés d'ordre moral. Il vécut à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, et est l'auteur de quelques ouvrages théologiques et ascétiques, ainsi que de quelques collections de sermons : 1. *Praxes variæ morales*, ouvrage inédit; 2. *Oppositio gratiæ cum peccato, in triptici Christi tentatione exposita*, édité à Majorque, en 1734; 3. *Quatuor marianæ jesuiticæ scholæ in Mariæ gloriam congregatæ, pro festo celebrando Incarnationis Filii Dei in ejus utero virgin o habito respectu ad ejusdem Conception m in gratia*, publié à Majorque, en 1734; 4. *Arcus Iridis eucharisticus*, Palma, 1730; 5. *Psalterium Marianum symbolicum, panegyricum et morale, expositum in quindecim mysteriis SS. Rosarii*, inédit; 6. *Novenarium in honorem magni Ecclesiæ Doctoris S. Augustini*, Palma, 1718; 7. *Quadragesimales conciones*, Palma, 1726; 8. *Sermones varii*, restés inédits. La plupart de ces ouvrages sont écrits en espagnol. Nicolas de Majorque mourut, en 1736, âgé de plus de soixante ans.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 199-200; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca Mariana ordinis capuccinorum*, Rome, 1910, p. 59; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York, 1928, p. 530.

A. TEETAERT.

37. NICOLAS DE MÉTHONE (Modon) évêque de cette ville du Péloponèse, est un des théologiens byzantins le plus célèbres du XIIe siècle. Il fleurit sous Manuel Comnène (1143-1180) et mourut en 1165. Son activité littéraire, sans grande originalité, est utile à connaître à cause du courant d'idées dont elle témoigne à cette époque. On pourra s'en convaincre par la liste de ses ouvrages. Nous la dressons sans observer la suite chronologique, trop malaisée à établir.

1° Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατονικοῦ, publié par Vœmel, Francfort, 1825. Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, publié par le même en deux « Schulprogramme » 1825 et 1826. C'est la fin de l'ouvrage précédent, elle-même lacuneuse, comme l'indique l'éditeur lui-même (pars I, p. 13). L'idée générale et directrice de Nicolas de Méthone, dans cet ouvrage, est de substituer, touchant les divers problèmes de théodicée traités par Proclus, la réponse chrétienne à la réponse platonicienne. Les dogmes trinitaire et christologique sont exposés dans cette apologie. 2° Trois discours sur la prédétermination du moment de la mort, publiés par Démétracopoulos dans Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, p. 219-265. Plusieurs traités sur l'eucharistie : 3° Sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, Nicolas fit un traité célèbre, plusieurs fois publié, *P. G.*, t. CXXXV, col. 509-517. Il a été utilisé contre les protestants dans la *Perpétuité de la Foi*, éd. Migne, t. I, col. 403-412. 4° Deux discours sur le sacrifice de la messe, publiés d'abord en 1865 sous ce titre latin qui en dit le sujet précis : *Orationes duæ contra hæresim dicentium sacrificium pro nobis salutare non trishypostatæ divinitati, sed Patri soli allatum esse*, et incorporés l'année suivante dans le recueil déjà mentionné, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, p. 293-359. Deux synodes se tinrent en 1156 et 1158 pour traiter cette question et la tranchèrent dans le sens de notre auteur; cf. art. MESSE, t. X, col. 1336 sq. 5° Un discours contre les Latins sur les Azymes, publié par Arsenij en texte grec et traduction russe, c'est le second des *Deux traités inédits de Nicolas de Méthone* (titre en russe), Novgorod, 1897, p. 51-116.— Contre les Latins, Nicolas de Méthone publia aussi plusieurs traités sur le Saint-Esprit : 6° Λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, publié par Simonidès, Londres, 1858, p. 1-39; 7° Κεφαλαιώδεις ἔλεγχοι, courts arguments au nombre de 51, dans Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, p. 359-380; 8° Ἀπομνήματα ἐκ τῶν ἐν διαφόροις λόγοις γεγραμμένων κατὰ Λατίνων περὶ τῆς εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα βλασφημίαν, publié dans Arsenij, c'est le premier des deux *Traités inédits*, p. 5-49. — Nicolas de Méthone est aussi l'auteur de courts traités sur des objets moins importants : L'un est une : 9° *Réponse à la question :* Pourquoi les apôtres ayant en eux l'Esprit-Saint qui était dans le Christ ne sont-ils point Christs eux aussi, et quelle est la différence? Ἐκκλ. βιβλιοθήκη, p. 159-218. L'autre est : 10° une explication de texte de saint Paul, I Cor. XV, 28 : *Cum subjecerit sibi Filius omnia*, etc. qu'il défend contre les interprétations arienne et origéniste. *Ibid.*, p. 293-320. On doit à Nicolas de Méthone : 11° une Vie de saint Mélèce le Jeune, publiée par Vasilievski, avec introduction et traduction russe dans le *Palestinskij Sbornik*, fasc. 17, Saint-Pétersbourg, 1886. Signalons enfin un ouvrage de circonstance : 12° Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ Πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας. Le patriarche Cosmas ayant été déposé pour avoir favorisé le bogomile Niphon, Nicolas Muzalon fut élu à sa place d'une manière anticanonique, pour être revenu à la vie monastique après avoir occupé

un siège épiscopal (celui de Chypre), contrairement au canon 2 du concile de Sainte-Sophie de 879-880. Nicolas prend la défense de cette élection.

Ulysse Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique*. Ajouter, outre les ouvrages indiqués dans l'article, les travaux suivants : J. Dräseke, *Nikolaos von Methone im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos*, dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theol.*, t. XLII, 1900, p. 105-141; W. Möller, Compte rendu de l'édition de l'ouvrage indiqué ci-dessus sous le nº 4, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, p. 358-361; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium...*, t. I, p. 408-409; Bonwetsch, *Nikolaus von Methone*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, p. 81-83. — Dans son étude, *Ein unbekannter Gegner der Lateiner*, J. Dräseke a cru pouvoir signaler un second Nicolas de Méthone, *le Jeune*; l'indice, qui n'est autre qu'une poésie de N. Blemmyde contenant le vers Νικολάῳ λάμψαντι νέῳ Μεθώνης, est bien fragile. Il s'agit de notre auteur, appelé Νέος par rapport au grand saint Nicolas de Myre.

V. GRUMEL.

38. NICOLAS MUTIUS, frère mineur, originaire de Venise, doit avoir vécu dans la seconde moitié du XIVe siècle. Sur la demande formelle de Grégoire XI, qui l'avait recommandé à François de Caronellis de Coneclano, O. M., Nicolas devint maître en théologie, le 21 novembre 1373. Le 21 décembre de la même année, Grégoire XI lui concéda ou confirma, par l'intermédiaire du vicaire général, le cardinal Bertrand, plusieurs privilèges et faveurs. Il fut institué, vers la même époque, inquisiteur de Vérone. C'est donc à tort que Rodulphius, Gonzaga, Willotus et Possevin font vivre Nicolas Mutius vers 1238, déçus probablement par des éditions du *De conformitate...* de Barthélemy de Pise, qui, à la onzième conformité, ont le texte suivant : *Inter alios fuit Frater Nicolaus Mutio, qui opera B. Gregorii per materias distinguendo fecit opus maximum multum pulchrum et notabile, ipsumque Domino Gregorio IX præsentavit.* A la place de Grégoire IX, il faut lire Grégoire XI. Nicolas Mutius s'est distingué principalement par sa compilation et son commentaire des œuvres de saint Grégoire le Grand, qu'il a divisées et distribuées d'après les matières qui y sont traitées. Cet ouvrage porte comme titre : *Omneloquium S. Gregorii papæ*, et a été dédié au pape Grégoire XI. Il a été composé en 1372. Ces différentes conclusions résultent de l'*Explicit* d'un manuscrit qui contient cet ouvrage en deux tomes, le *cod. plut. 11*, n. *15* de la bibliothèque de la cathédrale de Tolède : *Explicit Omneloquium beati papæ Gregorii compilatum et dicatum sanctissimo Patri et Domino, Domino Gregorio divina providentia romano Pontifici dignissimo papæ, II. Pontificatus sui anno, et ab Incarnatione D. N. J. C. 1372 per Fratrem Nicolaum Mutium de Venetiis Minorum Ordinis professorem.*

L. Wadding, *Annales minorum*, 2e édit., Rome, 1733, t. VIII, p. 277-279 et 333; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 179; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 283; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1902, t. VI, n. 1247, 1313, 1319.

A. TEETAERT.

39. NICOLAS Ier LE MYSTIQUE, patriarche de Constantinople (1er mars 901 - 1er février 907; et mai 912-15 mai 925). Son surnom lui vient de ce qu'il fut le conseiller intime (μυστικὸς) de son prédécesseur, Antoine Cauléas (893-901). Originaire d'Italie et disciple de Photius, il entra d'abord dans l'administration, fut sénateur et premier secrétaire du palais, puis embrassa la vie religieuse. Il fut sacré patriarche le dimanche de l'orthodoxie, 1er mars 901. Dès son avènement, il travailla à augmenter la concorde entre les deux Églises latine et grecque, en veillant à l'application de la mesure proposée par le pape Jean VIII, au sujet des diocèses qui possédaient, à la suite de la querelle photienne, deux évêques de parti différent. Une question de discipline vint bientôt troubler le patriarcat et amena la chute de Nicolas. L'empereur Léon VI le Sage, après avoir interdit les troisièmes noces par sa novelle XC, contracta lui-même un troisième, puis un quatrième mariage. Voir art. LÉON VI LE SAGE, t. IX, col. 365 sq. Tout en acceptant de baptiser l'enfant né de cette dernière union, le patriarche exigea que le prince se séparât de sa femme, en attendant l'arrivée des légats pontificaux demandés par Léon VI, à la suite des troubles causés par cette querelle. L'empereur refusa et se vit interdire l'entrée de Sainte-Sophie. L'arrivée des légats (août ou septembre 906) mécontenta le patriarche à qui déplaisait l'intervention de Rome dans une question qu'il estimait de son ressort. Il refusa d'entrer en relations avec les envoyés du pape, mais la cour réussit à détacher de lui une bonne partie du clergé. Probablement déposé par un synode, il fut jeté dans une barque, pendant la nuit du 1er février 907, et conduit à Scutari. De là, il dut se rendre à pied, par une bourrasque de neige, au monastère de Galacrène qu'il avait fondé aux environs de Chalcédoine. Son successeur Euthyme condamna également les quatrièmes noces, mais en déclarant qu'elles pouvaient être permises aux empereurs. Le clergé se divisa en deux camps, celui des nicolaïtes et celui des euthymiens. La mort de Léon le Sage (11 mai 912) permit à Nicolas le Mystique de reprendre son siège, tandis qu'Euthyme était déposé et envoyé en exil. La controverse reprit et les deux partis recoururent également à Rome. Le pape Anastase III répondit que l'Occident permettait les quatrièmes noces. Devenu tout-puissant à la cour, le patriarche réussit à faire prévaloir ses idées sur ce point. En juillet 921, un grand synode se réunit dans la capitale et rédigea le *tomos* de l'union qui interdisait formellement les quatrièmes noces, et ne permettait les troisièmes qu'à certaines conditions (G. Rhalli et M. Potli, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 4-10; le texte de ce document a été complété vers la fin du Xe siècle). Une grande fête de l'union fut alors célébrée, mais sans calmer les esprits. Les euthymiens en appelèrent de nouveau à Rome. Enfin, en 923 ou 924, le pape Jean X envoya deux légats pour rétablir l'union entre les deux partis. Elle eut eu, on ne sait à quelles conditions. Nicolas le Mystique eut une action politique assez étendue. C'est ainsi qu'il prit une part active à la conclusion de la paix, entre l'empire byzantin et le tsar des Bulgares, Syméon (926). L'Église grecque fête sa mémoire le 15 mai, anniversaire de sa mort. M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 105.

Le rôle important que joua le patriarche Nicolas le Mystique est encore attesté par des témoignages précieux. Ce sont cent soixante-trois lettres adressées par lui aux personnages les plus divers : trois à l'émir arabe de Crète, vingt-sept au tsar Syméon, d'autres au pape sur les quatrièmes noces, à Romain Lécapène, à un duc d'Arménie, à des évêques, à des fonctionnaires civils, à des moines, à des particuliers. Elles sont très importantes pour l'histoire de son époque. Le cardinal A. Maï les a publiées dans le *Spicilegium romanum*, t. X, 1844, p. 161-440, et Migne les a reproduites, *P. G.*, t. CXI, col. 1-406. On a encore de Nicolas le Mystique une homélie au peuple de Constantinople, sur le sac de la ville de Thessalonique par le pirate Léon de Tripoli en 904. Les lettres à l'émir arabe de Crète ont été publiées également par J. Sakkelion, dans le Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. III, 1890-1892, p. 108-116. Le cardinal A. Maï admet que Nicolas est l'auteur du typicon en vers

populaires attribué ordinairement à Nicolas Grammaticos (voir ce mot).

R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e éd., t. XII, p. 776-779; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VI, p. 486; t. X, p. 295; *Acta sanctorum*, t. III de mai, col. 509-511; M. Gédéon, *Πατριαρχικοὶ πίνακες*, 1890, p. 295-296, 298-300; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2e éd., 1897, p. 458; *P. G.*, t. CXI, col. 9-405; A. Maï, *Spicilegium romanum*, 1844, t. X, p. 161-440.

R. JANIN.

40. NICOLAS NARDI FIERAGATTI, frère mineur, originaire de Bettona ou Vettona (diocèse d'Assise), devint docteur et maître en théologie, en 1376. Ministre provincial de l'Ombrie en 1385, il fut chargé par Ange, ministre général des provinces transalpines du parti de Clément VII, de l'examen d'une controverse : il avait probablement abandonné Urbain VI pour adhérer à Clément VII. Il fut créé évêque de Fulginas par Martin V, le 20 décembre 1417 et y mourut en 1421. On l'appelle encore Nicolas de Bitonio, de Brittonio, de Bitonto. C'est cependant à tort que quelques auteurs le dénomment : « Nicolaus Veronensis Umber ». Il faudrait lire : « Nicolaus Vettonensis Umber ». Nicolas de Bettona aurait composé les ouvrages suivants : 1. *Tractatus super facto schismatis ad Innocentium VII.* D'après le catalogue des manuscrits de Montfaucon, t. I, p. 109, ce traité serait conservé à la bibl. Vaticane. C'est une étude doctrinale sur le schisme; 2. *Super epistolas et evangelia quadragesimalia.*

L. Wadding, *Annales minorum*, 2e édit., Rome, 1734, t. IX, p. 392 et 564; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 177; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 272-273; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1904, t. VII, n. 1367; du même, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, Munster, 1898, t. I, p. 267; J. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, Venise, 1846, t. IV, p. 421; P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, Ratisbonne, 1873, p. 696; Ughelli, *Italia sacra*, Fulginatenses episcopi, t. I, n. 39.

A. TEETAERT.

41. NICOLAS D'OCHAM, frère mineur, dix-huitième maître de son ordre à Oxford, a vécu vers la fin du XIIIe siècle, et non vers 1320, comme le soutient L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 179. Il commentait, en effet, les *Sentences* après 1280, à Oxford, et devint lecteur et maître régent après 1285. C'est à la première époque, c'est-à-dire au temps où il enseignait les *Sentences*, qu'il faut placer son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Ainsi un *Commentarium super quatuor libros Sententiarum*, ou *Quæstiones super quatuor libros Sententiarum* de Nicolas d'Ocham, est conservé dans l'*Ottob. 623* de la bibliothèque Vaticane. Un commentaire sur le Ier et le IIe livres des *Sentences*, intitulé : *Lectura super primum Sententiarum ordinata a Fr. Nicholao de Anglia ordinis minorum*, et *Lectura super secundum Sententiarum ab eodem edita*, est contenu dans le ms. *Conv. soppr. G. 5. 858* de la bibliothèque nationale de Florence. Le premier livre débute : *Veteris ac nove legis... Queritur de subiecto theologie et quod sit Deus videtur;* tandis que le second livre commence comme suit : *Utrum mundus sit eternus. Et quod sic videtur per Aristotelem.* Un extrait de ce ms., la q. II de la dist. III du l. I : *An Deum esse sit per se notum*, a été publié par Daniels, *Gottesbeweise*, p. 82-83.

Le ms. *319* du Caius College de Cambridge (XIIIe-XIVe siècle) contient un *Scriptum Nicholai super II et III Sententiarum.* Cet ouvrage doit certainement être attribué à Nicolas d'Ocham. Le l. II débute ainsi : *Creationem, etc. Circa istam distinctionem queritur primo utrum mundus sit eternus;* tandis que le l. III commence : *Cum venerit plenitudo, etc. Queritur de possibilitate incarnationis.*

Un commentaire anonyme sur les *Sentences* est conservé dans le ms. *134* de Merton College à Oxford (XIVe siècle). Il doit sans aucun doute être considéré comme l'œuvre de Nicolas d'Ocham. Le début du l. II concorde, en effet, parfaitement avec celui du ms. *319* du Caius College de Cambridge : *Creationem*, etc. *Circa istam distinctionem queritur primo utrum mundus sit eternus.* Le l. I commence : *Veteris ac nove legis, etc. Queritur de subjecto theologie et quod sit Deus videtur.* La fin du l. II et le début du l. III font défaut. Au folio 166 r°, en effet, on saute de la fin de la dist. XXX du l. II à la dist. XVII du l. III. Le l. IV commence par les mots : *Venite, ascendamus ad montem domini et ad domum dei Jacob, et docebit nos vias suas et ambulabimus in semitis ejus. Via salutis parata et instructa, non restat nisi ambulare in ea.* Il finit dans la dist. XLIII aux mots : *Item ratione morali* (incomplet). Comme tous ces *incipit* concordent parfaitement avec ceux des autres mss. qui attribuent ce commentaire à Nicolas d'Ocham, il faut conclure que le ms. *134* de Merton College contient également le texte du commentaire sur les *Sentences* de cet auteur. Malheureusement il est incomplet; il contient tout le l. I, les dist. I-XXX du l. II, les dist. XVII et sq. du l. III et finit dans la dist. XLIII du l. IV.

Le ms. *lat. 14 565* de la Bibl. nationale de Paris (XIVe siècle) contient, fol. 173 v°, un ouvrage intitulé : *Fratris Nicolai minoris replicationes.* Il est cependant très douteux qu'il faille considérer ces *Replicationes* comme une œuvre de Nicolas d'Ocham. Il semble plus probable qu'il faille l'attribuer de préférence à Nicolas de Lyre.

C'est pendant la seconde période de l'activité littéraire de Nicolas d'Ocham, c'est-à-dire après 1285, qu'il faut placer une série de *Quæstiones* ou de *Quodlibeta*, qui sont conservés dans le ms. *158* de la bibliothèque municipale d'Assise. Ces questions sont au nombre de six : n. 123 : *Questio in vesperis N. de Hotham;* n. 161 : *Questio M. Nic. de Hotham. Questio est an creatura possit diligere Deum propter se et super omnia naturali dilectione;* n. 162, 163; n. 165 : *Fratris N. de Ocham minor. Determinaciones an relationes realiter distinguant et sola ratione.* C'est une longue discussion de 34 feuilles; à la fin du manuscrit : *Questio Hotham in vesperis Cnol, Oxon. Respondit Persel.* C'est une dispute théologique entre Nicolas d'Ocham et Jean de Pershore à l'occasion des « vespéries » de Walter de Knolle, c'est-à-dire des discussions théologiques requises pour l'admission à la maîtrise en théologie.

J. Leland, *Commentaria de scriptoribus Britannicis*, t. II, Oxford, 1709, p. 325, et L. Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 179, attribuent à Nicolas d'Ocham un traité intitulé : *Opus de Verbo divino.* A. G. Little pense que c'est une question du même genre que celles qui sont mentionnées ci-dessus.

Le même J. Leland, *op. cit.*, mentionne encore un autre ouvrage qu'il faudrait attribuer à Nicolas d'Ocham : *Libellus de latitudine oppositionum, ingeniosi judicium astrologi.* Ce titre a donné occasion à des auteurs postérieurs de distinguer deux ouvrages, à savoir : 1. *De latitudine oppositionum*, et 2. *Astrologi judicium.* Le premier qui a fait cette confusion paraît être J. Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1557-1559, Ier part., p. 395, suivi ultérieurement par H. Willot, *Athenæ orthodoxorum sodalitii franciscani*, Liége, 1598, p. 284, J. Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis*, t. I, Paris, 1619, p. 410, et L. Wadding. D'après d'autres auteurs, parmi

lesquels A. G. Little, il serait très douteux que ce dernier ouvrage constituât une œuvre de Nicolas d'Ocham. La même restriction doit être faite pour un autre ouvrage : *Sermones Occham*, qui commencent de la façon suivante : *Veritas de terra orta est... Veritas ante lapsum primi hominis*, et qui sont conservés dans le ms. *74* de la bibl. du chapitre de la cathédrale de Worcester. J. Kestell Gloyer, *Catalogue of mss preserved in the Chapter library of Worcester cathedral*, Oxford, 1906, p. 147-148.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 179; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, 1921, t. II, p. 284; Th. Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 556; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 158, 229; le même, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth Century*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 828, 857-858; *Dictionary of national biography*, Londres, 1895, t. XLI, p. 350.

A. Teetaert.

42. NICOLAS ORANUS, frère mineur de la province de Flandre (XVIIe siècle). — Né à Liége, il fut successivement lecteur de théologie, gardien des couvents d'Avesne, de Liège, de Namur, de Luxembourg, de Couvin, etc. et deux fois définiteur. Comme prédicateur, il eut de grands succès. Il mourut à Namur en 1634. Tous ses ouvrages, soit en latin, soit en français, sont autant de recueils de sermons, souvent très intéressants pour les théologiens.

1. *Conciones triginta de Judæ proditoris apostasia, sive triplici ejus defectu a fide, a gratia et ab apostolatu, per quem omnes reprobi figurantur*, Anvers, 1611, Mons, 1611. — 2. *Oratio moralis et historia latine concepta, gallice pronunciata, in honorem D. Alberti S. R. E. cardinalis necnon Ecclesiæ Leodiensis episcopi et principis, ac tandem pro ecclesiastica libertate gloriosissimi martyris, in templo nobilium domicellarum collegii S. Aldegondis, Malbodii, dum solemniter ejusdem martyris reliquiæ a Rhemis in Belgium reducerentur... postera die quam ab Avesnis adventassent, 4 decembris a. 1612*, Douai, 1613, in-4°, 22 p., panégyrique en l'honneur du bienh. Albert de Louvain, cardinal, évêque de Liége et martyr, prononcé en français, à Maubeuge, à l'occasion de la translation de ses reliques, de Reims en Belgique. — 3. *Exilium generis humani felicissimum concionibus adventualibus explicatum, quibus triumphus misericordiæ et veritatis Dei circa primos parentes illustratur*, Mons, 1615, in-8°, 515 p., sermons pour l'avent sur le triomphe de la miséricorde et de la vérité dans la conduite de Dieu à l'égard des pécheurs. — 4. *Benjamin evangelicus seu conversio S. Pauli concionibus triginta quatuor...*, Mons, 1624 et Cologne, 1624. — 5. *Conversio Cornelii centurionis Cæsarei facta per D. Petrum apostolum et triginta concionibus explicata*, Mons, 1632. — 6. *Mysteria Passionis Dominicæ concione trihoraria explicata*, Cologne, 1634.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 179 ; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 285; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères mineurs de l'observance de S. François en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 174-176.

A. Teetaert.

43. NICOLAS D'ORBELLES, frère mineur de l'observance de la province de Tours. — Originaire d'Orbelles, près d'Angers, il enseigna à Poitiers pendans la seconde moitié du XVe siècle. Maître en théologie, il s'est rendu célèbre par ses disputes, son enseignement et ses écrits théologiques et philosophiques, dans lesquels il se rattache étroitement à la doctrine de Duns Scot, dont il est un des commentateurs les plus goûtés et les plus autorisés, et un des défenseurs les plus acharnés et les plus loyaux. Il a contribué beaucoup à étendre l'école scotiste, et à répandre les idées et les doctrines du Docteur subtil. Aussi son commentaire sur les quatre livres des *Sentences* fut-il hautement apprécié et vivement recherché, par tous les théologiens non seulement contemporains, mais aussi postérieurs à Nicolas d'Orbelles, comme en témoignent les nombreuses éditions de cette époque. Ce commentaire, intitulé : *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*, parut, en effet, successivement à Paris, 1488, *ex emendatione Thomæ Sylvestris, per Fel. Baligaut*, in-4°; à Paris, 1498, *opera Fel. Balligault, impensis Joannis Richardi*, in-8° (A. Castan, *Catalogue des incunables de la bibliothèque publique de Besançon*, Besançon, 1893, n. *731*; W. A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, t. I, Londres, 1895, n. 12047; R. Proctor, *An index to the early printed books in the British Museum*, part. 1, Londres, 1898, n. 8261): à Rouen, sans année (vers 1499), in-8° (J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 286): à Hagenau, 1503 (Panzer, *Annales typographici*, t. VII, p. 68, n. 15); à Lyon, 1503 (Panzer, *op. cit.*, t. IX, p. 443, n. 35); à Venise, 1507, avec le texte des *Sentences* de Pierre Lombard; à Paris, 1509 (Panzer, *op. cit.*, t. VII, p. 538, n. 329), 1511, 1515, 1517, 1520. Plusieurs auteurs identifient le *Super Sententias Compendium singulare elegantiora Doctoris Subtilis dicta summatim comprehendens*, avec les *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*. J. H. Sbarelea, *op. cit.*, p. 285, écrit : *Commentarii in quatuor libros Sententiarum idem sunt atque Compendium super Sententias*, qui débute par les mots : *Post brevem compilationem logicæ, physicæ et ethicæ secundum opinionem Doctoris subtilis.* D'autres (J. Jeiler, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 971), distinguent cependant ces deux ouvrages, et disent que le *Compendium super Sententias* a été publié à Lyon, en 1503, et à Paris, en 1517. Nous pensons, avec les éditeurs de Sbaralea, qu'il faut identifier les deux ouvrages, parce qu'ils concordent parfaitement entre eux.

De plus, ce commentaire sur les *Sentences* que quelques écrivains dénomment : *Opus insignissimum et prope divinum*, doit avoir été terminé après 1465. En effet, l'auteur cite, *In IV. Sent.*, dist. XLV, q. III, un privilège accordé, en 1465, par le pape Paul, et comme le souverain pontife Paul II (1464-1471) est appelé *modernus*, il faut en conclure qu'il gouvernait encore l'Église au moment où Nicolas écrivait. Il résulte de ces constatations que les auteurs se trompent, qui font mourir Nicolas d'Orbelles en 1455.

Le frère Thomas Sylvestri, O. M., a ajouté une table au commentaire sur les *Sentences* de Nicolas d'Orbelles qui se trouve dans l'édition de Paris de 1498, publiée par les soins de frère Jean Alexandre, O. M., avec une préface par Lodoicus Honnonius Nervius. Enfin, vers 1500, le frère mineur Jean le Picard a composé des *Resolutiones aureæ* sur le commentaire de Nicolas d'Orbelles.

Nicolas aurait composé encore un traité intitulé : *Declarationes quorumdam terminorum theologalium, secundum doctrinam illuminati doctoris* (c'est-à-dire François Mayron, O. M.), que l'on trouve à la fin d'à peu près toutes les éditions des *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*, ou du *Compendium super Sententias*. L'édition de Venise, de 1507, attribue ce traité explicitement à Nicolas d'Orbelles, qui y donne des explications et des déclarations sur les noms et les attributs divins. Ce traité débute par les mots : *Ut noviter ad facultatem...*

Nicolas d'Orbelles a composé aussi de nombreux ouvrages philosophiques, qui ne furent pas moins célèbres que ses œuvres théologiques. Ainsi son ouvrage *Super summulas Petri Hispani ad mentem Scoti* ou

Logicæ summula cum Petri Hispani textu, qui ne constitue qu'un seul et même ouvrage et est un commentaire sur la *Summula logicæ* de Pierre d'Espagne, a eu plusieurs éditions. Il en existe d'abord une sans date ni lieu, qui, outre cet ouvrage de Nicolas, donne aussi le *Passus super universalia* de François Mayron, les *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium* d'Antoine André, O. M., et les *Formalitates secundum viam doctoris subtilis* de Nicolas Bonet, O. M. Le traité de Nicolas y est intitulé : *Excellentissimi viri artium ac sacre theologie professoris eximii magistri Nicolai de Orbellis de Francia, ordinis minorum, secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti logice brevis, sed admodum utilis super textum magistri Petri Hispani expositio incipit.* Il débute par les mots : *Quoniam teste sapiente, proverbiorum 22°, adolescens juxta viam suam etiam cum senuerit non recedet ab ea, utile est volentibus studere doctrinam doctoris subtilis Scoti.* Autres éditions : Parme, 1482, revue par Pierre de Parme, O. M.; Venise, 1489, 1500 et 1516, dont la dernière a été corrigée par Lazare de Soardis et illustrée de notes marginales par Jérôme Crybellus, O. M.; Bâle, 1494 et 1503. L'auteur y applique les règles de Pierre d'Espagne aux différents livres logiques d'Aristote.

Nicolas composa encore un traité : *De scientia mathematica et physica,* qui aurait été publié à Bologne, en 1473 (?) et 1485 (Sbaralea, *op. cit.*, p. 285) sous le titre : *Compendium dignissimum et utilissimum considerationis matematice quoad aritmeticam et geometriam secundum ea quæ sunt necessaria naturalibus et supernaturalibus scientiis,* et un autre, intitulé : *Expositio in XII libros metaphysicæ secundum viam Scoti,* Bologne 1485. D'après les éditeurs et commentateurs de Sbaralea, *op. cit.*, p. 286, les traités *De scientia mathematica et physica* et *Expositio in XII libros metaphysicæ,* appartiendraient à un même ouvrage comprenant originairement trois parties, qui pouvait s'intituler : *Compendium mathematicæ, physicæ* et *metaphysicæ.* Cet ouvrage aurait paru pour la première fois à Bologne, en 1485, et aucune partie n'aurait été publiée séparément avant cette date. Dans cette édition, la deuxième partie contient : *Compendium librorum physicorum, de cœlo et mundo, de generatione et corruptione,* et *de anima ;* mais elle ne donne pas le *Compendium librorum metheororum,* ni l'*ethica.* Ces derniers traités sont contenus, avec les précédents, dans l'édition de Bâle, de 1494, qui porte comme titre : *De scientia mathematica, physica, de anima, de cœlo et mundo, de metheoris, de metaphysica ac ethica.* L'édition de Bâle, de 1503, ajoute à tous ces traités celui de la *Logica.*

Les éditeurs de Sbaralea, *op. cit.*, p. 286, citent encore un *Commentarium in libros Aristotelis de anima,* qui aurait été publié à Bâle, en 1542, et nullement en 1492, comme l'a corrigé à tort Sbarelea, *op. cit.*, p. 285. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum,* 2e édit., Rome, 1906, p. 180, ne parle donc pas correctement, quand il attribue à Nicolas d'Orbelles un *Compendium tripartitum in mathematicam, ethicam et theologiam.* Sbaralea, *op. cit.*, p. 286, attribue encore à Nicolas d'Orbelles un *Tractatus de successione* et un *Liber de casibus conscientiæ.* Nous n'avons pu trouver aucun vestige de ces deux derniers ouvrages, et nous doutons fortement qu'il faille les attribuer à Nicolas d'Orbelles.

Quant aux *Sermones in omnes epistolas quadragesimales* que I. Jeiler, dans le *Kirchenlexikon,* t. IX, col. 971, attribue à Nicolas d'Orbelles, et que L. Wadding, *op. cit.*, p. 179 et 191, attribue à Nicolas et à Pierre d'Orbelles, ils doivent être considérés comme l'œuvre de ce dernier. Nous en connaissons deux éditions avec deux titres différents; celle de Lyon, 1491, intitulée : *Sermones in omnes epistolas quadragesimales,* et celle de Paris, 1508 : *Sermones hortuli conscientiæ.* Or le texte de ces éditions concorde complètement et l'édition de Paris, 1508, attribue ces sermons explicitement à Pierre d'Orbelles. Nous y lisons, en effet, au début : *Sermones hortuli conscientiæ Fratris Petri Dorbelli,* et fol. 228 : *Fratris Petri Dorbelli Andegavensis in sua theologia ordinis minorum predicatoris egregii.* Ensuite, au fol. 2, les deux titres sont condensés en un seul : *Incipit registrum hortuli conscientiæ super epistolas quadragesimales.* Il faut donc considérer ces sermons comme l'œuvre, non de Nicolas, mais de Pierre d'Orbelles.

Nicolas d'Orbelles mourut entre 1472 et 1475. Au chapitre général de Saint-Omer, en 1475, dans le recensement des frères morts depuis le dernier chapitre célébré à Bâle, en 1472, on fit une mention spéciale de Nicolas d'Orbelles, *Vir doctissimus in provincia Turoniæ.* Nous ne pouvons mieux terminer cette courte étude qu'en reprenant l'éloge que Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis,* 1531, p. 146, fit de Nicolas d'Orbelles : *Nicolaus Dorbellus, ord. fr. min. S. Francisci, Provinciæ Thuronensis, vir in divinis scripturis eruditissimus et in philosophia scolastica nulli secundus, ingenio clarus et ad disputandas enodendasque quæstiones scripturarum satis idoneus. Scripsit quædam præclara volumina... et in gymnasio Pictaviensi tum disputando, tum docendo, tum scribendo magnam eruditionis suæ laudem commeruit.*

L. Wadding, *Annales minorum,* t. XIII, Rome, 1735, p. 166, t. XIV, p. 6 et 125; du même, *Scriptores ordinis minorum,* 2e édit., Rome, 1906, p. 179-180; G. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci,* t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 285-286; I. Jeiler, *Nicolaus de Orbellis,* dans *Kirchenlexikon,* t. IX, 1895, col. 970-971; *Catholic encyclopedia,* t. XI, p. 275; H. Hurter, *Nomenclator litterarius,* 3e édit., t. II, 1906, col. 870; G. W. Panzer, *Annales typographici,* t. VII, p. 535; W. A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum,* t. I, Londres, 1895, n° 13 627; L. Hain, *Repertorium bibliographicum,* n° 12 045-12 052.

A. Teetaert.

44. NICOLAS D'OSIMO, frère mineur de l'observance, contemporain et disciple de saint Bernardin de Sienne, s'est illustré, pendant la première moitié du XVe siècle par sa science et sa sainteté. Originaire d'Osimo, dans la marche d'Ancône, il étudia le droit à l'université de Bologne et y conquit le grade de docteur. Il s'était à peine lancé dans la pratique de la jurisprudence et il était sur le point de faire sa première grande plaidoirie, quand, arrêté et bouleversé par une vision qu'il eut la nuit, il se détourna de la jurisprudence et entra dans l'ordre des frères mineurs de l'observance. Après l'achèvement de ses études théologiques, il devint un des collaborateurs les plus fermes de saint Bernardin de Sienne, dans la réforme de l'ordre et dans le renouvellement religieux et moral du peuple italien. Il parcourut l'Italie entière et prêcha partout avec grand succès. Comme lecteur de théologie, il s'efforça de faire des jeunes religieux qui lui étaient confiés de bons prédicateurs qui, plus tard, pourraient travailler au renouvellement religieux et moral de leur patrie. En 1438, il fut nommé par Eugène IV, sur les instances d'Albert de Sarthiano, supérieur de Jérusalem et custode de la Terre sainte, et confirmé, dans ces fonctions, par le général de l'ordre. Calomnié par les amis de l'ancien supérieur, Nicolas renonça à la dignité dont on l'avait chargé et Jacques Delfinas fut confirmé dans ses fonctions de supérieur. Albert de Sarthiano prit cependant la défense de l'illustre religieux et écrivit deux longues lettres, l'une au pape et l'autre au général, pour laver Nicolas des ignobles calomnies, dont des confrères jaloux l'avaient chargé. On peut lire ces lettres dans L. Wadding, *Annales minorum,* t. XI, Rome, 1734, p. 40-46. Il fut aussi, pendant

quelque temps, à la tête de la province de Saint-Ange.

Quand Bernardin de Sienne devint vicaire général de l'ordre, il choisit Nicolas comme commissaire et vicaire, et trouva en lui un collaborateur fidèle et un appui précieux. Pendant qu'il était vicaire de la province de Saint-Ange, Nicolas composa de doctes commentaires sur la règle, que Guillaume de Casale, sur le conseil d'un grand nombre de religieux, approuva le 11 décembre 1439 et recommanda à tous les frères. Le même commentaire fut approuvé par le cardinal protecteur Jourdain et saint Bernardin l'envoya, en 1440, avec une lettre, à toutes les provinces des frères mineurs de l'observance. C'est pourquoi on a souvent considéré ce commentaire comme l'œuvre de saint Bernardin de Sienne. Cf. L. Wadding, *op. cit*, p. 102-103.

La même année, Nicolas profita de l'absence du ministre général Guillaume, qui s'était rendu en France, pour solliciter d'Eugène IV l'exemption complète des frères mineurs de l'observance de la juridiction des conventuels. Cette grâce lui fut concédée mais, au retour du général, elle fut aussitôt retirée. Il assista aussi au quatrième chapitre général des observants, en 1449.

Nicolas d'Osimo fut aussi vicaire de la province des frères mineurs de l'observance des Marches, et il défendit la réforme contre les attaques répétées des conventuels, principalement de Robert Liciencis, qui s'insurgeaient continuellement contra la bulle *Ut sacra ordinis minorum religio* de 1446, par laquelle Eugène IV avait séparé les observants des conventuels, et avait permis aux premiers d'avoir un vicaire général que devait approuver le ministre général de l'ordre. Nicolas fit partie de la commission que le pape Nicolas V avait convoquée, en 1453, pour examiner la bulle d'Eugène IV et régler les relations et les rapports entre les observants et les conventuels.

Il mourut, à Rome, dans le couvent d'Ara cœli, en odeur de sainteté, après 1453 et nullement avant 1445, comme plusieurs auteurs le soutiennent. A côté des preuves alléguées ci-dessus, à savoir, qu'en 1449 il assista encore au chapitre général et qu'en 1453 il prit part à la discussion, organisée à Rome par le pape Nicolas V, nous savons que le couvent d'Ara cœli, dans lequel Nicolas d'Osimo est mort, n'a été donné aux frères mineurs de l'observance, par le pape Eugène IV, qu'à la fin de 1444 ou au début de 1445. Il est cependent difficile de déterminer la date exacte de la mort de Nicolas.

Religieux exemplaire, Nicolas d'Osimo fut aussi un prédicateur célèbre et un théologien éminent, qui nous a laissé de nombreux ouvrages théologiques, ascétiques et homilétiques.

1° *Ouvrages théologiques.* — L'ouvrage le plus important de Nicolas est sans conteste le *Supplementum Summæ Magistrutiæ seu Pisanellæ*, ou la *Summa casuum conscientiæ*. C'est un supplément alphabétique à la *Summa de casibus conscientiæ* du dominicain Barthélemy de Pise ou de Santo Concordio († 1347), dans lequel il complète et corrige les matériaux traités dans l'ordre alphabétique par le prêcheur, d'après les Actes et les décrets des souverains pontifes, parus depuis la composition de la *Summa Pisanella.* Ce *Supplementum* ou cette *Summa casuum conscientiæ*, que L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 176, considère à tort comme deux ouvrages différents, a été édité plusieurs fois : à Gênes, en 1473 et 1474, à Venise, en 1473, 1474, 1476, 1477, 1479, 1482, 1483, 1485 et 1489; à Milan, en 1479; à Cologne, en 1479 et 1483; à Reutlingen, en 1482; à Verceil, en 1485; à Nuremberg, en 1475, en 1478 et en 1488. D'après cette dernière édition, le *Supplementum* aurait été terminé dans le couvent de Sainte-Marie-des-Anges ou de Saint-Ange, près de Milan, le 28 novembre 1444. Nous y lisons, en effet, à la fin : *Expletum apud locum nostrum prope Mediolanum S. Mariæ de Angelis, et vulgariter S. Angeli M.CCCC.-XLIIII. novembris 28, die sabbati proximi ante adventum hora quasi sexta.* Après cet *explicit*, on a le texte suivant : *Sacra docens populos oracula presbite alme fit tibi, ne dubites, utilis iste liber. Denique cognosces, frueris dum clave superna solvere, confessor, quidve ligare potes. Hæc alias multo tibi sunt scrutanda labore; sed cito, sed breviter do Pisanella tibi. Incola Nurembergæ Antonius Koburger ut illam imprimeret, Georgio Stuchs dedit æris opem. Edidit hanc Sultzbach, docuit Nuremberga polite imprimat ut libros : nunc decus artis habet. Anno Christi M.CCCC.LXXX.VIII., m. junii, d. XX.*

Il aurait composé encore un *Interrogatorium confessorum* qu'il cite dans son *Supplementum Summæ Pisanellæ*, au mot *Absolutio.* Cet *Interrogatorium* aurait été publié à Venise, en 1489.

2° *Prédication.* — A la suite de Marc de Barcelone, J. H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 261-268, attribue à Nicolas d'Osimo : 1. un *Liber sermonum latinorum ;* 2. un *Liber sermonum vulgarium;* 3. un *Quadragesimale.* D'après le même témoignage, ces ouvrages seraient cités dans la *Summa angelica* et dans la *Summa rosella.*

3° *Ouvrages ascétiques.* — 1. L'ouvrage le plus important dans ce genre de littérature est le traité intitulé : *Quadriga spirituale.* Cet ouvrage, écrit en italien et qui débute par les mots : *Dice l'apostolo, quello, el quale non sa cioè le cose necessarie alla salute, non è saputo da Dio, cioè come estraneo è reputato*, porte comme titre : *Quadriga spirituale*, parce qu'il traite des quatre choses, les plus nécessaires au salut, à savoir : 1) la foi; 2) les œuvres de charité, les préceptes et les péchés; 3) la confession, et 4) la prière. D'après un ms. du couvent Saint-François d'Assise, allégué par Sbaralea, *op. cit.*, p. 267, ce traité aurait été terminé le 5 décembre 1442. On y lit, en effet, l'*explicit* suivant : *Explicit spiritualis Quadriga edita per venerabilem virum fr. Nicolaum de Auximo, ordinis fratrum minorum de observantia regulari M.CCCC.XXXXII, die V decembris.* Ce traité a été imprimé plusieurs fois. A côté de l'édition faite à Esii ou Aesii, en 1475, les éditeurs de Sbaralea (*op. cit.*, p. 268), citent encore deux autres éditions, dont l'une doit être antérieure à 1475, l'autre, des environs de 1480. Le traité proprement dit du *Quadriga spirituale* est précédé, dans la dernière édition, d'un opuscule, en langue italienne, sur la confession, commençant par les mots : *Renovamini in novitate sensus vestri... El glorioso apostolo*, Il contient une brève exhortation à confesser les péchés et cinq considérations pour inviter à faire la confession de ses fautes. Cet opuscule n'est très probablement pas l'œuvre de Nicolas d'Osimo, mais de saint Bernardin de Sienne, auquel il est d'ailleurs attribué explicitement dans une édition, faite à Venise, en 1494, où il est imprimé, séparément du *Quadriga spirituale*, avec le titre : *Sancto Bernardino della confessione.* Le texte commence de la façon suivante : *Incomincia una doctrina di Sancto Bernardino utile del modo, che se debba lo homo confessare : e prima de la cagione, che hanno da inducere l'anima a la confessione. Renovamini in novitate sensus vestri et probetis quæ sit voluntas Dei beneplacens et perfecta. El glorioso Apostolo Messer San Paulo nel sopradicto parlare ci dà una maravigliosa doctrina...* Il existe encore une édition anonyme de ce traité sur la confession, faite à Naples, en 1481, et intitulée : *Forma recognoscendi et confitendi peccata.* Ce dernier opuscule sur la confession doit donc être attribué à saint Bernardin de Sienne, et ne fait pas partie du *Quadriga spirituale* proprement dit.

2. Nicolas aurait composé, sous le pontificat de

Nicolas V, un autre traité ascétique, en italien, qui porte comme titre : *Zardino de oratione* ou *Giardino di orazione.* Il a été publié sans nom d'auteur, à Venise, vers la fin du xve siècle, en 1511 et en 1521, et comprend 24 chapitres. L'attribution à Nicolas d'Osimo n'est pas prouvée, d'autant qu'il n'existe aucune édition qui le lui attribue, qu'il n'a pas été publié avec le *Quadriga spirituale*, dans l'édition de Venise, 1494, et que l'image du frère mineur, tenant à la main un chapelet et ayant devant lui un ange et une église, ne caractérise pas uniquement les œuvres de Nicolas d'Osimo, comme on l'a cru jusqu'ici, puisque cette image se rencontre déjà auparavant dans un autre traité : *Monte dell' oratione*, que personne n'a encore attribué à Nicolas d'Osimo. Cf. Prince d'Essling, *Les livres à figures vénitiens de la fin du xve siècle*, part. I, t. II, p. 240 et 192-193.

3. Il a écrit, ensuite, une court commentaire sur la règle des frères mineurs : *Declaratio super regula fratrum minorum*, cf. ci-dessus. Cette déclaration a été publiée pour la première fois, à Rouen, en 1509, dans le *Speculum minorum*, pars III, fol. 85-86. Elle a été imprimée ensuite dans les *Monumenta ordinis minorum*, tract. II, Salamanque, 1511, et dans le *Firmamentum trium ordinum*, pars IV, fol. 179-180, Paris 1512. Enfin, Joseph Spezi, scrittore de la bibliothèque Vaticane, a publié, à Rome, en 1865, trois opuscules de Nicolas d'Osimo, conservés dans les *cod. lat. 7631, 7690* et *7339* de la bibl. Vaticane, sous le titre : *Tre operette volgari di Frate Niccolo da Osimo.* Le second de ces opuscules est intitulé : *Delle regole dell' Ordine* et expose les préceptes contenus dans la règle, tandis que le troisième porte comme titre : *Esposizione della nuova dichiarazione sopra la regola.*

4. Nous avons encore de lui une apologie de la bulle d'Eugène IV, qui sépare les observants des conventuels. C'est une réponse aux attaques répétées des conventuels, principalement de Robert Liciensis, contre les observants (cf. ci-dessus). Elle est intitulée : *Apologia adversus Fr. Robertum Liciensem an. 1453 pro bulla Eugeniana.*

5. Il faut mentionner encore une *Declaratio preceptorum regule sancte Clare*, publiée par L. Nuñez O. F. M., dans *Archivum franciscanum historicum*, t. v, 1912, p. 308-314 ; un opuscule sur l'état religieux intitulé : *Della religione*, qui constitue le premier des trois opuscules que J. Spezi a édités à Rome, en 1865, sous le titre : *Tre operette volgari di Frate Niccolo da Osimo*, cités plus haut ; un *Compendio de salute*, imprimé en 1479 : c'est un extrait du *Quadriga spirituale.*

L. Wadding, *Annales minorum*, t. x, p. 119-120, et 172 ; t. xi, p. 39, 84, 101, 110 et 111 ; t. xii, p. 29 et 171 ; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 176 ; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 266-268 ; J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Padoue, 1754, t. v, p. 104 ; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826-1838, n. 2154-2167 ; W. A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, Londres, 1895-1902, t. II, n. 785 ; D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium bibliographicum*, Munich, 1905-1910, t. I, p. 148 ; t. II, p. 121, 412, et n. 522 ; t. III, p. 11-12 ; t. v, p. 86 et n. 1531 ; I. Jeiler, *Nicolaus von Osimo*, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, Fribourg en Br., 1895, col. 335-336 ; *Catholic encyclopedia*, t. XI, p. 64 ; F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 435-437 ; J. Dietterle, *Die Summæ Confessorum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXVII, 1906, p. 183-188.

A. Teetaert.

45. NICOLAS SIMONIS (dit aussi Harlemensis), théologien, canoniste et historien carme du xve siècle. — Nicolas Simonis naquit à Haarlem (Hollande), et embrassa l'état religieux au couvent des carmes de sa ville natale. Certains auteurs le disent provincial de la province carmélitaine d'Allemagne inférieure, à tort cependant, car il ne figure pas sur le livre officiel de l'ordre. Bon théologien et canoniste, il fut en outre excellent prédicateur et défenseur ardent de la foi. Il mourut à Haarlem en 1495 d'après les uns ; d'après d'autres en 1511 à un âge avancé. On lui doit divers ouvrages ; tels : 1. *Disputatio*, Venise, 1487 ; 2. *Repetitiones*, Strasbourg, 1493 ; puis ensemble : *Disputationes et repetitiones*, Venise, 1497 ; 3. *De potestate papæ, imperatoris et concilii libri quatuor in II libro Decretal. de foro compelenti, cap. Si quis contra clericum*, Milan, 1495 et 1510 ; 4. Un volume de sermons du temps et des saints en latin sous le titre de *Vademecum*, Strasbourg, 1493 et Nuremberg 1498. Nicolas laissa encore à la postérité plusieurs autres ouvrages, restés probablement manuscrits : *Consiliorum volumina duo ; Vitæ sanctorum Patrum, lib. I ; De sacris mulieribus, lib. I ; Vita sanctæ Annæ lib. I ; Vita sancti Cyrilli, lib. I ; Historia ordinis carmelitarum, lib. I ; Farrago Fragmentorum, lib. I ; Chronicon temporum, lib. I ;* et, d'après certains auteurs, une vie de saint Simon Stock.

Jean Trithème, *Catalogus illustrium viror. Germaniam... exornantium*, *Opera historica*, Francfort, 1601, p. 179-180 ; Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1559, cent. IV, cap. VII, t. I, p. 297 ; Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 525-526 ; Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 68 r° ; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 495 ; André Valère, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1623, p. 629-630 ; 1643, p. 696-697 ; Gérard J. Vossius, *De historicis latinis libri tres*, Leyde, 1627, lib. III, cap. x, p. 565 ; Sweert, *Athenæ belgicæ*, Anvers, 1628, p. 582 ; Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 179 v° ; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 372 ; J. Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1639, t. II, p. 919 *b* ; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 991, n. 4 ; Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1109, n. 3931 ; Albert Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, 1858, t. v, p. 125 ; Aubert Miræus, *Auctuarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 97, n. 525 ; P.-A. Orlandi, *Origine e progressi della stampa* (*1457-1500*), Bologne, 1722, p. 371 ; Mich. Maittaire, *Annales typographici*, Amsterdam, 1733, t. I, p. 491, 649 ; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 511-512, n. 50 ; Goyers, *Annotationes in Biblioth. carm.* (de Cosme de Villiers), manusc. de l'Univ. de Gand, t. II, col. 511 ; Panzer, *Annales typographici*, Nuremberg, 1793, t. I, p. 51, n. 257 ; t. III, p. 249, n. 1050 ; Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, t. III, p. 492, n. 11777 et 11778 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. II, col. 1177 ; Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 268, 279, 308 et 522.

P. Anastase de Saint-Paul.

46. NICOLAS DE SPINACIOLA, frère mineur de l'observance (xviie siècle). — Il fut plusieurs fois gardien du couvent de Salerne qu'il construisit ; exerça successivement les fonctions de pénitencier de Saint-Jean de Latran, de ministre provincial, de secrétaire de l'ordre et fut élu, en 1639, définiteur général. Il composa plusieurs ouvrages dont la plupart sont restés inédits : 1. *Tractatus casuum conscientiæ ;* 2. *Tractatus de electione ;* 3. *Omnes ordinis constitutiones ad reformationum utilitatem ac gubernium spectantes, juxta tenorem bullarum Gregorii XIII et Clementis VIII ;* 4. *Constitutiones omnes apostolicæ, a religionis exordio usque ad anum 1648 a diversis summis pontificibus emanatæ ;* 5. *Libercu lus multarum rerum ad generalium, provincialiumque ministrorum officium spectantium ;* 6. *Judicialis practica ad justitiam administrandam erga sui ordinis religiosos ;* 7. *Tractatus super*

regulam S. Francisci; 8. Origo atque annales suæ provinciæ ab exordio religionis seraphicæ usque ad annum 1648. Il mourut, en 1652, au couvent de Salerne.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 288.

47. NICOLAS DE STRASBOURG, dominicain de la première moitié du XIVe siècle. Il enseignait à Cologne vers 1330. Denifle a montré qu'il a démarqué et plagié dans son *De adventu Christi* deux ouvrages de Jean Quidort : *De adventu Christi secundum carnem* et *De antichristo.* M. Grabmann a retrouvé dans le *Vat. lat. 3091* la *Somme* où Nicolas de Strasbourg, avant la canonisation de saint Thomas, aborde les principaux problèmes de métaphysique et de philosophie naturelle, *specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium Ecclesie dicta connectendo.* Pfeiffer a édité ses treize sermons allemands qui rappellent davantage la manière d'Eckart et de Tauler. G. Théry conjecture qu'une des causes du procès d'Eckart est le rôle réformateur confié à Nicolas de Strasbourg, en 1326, par le pape Jean XXII avec titre de vicaire du Maître général et visiteur des couvents de la province de Germanie, où il s'attira sans doute la haine d'Hermann de Summo, et, à coup sûr, un grave conflit avec Henri de Virnebourg, archevêque de Cologne, en janvier 1327.

Denifle, *Der Plagiator Nicolaus von Strassburg*, dans *Archiv f. Litt. und Kirchengeschichte*, t. IV, p. 312-329; Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, dans les comptes rendus de l'Acad. de Bavière, *Philos. philolog. und historiche Klasse*, 1929, 3 Abhandl., p. 43-68; Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. I, p. 261-305 — et avec une abondante bibliographie complémentaire : Théry, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckart*, 1926, p. 9-10, 16-21.

M.-M. Gorce.

48. NICOLAS DE STRASBOURG II, voir Kempf (*Nicolas*), t. VIII, col. 2337.

49. NICOLAS DE SWAFFHAM, philosophe et théologien carme anglais du XVe siècle. Né à Swaffham et ayant revêtu l'habit religieux des carmes, il fit ses études d'abord au *studium generale* de Londres, où il fut ordonné sous-diacre le 2 mars 1397 (1398 suivant la computation actuelle), diacre le 1er juin 1398 et prêtre le 20 septembre 1399; puis à Cambridge. En 1411, il fut prieur du couvent de Cambridge, année en laquelle il prit le grade de docteur, et il y enseigna. D'après Leland et Bale, Nicolas de Swaffham aurait été chancelier académique de l'université; même Bale (ms. Harley *3838*, fol. 101) dit qu'il est censé avoir été chancelier dix-huit années non consécutives, mais à plusieurs reprises. Ceci ne peut s'admettre, puisqu'il ne figure point sur la liste des chanceliers, et, pendant la première moitié du XVe siècle, il n'y a que sept années où le nom du chancelier manque; de plus deux religieux seulement obtinrent cette haute dignité : notamment un dominicain et le carme Nicolas de Kenton. Il a pu remplir l'office de vice-chancelier une ou plusieurs fois; mais même de ceci il n'y a point de preuves. Nicolas de Swaffham mourut à Cambridge l'an 1449, laissant à la postérité : 1. *De rebus theologicis lib. II;* 2. *Ordinarium lectionum. lib. I;* 3. *Determinationum, lib. I.*

Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1719, t. II, cap. CCCCXLV, p. 389; Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1559, cent. XI, cap. LXXVI, t. II, p. 69-70; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus I*, Paris, 1619, p. 641, cap. DCCCXXXIII; Gesner, *Bibliotheca* (*Epitome* de Simler), Zurich, 1574, p. 526; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 196; Augustin Biscaretí, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 180 r°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 349; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 872, n. 4; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1119, n. 3948; Fabricius, *Bibliotheca latina Mediæ et Infimæ Ætatis*, Florence, 1858, t. V, p. 126 *a*; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 516-517, n. 60.

P. Anastase de Saint-Paul.

NICOLE Pierre (1625-1695) naquit à Chartres le 19 octobre 1625. Il reçut d'abord les leçons de son père et il acheva ses études de philosophie à Paris où il fut maître ès arts, le 23 juillet 1644. Il étudia ensuite la théologie en Sorbonne, 1645-1646 : sa thèse de baccalauréat sur la Béatitude, la Trinité et la Grâce, 17 juin 1649, est dédiée à Mgr Lescot, évêque de Chartres. Par la faveur de deux de ses tantes qui étaient à Port-Royal, il fut lui-même accueilli dans cette maison et il fut chargé d'enseigner les Belles-Lettres aux Petites écoles. C'est pour ses élèves qu'il rédigea ses premiers écrits. A Port-Royal, il se lia d'amitié avec Arnauld qu'il accompagna à Paris en 1655. A cette date, Arnauld, ayant été exclu de la Faculté, se défendit avec la collaboration de Nicole, qui désormais se trouve presque toujours à côté de lui, sauf durant les dernières années de sa vie, où Arnauld vécut dans les Pays-Bas et où survinrent quelques légers dissentiments entre les deux amis. Nicole resta, toute sa vie, simple tonsuré; il mourut à Paris le 16 novembre 1695.

Nicole est un écrivain extraordinairement fécond : beaucoup de ses écrits ont été composés en collaboration avec Arnauld, mais assez souvent les ouvrages ont été rédigés par Nicole, Arnauld n'a guère fait que donner son approbation. Les écrits, ainsi composés se trouvent, pour la plupart, dans les *Œuvres* d'Arnauld, éditées en 43 volumes à Lausanne, 1775-1783. La *Préface historique et critique*, placée par les éditeurs en tête du tome XXIII donne de nombreux détails sur cette collaboration des deux amis. Nicole a publié, seul, un très grand nombre d'écrits, soit sous son propre nom, soit sous divers pseudonymes : Profuturus, Paul Irénée, le sieur Damvilliers, Wendrock, un avocat au Parlement... La plupart de ses écrits se rapportent aux controverses jansénistes et, ordinairement, ils évitent les excès de fond et de forme qu'on trouve chez la plupart des écrivains jansénistes. Il est difficile de les classer, car presque tous sont dus à des circonstances accidentelles de polémique. L'ordre chronologique reste dans l'ensemble le plus naturel.

Ouvrages. — Nicole a composé ses premiers écrits pour ses élèves de Port-Royal : *Epigrammatum delectus ex omnibus tum veteribus tum recentioribus poetis, cum dissertatione de vera pulchritudine et adumbrata, nec non sententiis ex poetis*, in-12, Paris, 1659. Ce recueil, avec la dissertation qui l'accompagne et les notes savantes et judicieuses qui sont au bas de chaque épigramme, fut rédigé par Nicole et eut un grand succès, malgré les attaques du P. Vavasseur, S. J., qui consacra les cinq derniers chapitres de son ouvrage *De epigrammate*, à la discussion de la dissertation de Nicole, de ses notes et du choix même des épigrammes. Il semble bien que l'écrit de Nicole exerça une grande influence sur la littérature de Port-Royal (voir Pierre Joseph Monbrun, *La rhétorique de Pascal*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, de juillet-octobre 1926, p. 165-176). C'est également pour ses élèves que Nicole publia *La logique* ou *L'art de penser*, qui fut revue et complétée par Arnauld, in-12, Paris, 1662, 1664, très

souvent rééditée, avec des additions importantes, dues, presque toutes, à Nicole.

Mais ce sont les écrits théologiques qu'il faut particulièrement signaler. Beaucoup d'entre eux, surtout avant la paix de Clément IX, en 1669, sont polémiques et sont dirigés plus ou moins directement contre les ennemis du jansénisme, et, tout spécialement, contre les jésuites. Après la paix de Clément IX et surtout après l'exil d'Arnauld dans les Pays-Bas, 1678, les écrits de Nicole sont beaucoup plus modérés, et même, sur certains points, ils sont en désaccord avec les thèses jansénistes.

De 1653 à 1657, Nicole prend part à la défense du livre et de la doctrine de Jansénius, condamnés par la bulle *In eminenti*, et aussi à la défense d'Arnauld que sa *Lettre à un duc et pair* venait de faire exclure de la Sorbonne. Avec Noël de La Lane et Arnauld, il composa l'écrit intitulé : *Innocentii papæ X brevissima quinque propositionum in varios sensus distinctio, apertaque de iis, tum calvinistarum ac lutheranorum, tum pelagianorum ac molinistarum, tum S. Augustini ejusque discipulorum sententia*, in-4°, 1653. Avec Arnauld, il composa *Propositiones theologicæ, de quibus hodie maxime disputatur, clarissime demonstratæ*, in-4°, 1656 et, *Œuvres* d'Arnauld, t. XIX, p. 705-718. C'est la défense des deux propositions qui venaient de provoquer l'exclusion d'Arnauld de la Sorbonne. La thèse, soutenue par les deux amis, dans cet écrit, fut attaquée vivement; une réponse parut, composée par Arnauld, Nicole et La Lane sous le titre : *Vindiciæ S. Thomæ circa gratiam sufficientem, adversus P. Joannem Nicolaï, Ordinis PP. Prædicatorum, ubi omnia S. Thomæ testimonia de propositione Antonii Arnaldi contenta exponuntur et a perverso sensu illis afflicto vindicantur; ac ejusdem Arnaldi propositio et sententia S. Thomæ omnino conformis ostenditur*, in-4°, 1656. Cet écrit se trouve dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XX, p. 591-741 et dans le recueil publié par Quesnel, sous le titre *Causa Arnaldina, seu Antonius Arnaldus a censura anni 1656 vindicatus, suis ipsius aliorumque scriptis in unum collectis*, 2 vol. in-12, Liége, 1699, t. II, p. 445-638. Contre le même dominicain, Nicole et Arnauld rédigèrent l'écrit intitulé : *Fratris Nicolai theses molinisticæ notis thomisticis expunctæ*, in-4°, 1656, dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XX, p. 563-590, et dans la *Causa Arnaldina*, t. I, p. 407-442.

L'ouvrage intitulé : *Responsio ad Holdenum* est une réplique de Nicole à une lettre écrite par Holden à Arnauld, le 5 février 1656, pour justifier la censure de Sorbonne contre les deux propositions d'Arnauld. Nicole poursuit sa défense d'Arnauld dans la *Défense de la proposition de M. Arnauld touchant le droit, contre la première lettre de M. Chamillart, docteur de Sorbonne, par un bachelier en théologie*, in-4°, 1656. Il s'agit de la proposition, d'après laquelle le grâce n'est pas toujours accordée aux justes. Quelque temps après parut la *Réfutation de la seconde lettre de M. Chamillart*, où l'on fait voir que le passage de M. l'évêque d'Ypres, d'oú il dit que la première proposition est extraite, ne contient rien que de catholique, par la propre confession de M. Chamillart, in-4°, 1656. C'est aussi pour défendre Arnauld que Nicole composa l'écrit intitulé : *Vera S. Thomæ de gratia sufficiente et efficaci doctrina dilucide explanata*. Cet ouvrage, qui porte le nom d'Arnauld, est certainement, en grande partie, l'œuvre de Nicole, ainsi que l'écrit suivant : *Antonii Arnaldi, super illa propositione SS. Chrysostomi et Augustini : Defuit Petro tentato gratia, sine qua nihil poterat, Dissertatio theologica quadripartita*, in-4°, 1656. Ces deux écrits se trouvent dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XX, p. 39-77, et p. 159-314, et dans *Causa Arnaldina*, t. I, p. 107-144, et p. 166-406.

Nicole eut quelque part aux célèbres *Lettres provinciales* qui portent le nom de Pascal et qui furent publiées, du mois de janvier 1656 au 24 mars 1657; il revit et corrigea plusieurs de ces lettres; en particulier, la seconde et les VIe, VIIe, VIIIe, ainsi que les XIIIe et XIVe; il donna le plan de la IXe, de la XIe et de la XIIe et fournit la matière des XVIe, XVIIe, XVIIIe. Plus tard Nicole reprit les accusations portées par les *Lettres provinciales* contre les jésuites. Le P. Pirot, S. J., avait publié une *Apologie des casuistes*. Nicole et Arnauld répliquèrent par les *Avis de MM. les curés de Paris à MM. les curés des autres diocèses de France sur le sujet des mauvaises maximes de quelques nouveaux casuistes*, in-4°, qui parurent de 1656 à 1659. Ces *Avis* sont au nombre de dix : le premier, daté du 15 septembre 1656, et le second sont l'œuvre commune de Nicole et d'Arnauld. Nicole seul composa les troisième et quatrième, 7 et 23 mai 1656, et les huitième et neuvième publiés en juin 1659. Arnauld composa les sixième et septième; Pascal intervint aussi et c'est à lui qu'on attribue le cinquième daté du 11 juin 1658. L'auteur du dixième est inconnu : il est probablement l'œuvre commune de Pascal, de Nicole et d'Arnauld.

Dans l'écrit intitulé : *Tredecim theologorum ad examinandas quinque propositiones ab Innocentio X selectorum suffragia, seu, ut appellant, vota Summo Pontifici scripto tradita, ex quibus verus sensus Constitutionis innotescit, et ad optatam inter catholicos theologos pacem stabiliendam via facilis aperitur*, in-4°, 1657, Nicole travaille à ramener la paix parmi les théologiens, tout en défendant les cinq propositions de Jansénius. Nicole reprend cette idée dans un nouvel écrit qui a pour titre : *Pauli Irenæi disquisitiones ad præsentes Ecclesiæ tumultus sedandos opportunæ; prima, an sint in Ecclesia novæ alicujus hæresis sectatores? secunda, de vero sensu Jansenii et multis commentitiis sensibus illi afflictis circa primam propositionem; tertia, sive Ecclesiæ turbæ Fr. Annato jesuita judice compositæ*, in-4°, 1657. Cet écrit fut réédité, comme le précédent, dans la *Causa Janseniana, sive fictitia hæresis, sex disquisitionibus theologice, historice explicata et explosa a Paulo Irenæo; adjecti sunt insuper de eadem materia alii tractatus et epistolæ*, in-8°, Cologne, 1682. Dans ce même recueil, on trouve un autre écrit de Nicole, publié sous le pseudonyme de François Profuturus. C'est une réponse à un écrit de Pierre de Marca, archevêque de Toulouse, qui avait publié une *Relation de ce qui s'est passé depuis 1653 dans les assemblées du clergé, au sujet des cinq propositions*. Nicole conteste les affirmations de cette *Relation* dans le *Belga percontator*, sive *Francisci Profuturi, theologi Belgæ, super narrationes rerum gestarum in Conventu cleri gallicani circa Innocentii X constitutionem, scrupuli*, in-4°, 1657. Quelque temps auparavant, en collaboration avec Arnauld, Nicole avait composé une *Réponse au P. Annat, provincial des jésuites*, touchant les cinq propositions attribuées à M. l'évêque d'Ypres, in-4°, 1654.

Sous le nouveau pseudonyme de Guillaume Wendrock, Nicole publia, en 1657, une traduction latine des *Lettres Provinciales*, qui souleva de vives polémiques. L'écrit a pour titre : *Ludovici Montalti Litteræ provinciales de Morali et Politica jesuitarum, e gallico latine versæ cum notis per Guglielmum Wendrockium. Accesserunt Pauli Irenæi disquisitiones et alia quædam ejusdem argumenti*, in-8°, Cologne, 1658. Avec le traduction de l'ouvrage de Pascal, on trouve des notes de Nicole lui-même, et celui-ci a ajouté à la cinquième lettre provinciale une dissertation d'Arnauld : *Dissertatio theologica de probabilitate*, et, à la dixième, une autre dissertation d'Arnauld sur l'amour de Dieu, écrite contre le P. Sirmond, S. J. L'ouvrage de Nicole

eut, de suite, beaucoup de succès : à la fin de sa vie, Nicole donna une sixième édition qui renferme de nombreuses additions : la dissertation sur la probabilité est beaucoup plus complète; la XVIIIe lettre provinciale est accompagnée d'un dialogue sur la grâce efficace; au commencement de l'écrit, Nicole a placé une histoire des *Lettres provinciales*, où il raconte l'occasion et les suites des *Provinciales* et de la condamnation de l'*Apologie des casuistes*. L'écrit et les notes de Nicole furent traduits en français par Françoise-Marguerite de Joncoux, 2 vol. in-12, 1700, et, un peu plus tard, 3 vol. in-12. Dès que parut la traduction de Nicole, elle fut vivement attaquée en particulier par le jésuite Honoré Fabri, sous le pseudonyme de Bernard Stubrock, dans les *Notes sur les notes de Guillaume Wendrock et sur les disquisitions de Paul Irénée*, in-12, Cologne, 1659. La traduction de Nicole fut dénoncée au Parlement de Bordeaux comme hérétique; les professeurs de la faculté de théologie de Bordeaux ayant fait la sourde oreille, ils furent eux-mêmes attaqués. Alors parut une *Défense des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux* contre un écrit intitulé : *Lettre d'un théologien à un officier du Parlement* sur la question si le livre intitulé : *Ludovici Montalti litteræ* est hérétique, in-12, 1660. La discussion se poursuivit et provoqua une *Seconde défense des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux*, contre divers écrits dictés par les jésuites, où l'on fait voir l'absurdité de la prétention de ces Pères que le fait de Jansénius soit inséparablement joint à la foi, in-4°, 1660 (sur l'histoire des *Lettres provinciales* à Bordeaux, voir L. Bertrand, *Mélanges de biographie et d'histoire*, in-8°, Bordeaux, 1885, p. 86-104, et *La vie de Messire Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux (1604-1680)*, 2 vol. in-8°, Bordeaux, 1902, t. I, p 337-358). Les deux *Défenses* des professeurs de Bordeaux sont probablement de Nicole lui-même, qui collabora, avec Arnauld, à la rédaction de trois autres écrits qui se rattachent à cette polémique : 1° *Réflexion sur la poursuite que les jésuites font au Parlement de Bordeaux pour faire condamner les « Lettres Provinciales » traduites en latin par Wendrock*; 2° *Réfutation des raisons alléguées pour obtenir la condamnation des lettres de Montalte, traduites par Wendrock, avec des notes théologiques*; 3° *Motifs de la déclaration qu'ont donnée les professeurs en théologie de l'université de Bordeaux touchant le livre de Montalte*. En même temps, Nicole écrivait contre les casuistes. D'après ses biographies, il est l'auteur du *Factum pour les curés de Rouen contre l'Apologie des casuistes*, in-8°, 1658, et de la *Réponse à la lettre des jésuites contre les censures des évêques*, publiée en 1659, sous le nom d'Optat. C'est lui certainement qui a composé l'*Ordonnance de M. l'archevêque de Sens contenant la condamnation du livre de l' « Apologie des casuistes »*, in-4°, 1659; il a aussi collaboré, avec Étienne de Lombard, à la *Lettre pastorale de M. l'évêque de Digne* (de Janson, futur évêque de Beauvais et cardinal) contenant la condamnation de l'*Apologie des casuistes*, in-4°, 1659.

Nicole intervint d'une manière très active, dans la question de la signature des divers Formulaires. En 1661, il publia une *Idée générale de l'esprit et du livre du P. Amelotte*, in-4°, 1661, pour réfuter l'écrit que celui-ci avait composé sous le titre : *Défense des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII*. En même temps, Nicole collaborait avec Arnauld aux *Mémoires touchant les moyens d'apaiser les disputes présentes*, 1661, et il rédigeait les *Difficultés proposées à l'Assemblée du clergé de France*, qui se tint à Paris en cette année 1661, sur les délibérations touchant le Formulaire; c'est encore Nicole qui publia l'écrit *De l'hérésie et du schisme que causerait dans l'Église de France la signature du Formulaire, sans souffrir la distinction du fait et du droit*, in-4°, 1661. Ces divers écrits reçurent au moins l'approbation d'Arnauld et se trouvent dans les *Œuvres*, t. XXI, p. 199-258.

Au sujet du mandement du 8 juin 1661, par lequel les vicaires généraux du cardinal de Retz, archevêque de Paris, demandaient, pour la signature du Formulaire, non point la créance du fait, mais seulement la soumission respectueuse, Nicole composa trois lettres latines, l'une adressée au pape Alexandre VII, la seconde au cardinal d'Este, protecteur des affaires de France à Rome, et la troisième au cardinal Rospigliosi, au nom des grands vicaires, 1661, tandis qu'Arnauld, de son côté, publiait une *Défense de l'Ordonnance des grands vicaires*. *Œuvres*, t. XXI, p. 375-399. Comme l'ordonnance fut annulée par un arrêt du Conseil, Nicole et Arnauld publièrent des *Avis à MM. les évêques de France sur la surprise qu'on prétend faire au pape pour lui faire donner quelque atteinte au mandement de MM. les vicaires généraux de Mgr le cardinal de Retz, archevêque de Paris*, 18 août 1661. *Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 401-439. Un bref de Rome condamna le mandement des vicaires généraux, 1er août 1661, et un arrêt du Conseil, 1er mai 1662, autorisa le bref. De concert avec Arnauld, Nicole composa la *Lettre de M. l'évêque d'Angers* (Henri Arnauld) *au roi, sur la signature du Formulaire*, 6 juillet 1661, et il traduisit en latin la lettre du même prélat au pape, datée du 8 août 1661.

Une thèse, soutenue chez les jésuites au Collège de Clermont, le 12 décembre 1661, affirmait l'infaillibilité du pape dans les questions de fait, aussi bien que dans les questions de droit. Elle fut vivement attaquée, en particulier par Nicole qui composa, dès 1662, *Les pernicieuses conséquences de la nouvelle hérésie des jésuites contre le roi et contre l'État*; l'écrit ne fut pas d'abord publié, mais un anonyme, l'ayant connu, en composa un ouvrage intitulé : *Défense des libertés de l'Église gallicane contre les thèses des jésuites, soutenues à Paris dans le Collège de Clermont le 12 décembre 1661, adressée à tous les Parlements de France*, in-4°, 1662; dans cet écrit, il y avait des additions qui déplurent à Nicole, celui-ci désavoua l'ouvrage et fit imprimer le sien en 1664, avec une *Réfutation des chicaneries dont quelques théologiens tâchent d'éluder l'autorité des conciles de Constance et de Bâle*. En 1662, Nicole avait déjà publié le *Tractatus de distinctione juris et facti in causa janseniana*, in-4°. Les jésuites prirent la défense de leur thèse, dans un écrit latin : *Expositio theseos in Claromontano collegio propugnatæ, 12 decembris*. Nicole répliqua, avec Arnauld, dans *Les illusions des jésuites dans leur écrit intitulé : Expositio theseos, pour empêcher la condamnation de la nouvelle hérésie*, 1662, *Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 531-542; il publia aussi un *Factum de MM. les curés de Paris* contre les thèses des jésuites, 1662, *ibid.*, p. 543-548. Dès le mois de janvier 1662, Arnauld avait lui-même publié un écrit auquel Nicole avait probablement collaboré : *La nouvelle hérésie des jésuites, soutenue publiquement, dans le Collège de Clermont, par des thèses imprimées du 12 décembre 1661, dénoncée à tous les évêques de France*, in-4°, 1662, *Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 514-530.

La grave question de la signature du Formulaire reparut encore en 1662, et, durant les années suivantes, Nicole prit la défense d'un curé du diocèse de Rouen qui avait été interdit, le 11 avril 1662, par François de Harlay, alors archevêque de Rouen, dans *Nullités de l'interdiction du sieur curé de Chars au sujet de la signature du Formulaire, et les nullités et injustices de toutes les censures qui pourraient être faites sur ce sujet*, in-4°, 1662. A Paris, les vicaires généraux

avaient publié le 31 octobre 1661, un second mandement qui annulait les prescriptions du premier, mais le cardinal de Retz, ayant donné sa démission, et son successeur P. de Marca étant mort avant même d'avoir pris possession de son siège, le 29 juin 1662, le chapitre de Notre-Dame publia, le 30 juin, le siège étant vacant, un troisième mandement, qui prescrivait la signature du Formulaire. Ce fut l'occasion de l'écrit qui parut le 8 juillet 1662, sous le titre : *Nullités et abus du troisième mandement pour la signature du Formulaire, publié à Paris le 2 juillet. Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 459-482. Avec Arnauld, Nicole composa la *Deuxième lettre de M. l'évêque d'Angers au roi*, 1662, datée du 24 juillet, et la *Lettre de M. l'évêque d'Angers à M. le nonce*, 1662. Avec Arnauld encore, Nicole composa *Les justes plaintes des théologiens contre la délibération d'une assemblée tenue à Paris le 2 octobre 1663, et la défense des évêques improbateurs du Formulaire, contre l'entreprise de cette assemblée*, in-4°, 1663. *Œuvres* d'Arnauld, t. XXII, p. 109-171.

Nicole avait rédigé un petit traité qui devait servir de préface à l'*Office du Saint-Sacrement* qui s'imprimait en 1659. L'*Office* parut, mais sans le traité de Nicole. Cependant plusieurs copies avaient été prises de ce petit travail, dans lequel Nicole établissait la croyance constante de l'Église au sujet de la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie. Le ministre Claude connut une de ces copies et fit paraître une réponse. Alors Nicole se décida à donner au public son écrit qui était *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie, avec la réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité.* C'est la *Petite perpétuité* qui parut à Paris, en 1664, sous le nom de Barthélemy. *Œuvres* d'Arnauld, t. XII, p. 73-102. Nicole y montre qu'aucune innovation, ni brusque, ni lente, ne s'est produite dans cette croyance. Claude répliqua dans une *Réponse aux deux traités intitulés la perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie:* Nicole reprit son travail (dont on trouve une ébauche avec des notes, à la bibliothèque Mazarine, manuscrit n° *2467*); il parut sous le nom d'Arnauld, afin que le nom du célèbre docteur lui donnât plus de poids : ce fut *La* (*grande*) *perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie, contre le livre du ministre Claude*, 3 vol. in-4°. Le premier volume parut en 1669; l'auteur y développe l'argument de prescription, et montre qu'il n'y a eu aucun changement dans la doctrine de l'Église, en réfutant les objections du ministre Claude. Celui-ci répliqua par une *Réponse au livre d'Arnauld intitulé : La perpétuité*, 2 vol. in-8°, Charenton, 1671. Nicole fit une *Réponse générale au livre de M. Claude*, in-12, Paris, 1671. *Œuvres* d'Arnauld, t. XII, p. 211-412. Cependant Nicole, à la fin de son premier volume, avait promis de poursuivre son enquête : ce fut l'objet du second volume de *La perpétuité*, qui parut en 1672; on y trouve exposés l'enseignement de l'Écriture et la croyance de l'Église durant les six premiers siècles de l'ère chrétienne. Enfin le troisième volume, in-4°, Paris, 1676, contient la réponse aux passages difficiles des Pères, objectés par les ministres, avec les preuves authentiques de la croyance des Églises d'Orient et d'Occident sur la présence réelle et la transsubstantiation. Cet écrit de *La perpétuité de la foi* a été souvent réédité, avec des additions importantes. Les éditions de 1702-1704 et de 1711-1713, contiennent 6 volumes in-4° et comprennent les trois volumes de Nicole et Arnauld; le quatrième contient la *Réponse générale à M. Claude*, la créance de l'Église grecque touchant la transsubstantiation par Nicole. Les tomes V et VI renferment les travaux d'Étienne Renaudot qui réfute les objections faites à l'écrit primitif. Une édition plus récente, 5 tomes en 6 volumes in-4°, Paris, 1781-1782, reproduit les deux éditions précédentes, et l'abbé Migne dans sa collection, 4 vol. in-4°, 1841, a publié *La perpétuité de la foi sur l'eucharistie* par Nicole, Arnauld et Renaudot, *sur la confession* par Denis de Sainte-Marthe, *sur les principaux points qui divisent les catholiques d'avec les protestants* par Scheffmacher.

Les polémiques jansénistes, quoique atténuées, duraient toujours. Le P. Ferrier, S. J., considérait les adversaires du Formulaire comme vraiment hérétiques dans l'*Idée véritable du jansénisme*. Nicole réplique par *Les lettres sur l'hérésie imaginaire*, qui sont au nombre de dix. Elles parurent d'abord séparément, du 24 janvier 1664 au 20 novembre 1665, et furent réunies sous le titre d'*Imaginaires*, et le pseudonyme de sieur de Damvilliers, in-12, Cologne, 1667. A la fin de ses *Lettres*, Nicole avait publié un discours contre les pièces de théâtre et les romans. Racine s'y crut visé et répliqua par deux lettres à Nicole. La seconde ne fut pas imprimée, à cause de l'intervention de MM. de Port-Royal, alors réconciliés avec Racine, mais cependant ces deux lettres de Racine furent éditées dans un *Recueil de pièces diverses choisies*, 2 vol. in-12, 1714 (voir *Journal des Savants* du 1er juillet 1714, p. 435-441, et *Mémoires de Trévoux*, octobre 1714, p. 1716-1730). Pour l'humour et l'esprit, ces deux lettres de Racine valent les meilleures *Provinciales*. L'édition de Cologne contient, outre les *Lettres imaginaires* de Nicole, le *Jugement équitable sur les contestations présentes, pour éviter les jugements téméraires et criminels, tiré de saint Augustin* et un *Examen de la réponse à la neuvième imaginaire*, daté du 25 juin 1666. Une nouvelle édition de 1683 renferme aussi le *Traité de la foi humaine*, publié en 1664. et une *Lettre de M. d'Alet à M. de Péréfixe*.

Nicole fut, avec Arnauld, le défenseur des religieuses de Port-Royal; avec lui, il composa une *Apologie pour les religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement, contre les injustices et les violences du procédé dont on vient d'user envers ce monastère*, 1665. *Œuvres* d'Arnauld, t. XXIII, p. 165-834. La première partie de cet ouvrage était achevée au mois d'octobre 1664, et une préface, rédigée probablement par Claude de Sainte-Marthe, y fut ajoutée, en janvier 1665. La deuxième partie parut en janvier ou février 1665; la troisième est datée du 20 mars et la quatrième du 21 avril 1665. Arnauld collabora à cet écrit, mais il paraît bien que Nicole en fut le principal auteur; c'est certainement lui qui a composé les deux *Requêtes* des religieuses de Port-Royal à M. de Péréfixe, qui sont insérées dans la troisième partie de l'*Apologie*, ainsi que les *Réflexions sur la déclaration de M. de Péréfixe*, 1664, auxquelles Arnauld concourut peut-être. Desmarets de Saint-Sorlin attaqua l'*Apologie* dans un écrit intitulé : *Réponse à l'insolente Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, 2 vol. in-12, Paris, 1666. Cette critique provoqua l'écrit de Nicole : *Les visionnaires* contenant huit lettres dont la première est datée du 31 décembre 1666; les autres parurent successivement. Elles furent réunies, avec une préface, sous le titre : *Les imaginaires et les visionnaires ou dix-huit lettres sur l'hérésie imaginaire*, par le sieur de Damvilliers, 2 vol. in-12, Liége, 1667. Quelques-unes de ces lettres, par exemple, les IIIe, IVe et Ve visionnaires, renferment des détails intéressants sur les religieuses de Port-Royal.

Nicole prit la défense des quatre évêques qui avaient refusé de signer le Formulaire. Il travailla aux *Mémoires sur la cause des quatre évêques*, in-4°, 1666. *Œuvres* d'Arnauld, t. XXIV, p. 193-362, qui sont l'œuvre collective d'Arnauld, de Nicole et de La Lane; Nicole a rédigé probablement les sixième et septième, datés des 1er et 20 décembre 1666. Ces *Mémoires*,

LE SEPT OCTOBRE

MIL NEUF CENT TRENTE

S. E. LE CARDINAL VERDIER

A DAIGNÉ BÉNIR

L'IMPRIMERIE

LETOUZEY ET ANÉ

ÉDITEURS

DES

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE — DICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE

DICTIONNAIRE PRATIQUE DES CONNAISSANCES RELIGIEUSES

DICTIONNAIRE DE BIOGRAPHIE FRANÇAISE

Quels beaux services cette imprimerie modèle a rendus, rend et rendra pendant de longues années à l'Église dont elle propage les plus saines doctrines et à la France dont elle relève le prestige aux yeux du monde entier ! C'est le vœu reconnaissant que forme l'archevêque de Paris.

Gentilly le 7 oct 1930

+ Jean Card. Verdier
arch. de Paris



au nombre de sept, furent complétés, plus tard, par trois autres, qui parurent en 1668. Nicole collabora à la *Réfutation du livre du P. Annat, contenant des réflexions sur le mandement de l'évêque d'Alet et sur divers écrits où l'on défend contre ce Père les mandements et les procès-verbaux de plusieurs prélats qui ont distingué le fait et droit, sans exiger la créance du fait*, in-4°, 1667.

Nicole fut un des principaux collaborateurs qui prirent part à la traduction du Nouveau Testament, imprimé à Mons, si cher aux jansénistes. *Œuvres* d'Arnauld, t. vi, p. 1-550. Avec Arnauld, il réfuta les objections qui furent faites à cette traduction, dans la *Défense du Nouveau Testament de Mons contre le P. Maimbourg*, in-4°, 1667. Cette *Défense* est divisée en sept parties qui parurent successivement, *Œuvres* d'Arnauld, t. vi, p. 559-784, et furent réunies dans un volume in-8°, en 1669, avec un avertissement de Nicole. Celui-ci travailla aussi aux autres écrits qui furent rédigés à Port-Royal pour la défense de la traduction et qui, pour la plupart, portent le nom d'Arnauld. C'est également pour défendre ses amis de Port-Royal que Nicole collabora à l'écrit intitulé : *Conformité des jansénistes et des thomistes au sujet des cinq propositions*, in-4°, 1667, et qu'il publia la *Requête de M. l'archevêque d'Embrun avec des notes*, in-4°, 1668, afin de réfuter les assertions de l'archevêque d'Embrun contre les solitaires de Port-Royal, pour qui Nicole composa une nouvelle *Requête* au roi. M. Le Roy, abbé de Hautefontaine, avait publié une *Lettre sur la constance* à laquelle le P. Bouhours, S. J., avait répliqué. Pour défendre son ami et Port-Royal, Nicole publia une *Réfutation de la réponse à la lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité*, in-4°, 1668, et une *Lettre à M. l'archevêque d'Embrun, où l'on montre l'imposture insigne de son défenseur, touchant la lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité.* Ces deux écrits sont dirigés contre le P. Bouhours.

Nicole poursuivit la lutte contre le protestantisme, dans l'écrit intitulé : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, in-12, Paris, 1671. Ce livre, dont le but était de soutenir Arnauld, fut composé sous les yeux et avec l'approbation d'Arnauld, et il fut vivement attaqué par les ministres, Claude, Pajon et Jurieu. Claude, ministre de Charenton, répliqua à Nicole dans la *Défense de la réformation contre les préjugés légitimes*; Pajon, ministre d'Orléans, publia l'*Examen du livre qui a pour titre : Préjugés légitimes*, et enfin, Jurieu, ministre à Metz, publia les *Préjugés légitimes contre le papisme*, in-12, Amsterdam, 1675, et *Le vrai système de l'Église et la véritable analyse de la foi*, in-8°, Dordrecht, 1682. Nicole défendit son ouvrage par l'écrit intitulé : *Les prétendus réformés, convaincus de schisme*, pour servir de réponse tant à un écrit intitulé : *Considérations sur les lettres circulaires de l'assemblée du clergé de France de 1682* qu'à un livre intitulé : *Défense de la réformation contre les préjugés légitimes*, in-12, Paris, 1684 (voir E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* XVII*e siècle*, t. III, p. 362-368). Le traité *De l'unité de l'Église* ou *Réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, in-12, Paris, 1687 (voir *Journal des savants*, 22, 29 mars et 5 avril 1688, p. 159-179) est une réponse à la théorie exposée par Jurieu, à savoir que l'Église catholique est universelle, qu'elle est répandue dans toutes les sectes, et a de véritables membres dans toutes les sociétés qui admettent la religion chrétienne, quelles que soient les divergences qui les séparent et les portent à s'excommunier les unes les autres. Contre Jurieu, Nicole montre que la doctrine de l'Église sur l'unité est celle qui est embrassée par tous les chrétiens depuis seize siècles, et il expose les preuves du schisme introduit par le calvinisme. E. du Pin, *op. cit.*, t. III, p. 368-393.

Mais l'ouvrage capital de Nicole, celui qui a fait sa réputation, c'est le traité qui a pour titre : *Essais de morale*, qui parut d'abord en 4 vol. in-12, Paris, 1671-1678. Le premier volume fut imprimé en 1671, sous le nom de Mombrigny; le second, qui contient un traité de l'éducation d'un prince avec quelques autres traités de morale, parut en 1671 sous le pseudonyme de Chanterêne; le troisième, qui parut en 1675 sous le même nom, contient quelques traités déjà publiés : *Traité des diverses manières dont on tente Dieu* et un petit écrit *De la comédie*, déjà imprimé en 1659, pour servir de préservatif contre les ouvrages de l'abbé d'Aubignac, qui, en 1657, avait fait l'apologie du théâtre. Enfin le quatrième volume parut, anonyme, en 1678. D'autres volumes d'*Essais* parurent plus tard; mais déjà de nombreuses éditions, plus ou moins complètes, avaient été publiées, en particulier, à La Haye, 9 vol. in-12, 1686-1696. Après la mort de Nicole, les éditions se multiplièrent : une dixième édition en 10 volumes parut en 1799; celle de Paris, 1713-1725, contient 14 volumes, comme celle de 1753.

Les diverses éditions furent imprimées, avec des modifications plus ou moins profondes, ou des extraits plus ou moins importants sous des titres divers : *Continuation des Essais de morale* contenant des réflexions morales sur les épîtres et les évangiles de toute l'année, 4 tomes en 5 vol. in-12, Paris, 1687-1688. (A la bibliothèque Sainte-Geneviève, on trouve, ms. *1484*, p. 166-482, des *Extraits* des principaux endroits des explications de Nicole sur les épîtres et les évangiles de l'année et, ms. *2874*, un index, par ordre alphabétique, des matières traitées dans les réflexions mêlées de feu M. Nicole sur les épîtres et les évangiles de toute l'année et sur les mystères de Jésus-Christ.) Une autre *Continuation des Essais de morale* donne un tome neuvième, ouvrage posthume de M. Nicole, contenant divers traités, in-12, Paris, 1700. Enfin, on peut citer encore : *Continuation des Essais de morale*, contenant la vie de M. Nicole et l'histoire de ses ouvrages, in-12, Luxembourg, 1732 et Liége, 1767; *La science du salut*, tirée des *Essais de morale* par Omer Joly de Fleury, in-12, Paris, 1746; *Œuvres philosophiques et morales de Nicole*, contenant un choix de ses *Essais*, publiées avec des notes et une introduction par M. Jourdain, in-12, Paris, 1844.

Nicole lui-même compléta ses *Essais* par d'autres écrits qui n'en sont que le développement et qui parurent après sa mort. Ce sont : les *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, 2 vol. in-12, Paris, 1700, réédités en 1704, 1708, 1723, 1741; — *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, 2 vol. in-12, Paris, 1706, réédités en 1716, 1723, 1761; ce sont 13 instructions dans lesquelles Nicole aborde divers sujets religieux, en se plaçant au point de vue pratique (*Journal des savants*, du 11 janvier 1706, p. 17-24, et *Mémoires de Trévoux*, février 1707, p. 189-216, et novembre 1707, p. 1881-1892); — *Instructions théologiques et morales sur l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, la sainte Messe et les autres prières de l'Église*, in-12, Paris, 1706, rééditées en 1708, 1725, 1761; ce sont sept instructions dont la troisième fait un bel éloge de la sainte Vierge (*Journal des savants* du 5 juillet 1706, p. 401-406, et *Mémoires de Trévoux*, octobre 1712, p. 1741-1762); — *Instructions théologiques et morales sur le premier commandement du décalogue*, où il est traité de la foi, de l'espérance et de la charité, 2 vol. in-12, Paris, 1709, réédités en 1714, 1741; c'est un écrit en forme de dialogues que Nicole n'eut pas le temps d'achever.

Toutes les œuvres morales de Nicole furent de nouveau éditées en 22 volumes, comprenant 8 volumes

d'*Essais*, 5 volumes de *Continuation des Essais*, publiés en 1723, puis 7 volumes, 1719-1728, d'*Instructions*, et enfin 2 volumes sur la *Prière*, 1716. Un prêtre du diocèse de Limoges, Fichant, publia, en 1732, (cent) *Propositions extraites de 22 volumes de morales de M. Nicole*, et il s'applique à montrer que ces propositions contiennent les cinq propositions de Jansénius (*Mémoires de Trévoux*, juin 1732, p. 1032-1068); de leur côté, les *Nouvelles ecclésiastiques* du 18 octobre 1732, p. 189-190, disent que ces cent propositions donnent une explication parfaite de la bulle dans tous ces points (*Mémoires de Trévoux*, février 1733, p. 372-379). Dans tous ces écrits, Nicole exagère les faiblesses de la nature humaine et l'impuissance de l'homme pour le bien; il risque peut-être de développer les scrupules par ses analyses subtiles et tout empreintes de pessimisme. Voir Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, *L'École de Port-Royal*, p. 466-472, dont la sévérité à l'endroit de Nicole paraît néanmoins outrée.

Nicole aborda aussi les questions de spiritualité, indirectement d'abord, dans la *Lettre des évêques de Saint-Pons et d'Arras au pape Innocent XI*, contre les relâchements des casuistes, 1677, et directement dans le *Traité de l'oraison*, in-4°, Paris, 1679. Nicole composa cet écrit pour défendre, contre Barcos, abbé de Saint-Cyran et neveu du fameux abbé de Saint-Cyran, un petit écrit *De l'oraison mentale*, que la sœur Angélique de Saint-Jean, abbesse de Port-Royal, avait publié, sous le nom de Philerème. Pour éviter des polémiques, Nicole ne publia son écrit qu'après la mort de Barcos, 16 août 1678, et, en 1694, il en donna une troisième édition, sous le titre de *Traité de la prière*, 2 vol. in-12, Paris, 1694. Voir Bremond, *op. cit.*, p. 418-482 et 501-553. Nicole fit imprimer, peu après le *Traité de l'oraison*, une *Histoire de Catherine Fontaine, autrement La Prieuse, et la vie de Jeanne Matin*, in-12, 1680; son but était de désabuser le public au sujet de ces deux prétendues dévotes qu'un prêtre habitué de Saint-Roch, nommé Villeri, exilé à Autun, prétendit justifier, dans un écrit qui a pour titre *Abrégé de l'histoire de la vie de Catherine Fontaine*, pour répondre à un libelle intitulé : *Histoire de Catherine Fontaine, autrement la Prieuse*, 1688. Sous le titre : *Ægræ animæ et dolorem suum lenire conantis pia in psalmum CXVIII soliloquia*, Nicole donna une explication libre du psaume CXVIII, composée par M. Hamon, et il fit imprimer, en 1687, le second volume des *Traités de M. Hamon* dont le premier volume avait été publié en 1675. C'est aussi Nicole qui fit imprimer à Paris, en 1689, deux volumes des autres traités de piété de M. Hamon, avec une longue préface où il fait un éloge enthousiaste de ce bon solitaire de Port-Royal.

Aux ouvrages de spiritualité de Nicole, il faut ajouter celui qu'il composa à la demande de Bossuet, après une étude attentive des écrits de Molinos et de Mme Guyon. La *Réfutation des principales erreurs des quiétistes, contenues dans les livres censurés par l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Paris du 16 décembre 1694*, in-12, Paris, 1695, est le dernier ouvrage publié par Nicole lui-même qui mourait le 16 novembre 1695. Cet écrit, mieux que tout autre, montre bien le caractère antimystique de Nicole. Voir Bremond, *op. cit.*, p. 483-488 et 553-588.

Nicole se sépara de Port-Royal sur la question de la grâce, et il eut des polémiques assez vives avec ses amis : Arnauld, le P. Quesnel, le P. Hilarion Monnier, de la congrégation de Saint-Vanne, et le P. Lamy, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur. Contre ses amis, il soutint l'existence d'une grâce universelle accordée par Dieu à tous les hommes : c'est la grâce suffisante que Dieu ne refuse à personne, avec laquelle d'ailleurs, si elle est seule, on ne peut agir réellement. Sur cette question, Nicole paraît infidèle au jansénisme; il fut combattu, mais, pour éviter tout scandale, les écrits ne furent point publiés, du vivant des principaux antagonistes : Nicole et Arnauld. Ce fut seulement après la mort de Nicole que quelques-uns des écrits virent le jour (voir *Préface historique et critique* des éditeurs des *Œuvres* d'Arnauld, t. X, p. XIX-XXIX) : *Le système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, in-12, Cologne, 1699. C'est un extrait d'un ouvrage qui parut plus tard. Le P. Souâtre, S. J., qui le publia, le donne comme le testament spirituel de Nicole (*Mémoires de Trévoux*, mars 1702, p. 65-76; on en trouve une copie à la Bibliothèque nationale ms. *franç. 10593*); *Traité de la grâce générale*, 2 vol. in-12, 1715, où on trouve réunis tous les écrits composés par Nicole sur cette question : au premier volume, il y a un long traité que Nicole avait composé en 1674 et cinq lettres qu'il avait écrites sur ce sujet, puis une *Réponse à un écrit sur le sentiment de Jansénius touchant la grâce suffisante des thomistes;* le second volume comprend un autre *Traité de la grâce générale*, beaucoup plus complet que le premier, puis quatre dissertations contre le P. Hilarion Monnier, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, qui s'était déclaré contre le système de Nicole, et avait écrit sept lettres qui furent publiées en 1716, sous le titre de : *Réflexions sur le traité de la grâce générale*; à la fin du volume, il y a un *Éclaircissement sur diverses propositions condamnées par l'Inquisition de Rome* dans le décret d'Alexandre VIII, puis une *Lettre à Quesnel* et un *Écrit de la part que Dieu a dans la conduite des hommes;* ce dernier travail est l'œuvre de Bourdaille, docteur de Sorbonne. Les théories de Nicole au sujet de la grâce générale soulevèrent de vives critiques de la part des amis de Port-Royal : on peut citer des *Extraits de deux lettres de feu le Révérendissime Père général des chartreux sur le système de M. Nicole* (*Mémoires de Trévoux*, octobre 1712, p. 1762-1779). A la Bibliothèque nationale, on trouve : mss. *franç. 10 593*, *Le système de M. Nicole touchant la grâce universelle; 19 303*, *Le système de M. Nicole sur la grâce; 10 595*, *Examen du système de M. Nicole sur la grâce universelle ou générale*. A la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1 546*, *Plan du nouveau système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, et ms. *1 583*, *Réfutation du système de M. Nicole* par M. Duguet. Ce dernier écrit se trouve aussi à la Bibliothèque nationale, ms. *franç. 302*. C'est en s'appuyant sur la théorie soutenue par Nicole dans ces divers écrits que M. Henri Brémond a pu écrire tout un chapitre intitulé : *Nicole ou le janséniste malgré lui*, dans l'ouvrage déjà cité, p. 426-466.

Dans le recueil de *Lettres choisies de M. Nicole*, in-12, Liége, 1702, on a réuni 54 lettres qui, presque toutes, abordent quelques points de morale exposés « avec beaucoup de soin et de délicatesse ». (*Journal des savants* du 13 novembre 1702, p. 629-636 et *Mémoires de Trévoux*, mars 1703, p. 371-383.) Elles se terminent par un panégyrique de saint François de Paule. Une seconde édition, qui parut en 1714, contient 103 lettres auxquelles on a ajouté cinq lettres de M. Rancé, abbé de la Trappe. Une autre édition parut en Hollande en 1718, avec un second volume qui a pour titre : *Lettres nouvelles*. En 1720, fut publié un *Traité de l'usure, où l'on traite à fond la question du faux dépôt*, et, en 1724, un *Mémoire sur la dispute entre le P. Mabillon et M. de Rancé, au sujet des études monastiques*. Ce travail, rédigé en 1692, dans lequel Nicole prend la défense de Mabillon, fut inséré parmi les *Ouvrages posthumes* de Mabillon, in-4°, Paris, 1724.

Nicole laissa un très grand nombre de manuscrits

dont quelques-uns, on vient de le voir, ont été publiés après sa mort; mais beaucoup restent encore, en totalité ou en partie, inédits. La Bibliothèque nationale possède, aux ms. *franç. 13 889*, des *Copies de lettres de M. Nicole, du P. Quesnel et de quelques autres* sur les affaires de Port-Royal, et ms. *17 805*, des *Extraits des lettres de M. Nicole à Mlle Gallier*, 1681-1682. La bibliothèque Mazarine, ms. *2 477*, possède un *Essai de Nicole contre Pascal* sur le Formulaire, et, ms. *2 479*, un *Parallèle du système de S. Augustin et de S. Thomas touchant les décrets de Dieu, la prédestination, la grâce et la liberté*, par M. Nicole.

Les ouvrages de Nicole eurent une grande réputation et les contemporains de Nicole apprécièrent fort tous ses écrits. On connaît l'estime de Mme de Sévigné pour Nicole et le *Journal des savants*, en 1737, p. 497, après avoir cité Mme de Sévigné, ajoute ces paroles qui résument bien les appréciations des critiques de son temps. « Nicole est solide, profond, lumineux et nous n'avons peut-être point de meilleur modèle de la précision et de la netteté du style; ses ouvrages, quoique pour la plupart de piété, sont entre les mains de tous les gens d'esprit, et humainement il n'y en a point de plus propres à leur faire respecter la religion. » Aussi c'est avec raison que M. Bremond, *op. cit.*, p. 419, note, trouve « fâcheux, presque scandaleux, que personne n'ait encore fait une étude approfondie de Nicole. » Cette lacune sera peut-être bientôt comblée, puisqu'on a annoncé une thèse de doctorat sur Nicole.

Ajoutons enfin — et cela seul prouve le succès de Nicole — que beaucoup d'écrits se sont inspirés de lui et ont puisé largement dans son œuvre pour en tirer des ouvrages. Qu'il suffise de citer : *Œuvres de controverse de Nicole*, 6 vol. in-12, Paris, 1755; *L'esprit de M. Nicole ou Instructions sur les vérités de la religion*, par l'abbé Cerveau, in-12, Paris, 1765 et 1774; *Pensées de M. Nicole*, précédées d'une introduction et d'une notice sur sa personne et ses écrits par Moreau de Mersan, in-12, Paris, 1806; *Pensées de Nicole*, par J.-B. Champagnac, in-8, Paris, 1828; *Les moralistes français du XVIIe siècle* ou *Pensées choisies de Pascal, Nicole, La Rochefoucauld, La Bruyère*, avec des notes biographiques et littéraires par M. Bouchez, in-12, Toulouse, 1833; *Choix de pensées de Nicole ou Traités de la paix avec les hommes*, in-12, Paris, 1842, à la suite des *Pensées de Pascal; Choix de traités de morale de M. Nicole :* de la faiblesse de l'homme, de la soumission à la volonté de Dieu, des diverses manières dont on tente Dieu, des moyens de conserver la paix avec les hommes, de la civilité chrétienne, in-16, Paris, 1857, etc.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. xxx, p. 554-556; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvii, col. 1018-1026; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p. 1029-1033; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1820, t. xi, p. 139-150; Feller-Weiss, t. vi, p. 221-223; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvii, p. 464-466; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel historique, critique et bibliographique*, édit. 1810, t. xii, p. 485-488; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xxix, p. 285-333; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iii, p. 657-664; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, t. ii, p. 415-416; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, t. iii, p. 227-231; les diverses *Histoires de Port-Royal* : Clémencet, Guibert, Fontaine, Lancelot, du Fossé et plus récemment Sainte-Beuve dans son *Port-Royal*, t. iv, c. vii et viii, parlent très souvent de Nicole; de même Rapin, *Mémoires*, édit. Aubineau, et Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 1752, t. iv, p. 223-336; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs de la vérité*, 1761, p. 293-296, et *Supplément au nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVIIe et XVIIIe siècles*, 1763, p. 265-270; Goujet, *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Nicole*, in-8° et in-12, 1733 et 1766, placée en tête du t. xii des *Essais de Nicole;* du même, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. i, p. 422-435 et 526-569; Lanjuinais, *Études biographiques et littéraires sur A. Arnauld, P. Nicole et Jacques Necker, avec une notice sur Christophe Colomb*, in-8°, Paris, 1823; Liron, *Bibliothèque chartraine*, p. 294-298; Merlet, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, in-8°, Orléans, 1882, p. 313-326; Migne, *Encyclopédie théologique*, t. xii, col. 685-710; André Hallays, *Le pèlerinage de Port-Royal*, in-8°, Paris, 1914, p. 218-233. — Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 444-448; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, p. 162-164 et 214-216; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. iv, *L'école de Port-Royal*, p. 418-588; Em. Thouverez, *Pierre Nicole*, in-16, Paris, 1926; il faut ajouter *La vie manuscrite de Nicole* par Goujet, à la Bibliothèque nationale, ms. *franç. 13 898*; *Vie anonyme de Nicole*, écrite au milieu du xviiie siècle, distincte de celle de Goujet et de celle de Besoigne, à la bibliothèque Mazarine, ms. *2488*.

J. Carreyre.

NICOLLE Vincent, dominicain, mort en 1739. Il avait publié à Douai, in-4°, une *Synopsis variarum resolutionum in historiam sacram V. et N. T.*, qui est en réalité, sous forme catéchistique, une histoire doctrinale, en particulier des diverses hérésies, jusqu'au début du xviiie siècle.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1189.

M.-M. Gorce.

NICOLUCCI Jean-Dominique, dominicain italien qui publia à Bologne, en 1691, un *Tractatus theologicus de justificatione impii.* Canoniste, il écrivit aussi, entre 1676 et 1693, divers ouvrages sur l'état du clerc et du religieux.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 734. — Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 390.

M.-M. Gorce.

1. NICON, patriarche de Moscou en 1652, déposé en 1666 et mort en exil en 1681. I. Vie. II. Ecclésiologie.

I. Vie. — Nicon, dans le monde Nikita Minič, naquit en mai 1605 à Veldemanov, province de Nižnij-Novgorod, de famille paysanne. Il entra dans le clergé séculier, mais, après une dizaine d'années, à l'âge de 30 ans, il se sépara de sa femme, qui entra dans le monastère de Saint-Alexis à Moscou, et partit lui-même pour les solitudes de la mer Blanche. Il se joignit tout d'abord au moine (en Russie, bienheureux) Éléazar, supérieur de la skyte de l'île d'Anzer, mais, s'étant brouillé avec lui pour des questions d'argent, il le quitta pour se diriger vers le monastère de Kožeozero où il devint bientôt higoumène (1642). En 1647, il va à Moscou pour les affaires de sa communauté et séduit par l'austérité de sa vie le jeune tsar Alexis Mikhailovič (1629-1645-1676), qui le fait nommer archimandrite du monastère de Novospass à Moscou. L'influence de Nicon à la cour grandit si vite que, deux ans après, il est consacré métropolite de Novgorod (1649).

En 1652, il persuade au souverain de faire venir de Solovetz les reliques de saint Philippe. Il s'agit du métropolite de Moscou, assassiné sur l'ordre d'Ivan le Terrible (1530-1584) en 1569, et canonisé depuis lors dans l'Église russe. Tous les historiens russes voient dans cet acte une réparation faite par le pouvoir civil au sacerdoce outragé. Dans une lettre que Nicon devait lire devant le corps de Philippe, avant la translation, le tsar disait : « J'incline ma dignité royale devant toi, à la place de mon aïeul qui pécha contre toi, afin que, par ta venue parmi nous, tu lui pardonnes son péché, afin que l'opprobre qui pèse sur lui pour t'avoir persécuté soit enlevé, et afin

que tous se rendent compte que tu t'es réconcilié avec lui. » Nicon, sans doute, avait jugé d'autant plus nécessaire de bien marquer cette indépendance de l'Église vis-à-vis de la couronne, que le nouveau Code de lois, promulgué à peine trois ans auparavant (1649), avait enlevé à l'Église russe ses dernières prérogatives, en soumettant le clergé à la juridiction séculière.

Durant cette absence de Nicon, le patriarche Joseph mourut. Nicon fut choisi — désigné par le tsar et *élu* par le concile — pour être son successeur; mais, après son élection, il refusa de se laisser consacrer jusqu'à ce que le tsar et les boyards se fussent jetés à ses pieds et lui eussent juré obéissance. Il voulait évidemment paralyser l'opposition du tsar et de la noblesse contre l'émancipation de l'Église qu'il se proposait d'entreprendre.

Le patriarche. — Laissant de côté les multiples questions — d'ordre plutôt historique — qui font du patriarcat de Nicon une époque glorieuse dans l'histoire de Russie, limitons-nous à dire quelques mots de la fameuse réforme liturgique qui devait rester attachée à son nom. Depuis le concile de Florence, et surtout depuis la création du patriarcat en Russie, l'idée de Moscou, troisième Rome, avait fait son chemin. Jérémie II de Constantinople, et Théophane de Jérusalem avaient consacré cette expression louangeuse. Les Russes, d'autre part, méprisaient les Grecs, qui, soumis aux Turcs et obligés d'imprimer leurs livres à Venise, à Paris, ou à Rome « dans le territoire du pape », étaient considérés comme ayant perdu la pureté de la foi. Or, au cours des siècles, bien des différences avaient surgi entre Grecs et Russes, soit dans le texte des livres liturgiques, soit dans les cérémonies elles-mêmes. En voici quelques exemples. Les Grecs lisaient *Iisus*, les Russes *Isus;* les Grecs faisaient le signe de la croix avec trois doigts, les Moscovites avec deux. Les Grecs disaient l'Alleluia trois fois, les Moscovites deux fois, etc. Le tsar et son entourage désirèrent unifier tout cela. Leur grécophilisme qui s'explique pour bien des raisons, principalement politiques, les poussait à se conformer en tout aux Grecs. Nicon, pour des motifs plus théologiques, partageait leur manière de voir, et ce fut une des raisons pour lesquelles il fut nommé patriarche. Au début du carême de 1653, il ordonna de « faire les métanies (inclinations) quadragésimales jusqu'à la ceinture, et de faire le signe de la croix avec trois doigts. » Les anciens amis de Nicon, Neronov, Daniel et d'autres, tout le petit groupe qui sous le patriarcat précédent avait dirigé l'Église se révolta. Ce fut l'origine du schisme des vieux-croyants (*starovières*), les plus nombreux parmi les *raskolniks* (ou schismatiques) de Russie. Nicon, fort de l'appui du tsar, les fit condamner, déposer, et exiler en divers endroits de Russie. Il se livra alors entièrement à la correction des Livres saints. En mars 1654, il convoque un concile où il décrète cette correction, rétablit la législation sur les métanies, proclame la nécessité de l'accord complet entre les divers patriarcats, et condamne Paul, évêque de Kolomna, à l'exil (les starovières disent à être brûlé vif, mais sans évidence historique) pour lui avoir résisté. Peu après, il envoie une longue lettre au patriarche de Constantinople, dans laquelle il lui pose 28 questions, et demande son approbation pour les décisions prises. Sans attendre la réponse de Constantinople, sous l'influence du patriarche Macaire III d'Antioche, qui était arrivé à Moscou le 2 février 1655, il prononce l'anathème contre ceux qui faisaient le signe de la croix avec deux doigts. Nouveau concile en 1655, au cours duquel fut préparé la fameuse édition du missel de 1655, basée sur un eucologe imprimé à Venise. Il y eut un autre concile encore en 1656 toujours sur cette même question.

Le patriarche Paise de Constantinople répondit par une longue lettre, dans laquelle il s'exprimait sur les 28 questions, en expliquant ce qu'il y avait d'accidentel et d'essentiel dans la liturgie. La lettre est importante pour l'histoire de la théologie en Moscovie. Le patriarche Paise n'approuvait qu'assez mollement les réformes niconiennes, et allait jusqu'à admettre des variantes dans la manière de faire le signe de la croix. Le patriarche de Jérusalem envoyait à Nicon l'ouvrage de Jean Nathanaël appelé Skrižal ou Πίναξ. Ce dernier ouvrage marque une date importante, car ce fut alors que furent introduites en Russie les doctrines contraires à la tradition orientale que Notre-Dame fut sanctifiée du péché originel lors de l'Annonciation et que la transsubstantiation s'opère lors de l'épiclèse. La réforme liturgique fut poussée avec moins d'énergie après 1656. Il semble que le tsar, qui intercédait pour les exilés, doit être considéré comme responsable de ce ralentissement. Ses hésitations, croyons-nous, furent une des causes principales du développement initial du schisme des starovières.

Il se fatiguait d'ailleurs de Nicon. En juillet 1658, à la suite d'une altercation, il refusait de venir à l'église pour les fêtes de Notre-Dame de Kazan et de la Translation des reliques du Sauveur (7 et 10 juillet). Nicon, le 10 juillet, lors de la liturgie, prêcha au peuple un sermon retentissant, au cours duquel il quitta le patriarcat. Après cette manifestation, il attendit encore trois jours pour voir si le souverain viendrait à résipiscence, mais, sentant que tout était bien fini, il se rendit au monastère de la Nouvelle-Jérusalem qu'il avait fondé.

La lutte. — De 1659 à 1666, Nicon lutta ouvertement contre le tsar. Dès l'hiver de 1658, on posait déjà la question d'un appel à Constantinople pour demander l'autorisation d'élire un nouveau patriarche. Tout en tolérant les intrigues des boyards contre le patriarche déchu, le souverain lui donnait encore quelques marques de respect. Le métropolite des Kruticy, au grand scandale de Nicon, le remplaçait dans l'exercice des fonctions patriarcales. Le dimanche des Rameaux, assis sur la mule que le tsar tenait par la bride, il présidait la cérémonie symbolique de l'entrée du Christ à Jérusalem. En 1659, une invasion de Tatares donna à Nicon l'occasion de venir à Moscou, où le souverain le reçut aimablement. D'autre part, moins d'un an après, une tentative d'empoisonnement était dirigée contre lui.

Concile de 1660. — En février 1660, le tsar fit convoquer un concile pour démontrer que Nicon avait abandonné le patriarcat de sa propre volonté, et qu'il devenait nécessaire de lui choisir un successeur. On fit venir tous ceux qui avaient assisté à la scène du 10 juillet 1658. Les dépositions ne furent pas faites de vive voix; elles furent écrites (ou dictées et signées, puis livrées au boyard Pierre Soltikov), et enfin lues devant le synode. Une critique, même sommaire, de ces témoignages, démontre qu'il y eut des pressions exercées et des injustices commises. Nicon d'ailleurs protesta violemment contre la procédure suivie, et condamna le synode qu'il appela une synagogue juive. Le concile, obéissant aux ordres manifestes du souverain, qui, d'ailleurs, imposait continuellement sa volonté, conclut que Nicon en fait n'était plus patriarche et qu'il était urgent de lui élire un successeur. Seul, le célèbre Épiphane Slavineckij osa dire : « On ne peut désigner un successeur sans avoir d'abord déposé Nicon. Quelques-uns disent que Nicon se déposa lui-même en renonçant à sa dignité. Je répondrai qu'il renonça seulement en paroles, afin de *forcer*

les désobéissants à l'obéissance, mais pas en fait, car il ne renonça à sa dignité, ni par écrit, ni en synode, Par conséquent, il me semble impossible de lui élire un successeur tant qu'il restera en vie. » Palmer, *The patriarch and the tsar*, t IV, p. 241. La multitude des factums composés pour réfuter le mémoire d'Épiphane prouve qu'il créa une véritable sensation. Mais l'autorité de ce savant moine kiévien était si forte qu'il n'y eut pas de concile et Nicon ne fut pas déposé.

Le 7 avril suivant, Pitirim, métropolite des Kruticy, remplaça le patriarche absent pour la cérémonie des Rameaux. Peu après, il consacrait un évêque pour le siège de Kiev, soumis jusque-là à la juridiction de Constantinople, chose que Nicon avait toujours refusée au tsar. Nicon attendit jusqu'au dimanche de l'orthodoxie suivant (16 février 1662). Il éleva la voix alors contre les méfaits de Pitirim et contre le synode de 1660, et anathématisa « ceux qui abandonnent un évêque, métropolite, ou patriarche, et omettent son nom dans les prières liturgiques de l'Église, avant qu'il ait été accusé devant un synode compétent, jugé, trouvé coupable, et condamné ». Il lança en particulier l'anathème sur Pitirim qui avait usurpé les fonctions patriarcales. Ce fut alors que Ligaridès Paise (voir t. IX, col. 751 sq.) vint à Moscou. Au début, il manœuvra entre Nicon et le tsar, mais bientôt, voyant de quel côté penchait la balance, il devint l'adversaire le plus terrible de Nicon. Dès le 15 août, il se faisait poser 30 questions par un des boyards les plus acharnés contre le patriarche déchu, et y répondait par une condamnation complète. Nicon réfuta ces questions et réponses dans ses volumineuses *Répliques* écrites en 1663 et 1664, dans lesquelles nous étudierons plus loin son ecclésiologie.

L'appel au pape. — On parle souvent d'un appel de Nicon au pape de Rome. Comme la question a son importance et n'a pas fait le sujet d'études spéciales, nous croyons utile de citer les documents avec quelque ampleur : en juillet 1663, Paise Ligaridès fut envoyé au monastère de la Nouvelle-Jérusalem pour enquêter sur certains procès qui pendaient entre Nicon et les propriétaires voisins, et aussi sur un prétendu anathème que Nicon aurait lancé contre le tsar. D'après l'histoire du concile de 1666, Palmer, *op. cit.*, t. III, ce fut alors que Nicon aurait adressé un appel au pape de Rome. Ligaridès parlait en latin. Nicon lui dit : « Pourquoi ne me parles-tu pas en ta langue maternelle qui est le grec, au lieu de me parler dans la langue maudite des Latins? — Je répondis : c'est la langue que tu entendras parler chez le pape quand tu iras à Rome présenter ton appel. » Palmer, t. III, p. 79. Dans le compte rendu de cette entrevue, publié par Gibbenet, nous lisons : « Le 22 juin 1663, la 14e heure du jour, lors de la sonnerie de cloches du soir, le métropolite de Gaza, Paise, et Joseph, archevêque d'Astrakhan, et l'archimandrite de l'Épiphanie mandèrent au boyard Nikita Ivanovič (Odoevskij) — tout ce monde était alors à la Nouvelle-Jérusalem — qu'à la même heure Nicon venait de leur envoyer une longue lettre et ils désirent que le boyard et ses compagnons délibèrent avec eux pour savoir s'il fallait accepter ce document ou le renvoyer à Nicon. Et le boyard Nikita Ivanovič et ses compagnons, ayant délibéré, décidèrent d'accepter cette lettre, ils la prirent et la lurent, et dans cette lettre il était dit que Nicon se soumettait au pape de Rome, et il confirmait cette affirmation de sa signature. » Gibbenet, *Étude historique sur l'affaire du patriarche Nicon*, t. II, p. 620. Le lendemain, il y eut une nouvelle visite de Paise et des boyards à Nicon, au cours de laquelle « il fut dit au patriarche qu'il avait envoyé au métropolite Paise des extraits des saints canons, dans lesquels il parlait de la juridiction au pape, mais ces choses avaient été insérées dans les canons, parce qu'alors les papes étaient pieux, mais depuis ils ont défailli. C'était il y a 800 ans et, depuis lors, leur juridiction passa aux patriarches œcuméniques. Aussi Nicon parla mal dans son extrait des canons. » Nicon répondit : « Pourquoi ne pas honorer les papes pour ce qu'ils ont de bon? Ils célèbrent la liturgie aux tombeaux des apôtres Pierre et Paul. » On répondit à Nicon que le pape avait été maudit en concile (*sic!*), et qu'en fait le pape commettait beaucoup d'actions mauvaises. Gibbenet, t. II, p. 629. Le même jour, Ligaridès écrivit une lettre à Nicon dans laquelle, entre autres choses, il disait : « Mais, peut-être, le pape au jugement duquel tu t'es adressé te confiera de nouveau l'Église que tu as abandonnée, et qui est devenue veuve à cause de toi... N'es-tu pas digne de déposition par le seul fait que tu t'es déclaré papiste? » Nicon, de son côté, nous a rapporté lui aussi cet incident. Il avait de fait mandé à Ligaridès de longs extraits des canons, non pour prouver la légitimité d'un appel à Rome, mais pour prouver que Ligaridès n'avait pas de juridiction sur lui. Or, parmi ces canons, il y avait le canon 106 de Carthage (dans Beveridge 109) et le 3e canon de Sardique qui consacraient l'appel au pape de Rome. Nicon alors ajoute : « Quand le métropolite de Gaza eut entendu ces saints canons, il se mit à crier comme un possédé en latin. Le patriarche Nicon lui dit : Les arbres mauvais portent de mauvais fruits, a dit le Seigneur. Mauvais servant, je te jugerai par ta propre bouche. Tu n'es pas orthodoxe, puisque, pour m'insulter, tu parles latin. » Palmer, t. I, p. 595. Il n'y eut donc pas d'appel au pape, quoique, parmi les canons cités par Nicon, il y eût des canons qui justifiaient cet appel. D'ailleurs, si Nicon en avait appelé à Rome, l'affaire aurait certainement été discutée lors du procès de 1666. Or, dans le procès-verbal de ces fameuses sessions, où toute la vie de Nicon fut examinée, on ne parle pas d'un fait semblable.

Le concile de 1666-67 ou le Grand concile de Moscou. — Le tsar avait invité les patriarches orientaux. Deux vinrent : Macaire III d'Antioche et Paise d'Alexandrie. Il y eut le protosyncelle de Constantinople. En fait, assistèrent 13 métropolites, 9 archevêques, 5 évêques, sans compter les nombreux archimandrites, higoumènes et protopopes, en tout 76 personnes. La première partie du concile s'occupa de la personne même de Nicon. Les discussions furent orageuses, et Nicon se défendit avec éloquence. Le tsar lui-même plaida sa propre cause. Nicon, il fallait s'y attendre, fut déposé et envoyé en exil au monastère de Therapontov.

Mais, si le concile de 1666 condamna la personne de Nicon, il consacra son œuvre. Toutes les innovations liturgiques du patriarche déchu furent acceptées, et de sévères châtiments promulgués contre les dissidents. Le concile reprit aussi l'idée de Nicon sur une nouvelle division des sièges épiscopaux. Mais la partie du concile pour nous la plus intéressante est la longue discussion sur le pouvoir civil et sa relation avec le pouvoir ecclésiastique, discussion qui fut supprimée dans les actes officiels, mais dont Paise Ligaridès nous a laissé un compte rendu prolixe et tendancieux à l'extrême. Les idées de Nicon sur la souveraineté de l'Église avaient fait leur chemin, et deux évêques, Paul, métropolite des Kruticy depuis le passage de Pitirim au siège de Novgorod, et Hilarion, archevêque de Rjazan, refusèrent de souscrire à la condamnation de Nicon. Il y eut de longues discussions, où, semble-t-il, ces deux hiérarques n'étaient pas les seuls à défendre les droits de l'Église. La question

était de savoir si le patriarche devait être considéré comme sujet du tsar. Paise Ligaridès, il fallait s'y attendre, prit résolument le parti de césar. Mais parmi ses contradicteurs, il nomme « le synode », Palmer, t. III, p. 214, Simon, archevêque de Vologda (p. 215), le synode (p. 219). Il y eut aussi une dispute entre « les évêques russes » (p. 245) et le métropolite de Gaza (c'est-à-dire Paise Ligaridès), pour savoir s'il était permis de prononcer l'anathème contre ceux qui se révoltaient contre leur souverain, et les évêques russes défendaient la négative. On aimerait avoir des comptes rendus authentiques de ces séances, que la censure impériale effaça des actes du concile.

L'exil. — Dès décembre 1666, Nicon fut mené au monastère de Therapontov, près de Beloozero, puis, après quelques années, au monastère de Saint-Cyrille de Beloozero, où il passa le reste de sa vie dans une pénible captivité (1666-1681). Quand, après la mort d'Alexis Mikhailovič (1676), son successeur Feodor Alexeevič monta sur le trône, Nicon fut au moins partiellement réhabilité. Feodor finit même par le rappeler à Moscou, mais Nicon mourut en chemin (1681). Il fut enterré solennellement, avec les honneurs patriarcaux, dans son monastère de la Nouvelle-Jérusalem. Il est piquant de constater que Nicon, qui avait été le grand ami et bienfaiteur des Grecs durant son patriarcat, qui avait été déposé par les patriarches et évêques de l'Orient grec en 1666, fut réhabilité par ces mêmes hiérarques quand Feodor Alexeevič le désira, tant il est vrai que la conscience des hiérarques grecs, en cette affaire, dépendait à peu près uniquement de la volonté du tsar, lequel d'ailleurs ne ménageait pas son argent.

Les Russes restent toujours divisés sur la personne de Nicon. Plusieurs historiens, en particulier Serge Soloviev, Kapterev et d'autres, ne voient en lui qu'un intrigant. Le jugement est injuste. D'autres veulent le canoniser. Il a même trouvé sa place dans quelques listes hagiographiques locales, et des miracles lui ont été attribués.

II. L'ecclésiologie de Nicon. — On la trouvera formulée surtout dans son grand ouvrage : *Répliques aux questions du boyard Siméon Strešnev, et aux réponses de Paise Ligaridès*, et dans les lettres ou mémoires qu'il adressa au tsar de 1658 à 1666. Il est malheureux que tous ces ouvrages soient inspirés par la polémique. Le ton est souvent exagéré, les digressions abondent, la pensée est difficile à saisir. La conception de l'Église que propose Nicon repose sur des bases plutôt juridiques que théologiques. Son exégèse de l'Écriture, qu'il connaît cependant à fond, manque de force et de clarté, mais il a une connaissance prodigieuse de toutes les sources, cependant complexes, du droit byzantin. Rappelons en passant que l'Église telle que Nicon la décrit n'a jamais existé en Russie. Nicon nous montre une Église souveraine, respectée, mais jamais dominée par la couronne. C'est un rêve... Depuis Justinien, les empereurs orientaux s'ingéraient toujours à gouverner l'Eglise. Il en fut de même en Russie. Nicon s'efforce de prouver le contraire et cite, bien malencontreusement, l'exemple d'Ivan IV le Terrible. Palmer, t. I, p. 336. Nicon lui-même, lors de son patriarcat actif, de 1652 à 1658, accepta sans hésiter les interventions nombreuses du pouvoir laïque dans son gouvernement. Par conséquent, les remarques de Nicon s'appliquent à une Église idéale. Mais, cette réserve faite, nous trouvons beaucoup à admirer dans la conception grandiose du patriarche moscovite.

1° *L'Église et l'État.* — C'est la clef de voûte de la doctrine niconienne. L'Église est absolument indépendante de l'État dans l'exercice de son autorité. Bien mieux, l'Église n'est pas seulement indépendante de la couronne, elle lui est supérieure. Il est intéressant de voir ce patriarche orthodoxe, chef, par conséquent, d'une Église essentiellement nationale, développer cette idée qui ne peut être réalisée que dans une Église vraiment catholique, dont le chef a toutes les prérogatives de la souveraineté. Ainsi, pour citer l'exemple favori de Nicon, Constantin laissa place libre à Silvestre de Rome et s'en alla à Constantinople. « L'autorité du tsar est une chose, l'autorité de l'évêque en est une autre. Mais celle de l'évêque est supérieure à celle du tsar, comme le ciel surpasse la terre... Car l'évêque est l'image de Dieu et est assis sur le trône de Dieu. Le tsar n'a même pas le rang d'un lecteur, encore moins d'un sous-diacre, ou d'un prêtre et bien moins encore d'un évêque. » Palmer, t. I, p. 242. « Ce n'est pas le sacerdoce qui tire son origine de la royauté, mais bien la royauté du sacerdoce. » (*Ibid.*, p. 250.) Nicon n'ignore pas la distinction classique : « Le tsar est suprême dans les choses temporelles, l'évêque dans les choses spirituelles », mais il semble bien qu'il soit impossible que les deux autorités souveraines vivent côte à côte sans difficultés, et Nicon finit par rappeler l'antique exemple de Constantin, s'en allant pour faire place libre à Silvestre (on connaît le récit apocryphe de la *Donation de Constantin* au pape Silvestre du patrimoine de Saint-Pierre). Tout le passage serait à citer, car le ton est moins polémique, et Nicon, croyons-nous, donne assez clairement le fond de sa pensée : « Dans les choses spirituelles qui appartiennent à la gloire de Dieu, l'évêque est supérieur au tsar, car lui seul peut posséder et maintenir la juridiction spirituelle. Dans les choses de ce monde, le tsar est supérieur. Ainsi — conclut Nicon dans un excès d'optimisme — il n'y aura pas d'opposition entre les deux autorités. Néanmoins, l'évêque a un certain droit de regard sur la juridiction séculière, un droit de direction, dans certaines matières, mais le tsar n'en a aucun dans l'administration des affaires ecclésiastiques et spirituelles. » Mais le suprême degré de l'autorité restera bien dans les mains de l'évêque, d'après Nicon, car « si le tsar n'obéit pas aux lois de Dieu, l'évêque pourra lancer une censure ou une excommunication contre lui, non pas contre lui en tant que tsar, mais contre la personne qui a apostasié contre la loi. » Et, comme le tsar n'a pas la contrepartie, c'est bien, en fin de compte, l'évêque qui doit rester souverain. Nicon, sentant l'irréalité de cette doctrine pour son Église orientale, en vient à son exemple favori : « Mais le pouvoir et l'autorité de l'Église chrétienne furent principalement développés du temps de l'empereur Constantin le Grand, qui fut baptisé par le pape saint Sylvestre, et guéri par lui de sa lèpre. » Après avoir énuméré tous les honneurs que l'empereur prodigua à Silvestre « pour la plus grande gloire de saint Pierre », il ajoute : « Ensuite, il lui donna Rome, et lui laissa comme sa province toute la région de l'Ouest, et transféra sa capitale à lui dans l'Orient. » Et la raison de ce transfert, Nicon la donne ailleurs. « Car il n'est pas convenable qu'un roi terrestre exerce son autorité là où le roi du ciel a établi le pouvoir épiscopal et la tête de la religion chrétienne. » Palmer, t. I, p. 327. En d'autres termes, le chef de l'Église doit jouir de la souveraineté. Nicon ne va pas expressément jusque-là, il se contente de donner les raisons de la supériorité du pouvoir ecclésiastique : l'autorité de l'évêque est spirituelle, « par conséquent, le tsar est inférieur à l'évêque et doit lui obéir. » De plus, d'après Nicon, « l'évêque a le pouvoir et la juridiction de faire ce qui appartient à la juridiction du tsar, c'est-à-dire qu'il peut juger et gouverner par la double loi, la loi spirituelle et la loi de ce monde ». Mais Nicon se rend compte qu'il est sur un terrain moins sûr. Il conclut

ce passage des *Répliques*, qui est peut-être le plus intéressant de l'ouvrage, par sa fameuse comparaison des deux pouvoirs avec les deux astres : le soleil et la lune : « Le soleil. qui luit durant le jour, c'est l'évêque qui illumine les âmes, mais l'astre plus petit illumine la nuit, c'est-à-dire les corps. Et, de même que la lune reçoit sa lumière du soleil, et augmente en lumière à mesure qu'elle s'éloigne de lui, ainsi le tsar dérive sa consécration, son onction et son couronnement de l'évêque. » Palmer, t. I, p. 250-253.

Le principe de la souveraineté absolue de l'Église vis-à-vis de l'État étant posé, bien des conclusions doivent en découler.

Les rois ne peuvent ni convoquer ni présider les synodes. Sans doute, tous les synodes russes, depuis plusieurs siècles, et même les synodes présidés par Nicon ont été réunis « par oukaze du tsar ». Nicon écrit sans hésiter : « S'il est vrai que jadis les synodes ont été convoqués par les religieux empereurs, ce fut par mode de requête et non de commandement, tandis que le système présent exige que les synodes soient convoqués par ordre et compulsion du tsar. » (I, 40.)

Le souverain ne peut pas non plus nommer les évêques ou autres dignitaires ecclésiastiques. Les revendications de Nicon sonnent faux, car nous ne pouvons oublier qu'il fut nommé archimandrite de Novospass, métropolite de Novgorod et patriarche par la volonté souveraine du tsar. De plus, quoi qu'en dise Paul d'Alep, qui visita Moscou en 1655 et 1656, nous connaissons plus d'un oukase du tsar nommant les dignitaires ecclésiastiques durant le patriarcat même de Nicon. Nicon, citant mal le 13[e] canon de Laodicée et le 3[e] canon du II[e] concile de Nicée, écrit : « Celui qui a été élu par le pouvoir séculier est dégradé, ainsi que l'évêque qui l'a ordonné. » Et il commente : « Le souverain a fait passer le métropolite des Krouticy (Pitirim), qui était le dernier des métropolites et des évêques, au premier rang de tous sans synode et sans élection. Or, le 35[e] canon des Apôtres et le 3[e] canon du VII[e] concile déposent celui qui a obtenu une Église par l'entremise des princes séculiers... Cet homme est donc un ennemi de la sainte Église, et par les canons des saints Apôtres et des saints Pères, il est déposé et excommunié. » Nicon ne s'arrête pas en si beau chemin, et l'ardeur de sa polémique le pousse aux conclusions les plus inattendues : « Par le 2[e] canon du II[e] concile œcuménique (I[er] de Constantinople), tous les prêtres, et tous les diacres, et autres clercs qui ont été ordonnés par un tel homme ne sont pas ordonnés, et ceux qui sont baptisés par eux ne sont pas baptisés, et on ne peut les appeler chrétiens. De même, tous les métropolites, les archevêques, évêques et autres ecclésiastiques qui ont communié avec lui, doivent être, suivant les saints canons, excommuniés et déposés. » Palmer, t. I, p. 502. Nicon, sans se rendre compte qu'il tombait dans le donatisme le plus grossier, répéta souvent que l'Église russe, contaminée par Ligaridès et Pitirim était elle-même tombée dans le schisme et que lui seul Nicon, gardait encore l'orthodoxie. Même le tsar est contaminé : « Si le tsar lui-même pèche contre ces canons, il en encourra la responsabilité », et un peu plus loin : « Tu dis qu'il appartient au tsar de choisir les patriarches, les métropolites, les archimandrites, les higoumènes, alors qu'il n'a aucune autorité pour cela, et qu'il n'a pas gardé ses vœux envers Dieu, et par conséquent, il n'est même pas digne d'entrer dans l'église, mais devrait passer toute sa vie à faire pénitence et seulement à l'heure de la mort, devrait être admis à la communion. » Palmer, t. I, p. 581. Il est savoureux de voir comment Nicon, entraîné par la lecture et la méditation des canons, songe sérieusement à faire revivre l'ancienne discipline pénitentielle dans la Moscovie du XVII[e] siècle.

Ainsi, de même, il fait revivre l'ancien *privilegium fori* ou immunité personnelle du clergé, dont les derniers vestiges avaient disparu en 1649 par le nouveau *Code de lois*. D'ailleurs, Nicon lui-même avait toléré cette usurpation du pouvoir laïque, même quand il était patriarche, tant qu'elle n'était pas dirigée contre sa propre personne. De nouveau, il affirme que les ecclésiastiques qui acceptent cette juridiction sont dégradés, et que « ceux qu'ils baptisent ne sont pas baptisés, et ceux qu'ils ordonnent ne sont pas ordonnés », car il ne sait plus distinguer entre administration illicite et administration invalide des sacrements. Et, affirmant de nouveau — est-ce la rigueur de la logique, qui le pousse à ces conclusions épouvantables ou l'exaltation de son esprit? — qu'il n'existe plus de hiérarchie légitime en Russie, il s'écrie : « Et, si ceux qui communient avec les personnes excommuniées ou déposées par la sentence d'un homme doivent eux aussi être excommuniés et déposés, que penser de ceux qui sont rejetés et maudits par les commandements de Dieu? A combien plus forte raison celui qui communie avec eux doit-il être excommunié et déposé? Par suite de tous ces désordres, *tout pouvoir épiscopal et ecclésiastique a été effacé en eux, du plus exalté jusqu'au plus humble.* » Palmer, t. I, p. 501.

2° *Catholicité de l'Église.* — Pour échapper à l'emprise du pouvoir séculier, Nicon souligne le plus possible l'idée de catholicité de l'Église. L'Église du Christ doit être une, non pas seulement de l'unité intérieure et invisible du corps mystique, mais aussi de l'uniformité extérieure des rites et des textes liturgiques. Ce fut la cause de la réforme que Nicon mena avec tant d'énergie. Pour cette raison, de même, il s'adressa au patriarche de Constantinople pour lui demander d'approuver ses réformes, et en obtenir la solution de ses difficultés liturgiques. Enfin, en 1665, quand il fut acculé par le tsar, il écrivit une longue lettre au patriarche œcuménique de Constantinople et se remit à son jugement.

3° *L'autorité centrale.* — Dans toute l'œuvre juridique de Nicon, on trouve une véritable nostalgie d'une forte autorité centrale. Sans doute, Nicon n'était pas un latin, ni même un latinisant. C'est lui qui fit entrer dans la *Kormcaja* (Recueil canonique slave) ce stupide chapitre sur la *chute des latins* où l'on retrouve les sottises les plus lamentables. Il fit détruire les icones peintes à la mode *allemande*, c'est-à-dire latine, et il trouva les expressions les plus cinglantes pour reprocher à Ligaridès ses anciennes relations avec Rome. En dépit de cette animosité, ce n'est pas une fois, mais trois, qu'il cite dans ses *Répliques* le 3[e] canon de Sardique qui suppose la suprême juridiction de Rome; quatre fois, il rappelle le canon 106 de Carthage (dans Beveridge, 109), qui défendait le recours à l'empereur sans la permission préalable du pape de Rome. Non seulement il fait ajouter à son édition de la *Kormcaja* de 1654 le texte de la donation apocryphe de Constantin au pape Sylvestre; il y revient à plusieurs reprises dans ses *Répliques*. Il en transcrit le texte intégral. Ailleurs, il rappelle la phrase vigoureuse qui consacre la souveraineté temporelle du chef spirituel de l'Église que nous avons rapportée plus haut. Mais tous ces textes, qui affirment une autorité unique, souveraine et indépendante de l'empereur, il se les applique, oubliant, hélas! qu'un patriarche national ne peut pas être souverain.

K. Waliszewski, *Le berceau d'une dynastie*, Paris, 1909, où l'on trouvera une abondante bibliographie; W. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, 6 vol., Londres, 1871-1878.

La bibliographie russe est extrêmement abondante. Dans les grandes histoires : S. Soloviev, *Histoire de l'empire russe*, t. x et xi; Macaire, *Histoire de l'Église russe*, t. xii (1re édition, 1883). Pour la vie de Nicon, voir Šušerin, *Vie du très saint patriarche Nicon écrite par un clerc qui vécut avec lui*, Saint-Pétersbourg, 1817; *Actes de la commission archéographique*, t. iv, Saint-Pétersbourg, 1836; *Actes historiques*, surtout, t. iv, Saint-Pétersbourg, 1841, et les *Suppléments aux actes historiques*, 12 vol., Saint-Pétersbourg, 1846-1872; *Actes du monastère d'Ibérie*, dans *Bibliothèque historique russe*, t. v, Saint-Pétersbourg, 1878; *Actes du gouvernement moscovite*, t. ii, iii, Saint-Pétersbourg, 1890; *Mémoires de la société archéologique*, Saint-Pétersbourg, t. ii (1861). On trouvera aussi de nombreux documents dans les *Lectures de la société impériale d'histoire et d'antiquités russes*, et dans les différentes revues des académies ecclésiastiques russes. Le meilleur ouvrage que je connaisse sur la vie de Nicon se compose des articles de P. Nikolaevskij, dans la *Lecture chrétienne* (Revue de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg), de 1881 à 1890, et de ceux de N. Kapterev, dans le *Messager théologique* (Revue de l'Académie ecclésiastique de Moscou), surtout de 1892 à 1910. Du même auteur : *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhailovič*, 2 vol., Sergiev Posad, 1909 et 1912.

Pour la correction des livres et cérémonies liturgiques, voir N. Subbotin, *Matériaux pour l'histoire du raskol*, 9 vol., sans date, mais édités à Saint-Pétersbourg de 1860 à 1894; Barksov, *Monuments des premières années du raskol russe*, Saint-Pétersbourg, 1912; Barksov et Smirnov, *Monuments de l'histoire du vieux ritualisme du XVIIe siècle*, Leningrad, 1927. La littérature sur ce point est immense. Voir surtout Macaire, *Histoire du raskol*, 3e édition, Saint-Pétersbourg, 1889; N. Kapterev, *Le patriarche Nicon et ses adversaires dans l'affaire de la réforme des livres et cérémonies liturgiques*, Moscou, 1887; Serge Belokurov, *Arsène Sukhanov*, 3 vol., Moscou, 1891-1894; du même auteur, *Silvestre Medvedev* au sujet de la correction des livres liturgiques sous les patriarches Nicon et Joachim, dans la *Lecture chrétienne*, 1885. On trouvera le point de vue starovière dans D. Varakin, *La correction des livres au XVIIe siècle*, Moscou, 1910, et V. K(arlovič), *Étude historique sur la justification des starovières*, 3 vol., 1 vol., Moscou, 1881, les deux suivants, Czernowits, 1883.

Les documents de l'affaire Nicon (sa lutte avec le tsar) ont été publiés par la commission archéographique : *L'affaire du patriarche Nicon*, Saint-Pétersbourg, 1897. Voir aussi, N. Gibbenet, *Étude historique sur l'affaire du patriarche Nicon*, 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1882-1884, où l'on trouvera beaucoup de documents. Voir aussi N. Subbotin, *L'affaire du patriarche Nicon*, Moscou, 1882; Chrysostome Papadopoulos, Οἱ πατριάρχαι τῶν Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ῥωσσίας κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα, Jérusalem, 1907, qui traite principalement de l'affaire Nicon.

On consultera utilement aussi les récits des voyageurs : Paul d'Alep, *Voyage en Russie de Macaire, patriarche d'Antioche* (traduit de l'arabe par Belfour, voir Palmer, t. ii), édition russe de Murkos, 6 vol. Moscou, 1896-1900; Olearius, *Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tarturie et Perse*... Trad. fr., Paris, 1661; A. Mayerberg, *Relazione d'un viaggio in Moscovia*, Naples, 1696; Glavinič, *De rebus Moscorum*, traduction russe de Semjakin, Moscou, 1875; Samuel Collins, *Present state of Russia*, Londres, 1667. Les impressions de voyage de J. Krizanič ont été publiées par S. Belokurov, dans *Juri Krizanič en Russie*, Moscou, 1901. Voir aussi, l'ouvrage d'ensemble : Léon Ruščinskij, *La vie religieuse des Russes d'après les données des écrivains étrangers du XVIe et XVIIe siècles*, Moscou, 1871.

J. Ledit.

2. NICON LE MÉTANOITE (Saint). — Deux documents authentiques nous renseignent sur saint Nicon : sa biographie et son testament. De sa biographie nous avons deux manuscrits grecs importants : celui de la bibliothèque vaticane, *fonds Barberini, VI, 22*, traduit en latin par le P. Sirmond et dont s'inspirent Baronius, Sirius, etc., et celui du monastère athonite de Koutloumousi (*210*), publié par Sp. Lambros dans le Νέος Ἑλληνομνήμων, t. iii, 1906, p. 129-222. Le *Testament de S. Nicon* édité en grec moderne à Venise en 1757, par Antoine Bortoli et, en 1780, par Nicolas Glykys fut publié de nouveau par Sp. Lambros dans le Νέος Ἑλληνομνήμων, *Ibid.*, p. 223-228.

Originaire non pas d'Arménie mais « de la région polémoniaque sise près du thème arménien », c'est-à-dire entre le fleuve Thermodon et Trébizonde, Nicon, jeune encore, abandonne la maison paternelle et s'enfuit au couvent du « Rocher d'Or », sur les confins de la Paphlagonie et du Pont, où pendant douze ans il mène une vie ascétique des plus austères. Devant son père qui retrouve enfin ses traces et qui le poursuit, il quitte son couvent et se dirige vers l'Ouest. Après un séjour de trois ans dans le désert, il va par les villes d'Asie Mineure prêcher la pénitence et réveiller, de sa voix forte, les échos endormis des âmes des pécheurs : « Faites pénitence : Μετανοεῖτε. » Son genre de prédication lui valut le surnom de Nicon le Métanoïte.

En Crète, où il arrive peu après les victoires de Nicéphore Phocas sur les Sarrasins (961), il entreprend d'effacer dans l'âme des insulaires le souvenir peu chrétien des mœurs musulmanes; après un labeur de sept ans et avec le secours de sainte Photiné, il obtient la conversion de l'île. Il se dirige alors vers la Grèce continentale, et, après avoir évangélisé Épidaure ou Damalas, Athènes, l'Eubée, la Béotie et un grand nombre de villes du Péloponèse, il vient aboutir à Sparte; à cette ville il consacre le reste et le meilleur de sa vie. Il y fait bâtir plusieurs églises, entre autres le célèbre sanctuaire du Sauveur et, après plusieurs années de prédication et de dévoûment, il meurt, dans le couvent par lui fondé, entouré de l'amour et du regret de tous (998). Au point de vue chronologique, la date de naissance du saint reste incertaine, mais si nous plaçons son arrivée en Crète aux environs de 962, date très vraisemblable, un calcul approximatif de ses différents séjours dans la maison paternelle, dans le couvent du « Rocher d'Or », dans le désert et dans les villes d'Asie Mineure, nous conduit aux environs de 930.

Comme œuvre écrite de saint Nicon, nous n'avons que son *Testament* où il laisse aux futurs administrateurs de l'église du Sauveur ses volontés et ses conseils. D'autres œuvres lui ont été attribuées : *Traité contre les erreurs des Arméniens ; Lettre sur l'excommunication; Commentaires sur les commandements de Dieu*, etc., mais comme ces écrits à allure plutôt scientifique n'appartiennent très probablement pas à Nicon le Métanoïte, nous n'en abordons pas l'analyse et l'exposé doctrinal.

Nous ne pouvons nous faire une idée de la prédication de notre saint et de sa doctrine qu'en relisant ses dernières recommandations aux habitants de Sparte. Crainte salutaire des jugements divins, humilité, amour de Dieu, amour du prochain se manifestant dans les œuvres de bienfaisance, dans le pardon des fautes, dans le rejet de tout sentiment de haine ou de vengeance, enfin confession fréquente de ses péchés, tel est l'enseignement que, pour la dernière fois, saint Nicon livre à ses chers Spartiates, après l'avoir inlassablement prêché pendant toute une vie.

Sp. Lambros, Ὁ βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε, dans la revue Νέος Ἑλληνομνήμων, Athènes, 1906, t. iii, p. 129-228; Διάλογος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγεντίου, ἀρχιεπισκόπου Κεφρῶ, etc., Venise, 1747, p. 125-132; réédition du même ouvrage, Venise, 1780, p. 125-132; Sp. Lambros, Μικταὶ σελίδες, Athènes, 1905, p. 401-406; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, Paris, 1907, t. ii, col. 3359 et les références données, sauf Maï, *Script. vet. collect.*, t. iv, p. 155, qui ne concerne pas Nicon le Métanoïte; Baronius, *Annales*, années 961-998; L. Petit,

Bibliographie des acolouthies grecques, Bruxelles, 1926, p. 220, et les références données; Nicodème l'Haghiorite, Συναξαριστής, Zante, 1868, t. I, p. 301; Doukakis, Μέγας Συναξαριστής, Athènes, 1895, mois de novembre, p. 580; *Analecta bollandiana*, t. XXVI (1907), p. 319; Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων, Athènes, 1908, t. V, p. 301-304; N. Zlatarski, *Histoire de l'État bulgare au Moyen Age* (en bulgare), Sofia, 1927, t. I, 2e partie, p. 845-850; Ἱερὸς Σύνδεσμος, Athènes, 15 novembre 1913.

E. STÉPHANOU.

NIDECKI André-Patrice (XVIe siècle), né à Cracovie, étudia surtout à Padoue, soit les belles-lettres, soit le droit. Rentré en Pologne vers 1559, il occupa diverses situations importantes dans l'administration civile et ecclésiastique. Titulaire de divers bénéfices à Cracovie, à Varsovie, à Wilna, à Plozsk, il fut enfin nommé évêque de Wenden (Livonie, actuellement Lettonie), en 1585; il mourut en 1587. Humaniste distingué, il avait publié des fragments de Cicéron et des notes inédites sur l'orateur romain. Controversiste catholique, il défendit l'Église contre le luthéranisme qui avait envahi les pays baltes. On connaît de lui des *Parallela Ecclesiæ orthodoxæ cum synagogis hæreticorum*, in-8°, Cologne, 1576, et un ouvrage plus considérable : *De vera et falsa Ecclesia libri V*, in-fol., Cracovie, 1583.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexikon*, t. V, col. 1672 (au mot *Patricius*), qui renvoie à F. M. Götze, *Otium Varsaviense*, Breslau, 1755, p. 22 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 216.

É. AMANN.

NIDHARD Jean-Éverard, religieux de la Compagnie de Jésus, puis archevêque titulaire d'Édesse et cardinal (1607-1681); son nom se trouve aussi sous les formes NITARD ou NIEDHARD. — Né au château de Falkenstein, en Autriche, le 8 décembre 1607, il avait été d'abord destiné à la carrière des armes; il entre dans la Compagnie le 16 octobre 1631, enseigne d'abord à Graz la philosophie et le droit canon, puis est appelé à la cour de Vienne par l'empereur Ferdinand III (1637-1657), pour être le confesseur de l'archiduchesse Marie-Anne. Quand celle-ci partit en 1649 pour épouser Philippe IV d'Espagne, le P. Nidhard l'accompagna. Il exerça à la cour d'Espagne une grande influence et fut nommé inquisiteur général. Son action grandit encore après la mort du roi, 1665; comme confesseur de la reine régente, il devint membre du conseil et entra ainsi en conflit avec don Juan d'Autriche, bâtard du roi défunt, que l'on avait écarté du conseil de régence. Fort de l'appui des troupes et de l'opinion publique, don Juan marcha sur Madrid et força la régente à éloigner Nidhard (1669). Pour pallier sa défaite, la régente nomma celui-ci ambassadeur extraordinaire à Rome. Fait archevêque d'Édesse en 1671 et élevé au cardinalat en 1672 par le pape Clément X, il mourut à Rome le 1er février 1681.

Nous n'avons pas à étudier ici son rôle politique dont il reste en mss. de nombreux témoignages à la bibliothèque de Madrid. Au point de vue théologique, le P. Nidhard prit une vive part à la querelle faite aux dominicains à propos de leur attitude relativement à l'Immaculée Conception de Marie. Ce fut lui qui, par ordre du roi Philippe IV, répondit à la requête du dominicain Martinez del Prado, lequel avait demandé que ses confrères fussent dispensés de saluer au début de leurs sermons l'Immaculée Conception : *Responsio pro imm. B. M. conceptione jussu Philippi IV... data ad rescriptum R. P. M. J. Jo. Martinez de Prado, O. P. provincialis* (1662?). Composé d'abord en latin, l'ouvrage fut traduit en espagnol; puis l'espagnol retraduit en latin, Douai, 1665; publié aussi en appendice à l'ouvrage du P. Théod. Moret, S. J., *De conceptione immaculata B. Virginis*, Cologne, 1671 — De la même date et de la même inspiration, un *Examen theologicum quatuor propositionum quorundam authorum anonymorum, quibus aspergunt maculam cultui, festo, objecto et sententiæ piæ de immaculata SS. Virg. conceptione necnon constitutioni S. D. N. Alexandri VII* (8 déc. 1661) *in ejus favorem expeditæ*, donné d'abord en espagnol, Madrid, 1662, puis en latin, 1665. — A Rome, Nidhard composa également, pour la remettre au pape Clément X, une *Informatio, sive allegatio theologica pro tuendo et retinendo juramento universitatis Neapolitanæ de credenda, tuenda et profitenda immaculata conceptione Virginis;* elle n'a pas été imprimée.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de 1741, t. III, p. 505-508; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 1037; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. V, 1894, col. 1716-1722; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 340-341.

É. AMANN.

NIDI Raymond, dominicain. Inquisiteur général à Pavie, il publia une *Lucerna inquisitorum pro absolutione ab hæresi credentiali*, Pavie, 1664, ouvrage qui fut réédité à Pavie en 1695. Nidi écrivit aussi sur les décrétales, l'amitié, la vie religieuse.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 636. — Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 579.

M.-M. GORCE.

NIEREMBERG Jean-Eusèbe, fécond écrivain spirituel de la Compagnie de Jésus (1595-1658). — Bien que né à Madrid, il était d'origine allemande : son père était Tyrolien, sa mère Bavaroise; mais il passa toute sa vie en Espagne. Entré au noviciat de Salamanque en 1614, il fut d'abord appliqué aux missions dans la région de Tolède; plus tard il enseigna l'histoire naturelle, puis l'exégèse à Madrid, où il mourut le 7 avril 1658.

Son œuvre littéraire entrêmement considérable (elle ne comporte pas moins de 57 numéros dans Sommervogel) s'occupe des sujets les plus variés. Naturaliste de mérite, Nieremberg a publié une *Curiosa filosofia*, Madrid, 1630, 2e partie en 1634, et une *Historia naturæ, maxime peregrinæ, libris XVI distincta*, in-fol., Anvers, 1635, qui donnent un curieux spécimen de ses connaissances. — Professeur d'Écriture sainte, il a écrit : *De origine Sacræ Scripturæ libri duodecim in quibus multa Scripturæ loca explanantur et antiquitates ex sacra profanaque eruditione eruuntur*, in-fol., Lyon, 1641, et aussi *Stromata S. Scripturæ in quibus enarrantur, explicantur, illustrantur, cum commentationibus moralibus vitæ et historiæ Cain, Nabuchodonosor*, etc., etc. in-fol., Lyon, 1642. — Théologien, il a publié une traduction en espagnol du *Catéchisme romain*, qui a eu de nombreuses éditions et a été traduite en allemand, en italien, en portugais; mais surtout il a bataillé, comme beaucoup de ses confrères de l'époque, en faveur du privilège de l'Immaculée Conception de Marie : *De perpetuo objecto festi Immaculatæ Conceptionis*, in-4°, Valence, 1653, dédié à Philippe IV et à Innocent X; *Exceptiones concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparæ Virginis expensæ, quibus non solum ejus actualis sanctitas, verum et justitia originalis confirmatur*, 2 vol., in-8°, Anvers, 1655; *Theoria compendiosa de solida veritate conceptæ Deiparæ absque labe originali ex canonicis atque orthodoxis fundamentis*, in-8°, Valence, 1656; *De sanctitate instituti festi certa et necessaria ad cultum ecclesiasticum singillatim in festo Immaculatæ Conceptionis præcepto a summis pontificibus*, in-8°, Valence, 1657; *Opera parthenica de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei*, publié après sa mort, in-fol., Lyon, 1659; à quoi l'on ajoutera un ouvrage plus général de théologie mariale : *Trophæa mariana*,

seu de victrice misericordia Deiparæ patrocinantis hominibus, in-fol., Anvers, 1658. Le *Theopoliticus*, in-4°, Anvers, 1641, rentre dans un genre un peu spécial, comme l'indique le sous-titre : *Brevis illucidatio et rationale divinorum operum atque providentia humanorum. Dissertantur præcipua quæsita circa divinam providentiam et tres cardines publicæ rei pie administrandæ digeruntur.*

Mais le P. Nieremberg a été surtout connu par ses innombrables opuscules et ouvrages de théologie ascétique et mystique. Sa vogue a été très grande au XVIII[e] siècle, où beaucoup de ses productions ont été traduites en une demi-douzaine de langues, y compris l'arabe (à l'intention des maronites). Cette vogue a persévéré jusqu'au XIX[e] siècle, qui a vu rééditer ou réadapter plusieurs de ses œuvres. C'est dire qu'elles n'étaient pas sans mérite.

Nieremberg a lui-même rassemblé les nombreux ouvrages sortis de sa plume féconde en 3 gros volumes in-folio : *Obras spirituales y filosoficas*, Madrid, 1651. — En dehors de quoi, il demeure encore : *De arte voluntatis libri sex, in quibus platonicæ, stoicæ et christianæ disciplinæ medulla digeritur*, in-8°, Lyon, 1631; Paris, 1639; traduct. française par Louis Videl, Paris, 1657 (*L'art de conduire la volonté*). — *Doctrinæ asceticæ sive spiritualium institutionum pandectæ*, in-fol., Lyon, 1643; in-4°, Cologne, 1664; et en 6 petits vol. in-8°, Augsbourg, 1756. De ces titres il ne faudrait pas conclure que notre auteur s'occupe exclusivement d'ascétique. Les traités proprement mystiques abondent dans son œuvre. Citons : *De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor, in quibus totius spiritualis vitæ, imitationis Christi et theologicæ mysticæ nucleus eruitur*, in-8°, Anvers, 1631, nombreuses éditions subséquentes; trad. allemande, 1717; anglaise, 1673 et 1871; française par L. Videl, en 1650, sous le titre : *L'esprit du christianisme;* italienne en 1662 et une autre en 1671; polonaise en 1663. — Et encore *De la hermosura de Dios y su amabilidad, por las infinitas perfecciones del ser divino* (De la beauté de Dieu et de son amabilité), in-4°, Madrid, 1641; *Prodigio del amor divino*, in-4°, Madrid, 1641; *Aprecio y estima de la divina gracia* (le prix de la grâce), Madrid, 1638, qui a été remanié par J. Scheeben au XIX[e] siècle sous le titre : *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Fribourg-en-B., 1862. Après la mort de Nieremberg on a encore publié une *Hieromelissa bibliotheca, de doctrina Evangelii imitatione Christi et perfectione spirituali ex priscis Patribus et doctoribus*, in-folio, Lyon, 1659.

A quoi l'on ajoutera divers écrits hagiographiques, à savoir : une *Vida del glorioso Patriarca S. Ignacio*, in-8°, Madrid, 1631; une vie d'un Père martyrisé au Japon, le P. Marcel-François Mastrilli, S. J., in-4°, Madrid, 1640; plusieurs vies de saints insérées dans le *Flos sanctorum* de Ribadeneira; une traduction de l'*Imitation de J.-C.* qui a eu d'innombrables éditions en Espagne, en France et en Belgique.

Une notice sur la vie de P. Nieremberg figure en tête de la *Hieromelissa bibliotheca*; utilisée dans N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 686-688; Moréri, édit. de 1759, t. VII, p. 1037; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1725-1766; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. III, col. 959-961.

É. AMANN.

NIDER ou **NIEDER**. Voir NYDER *Jean*.

1. NIGER ou **NIGRI** est le nom latin du dominicain allemand Pierre-Georges Schwartz qui mourut à Bude vers 1481. Il avait étudié à Montpellier, à Salamanque où il était entré en contact avec les juifs, à Fribourg-en-Brisgau et à Ingolstadt où il perfectionna ses connaissances hébraïques et devint bachelier formé. En 1474, se trouvant à Ratisbonne, pendant les fêtes de Pâques, il soutint à la demande de l'évêque contre les rabbins une dispute qui dura sept jours, où il eut l'avantage. Nigri en acquit une grande notoriété. Il écrivit là-dessus, quinze mois plus tard, en 1475, un livre intitulé *Tractatus contra perfidos judæos de conditionibus veri Messiæ scilicet Christi vel uncti*, rarissime incunable, le premier, sinon dans le monde, du moins en Allemagne, à comporter des caractères hébraïques. L'auteur en avait surveillé lui-même l'exécution à Essling. Le livre fut réimprimé à Nuremberg, en 1497. Pierre Nigri en édita aussi la même année, à Essling, une version libre en langue allemande : *Der Stern Meschiah*. Le roi de Hongrie et de Bohême, Matthias Corvin, voulut confier à Nigri la direction des écoles de Bude. C'est là que Nigri rédigea son principal ouvrage théologique, le *Clypeus thomistarum in quoscumque adversos... liber acutissimarum quæstionum super artem veteris Aristotelis...* Venise, 1482, réimprimé en 1504. Ce bouclier du thomisme prétend défendre le thomisme non seulement en théologie, mais en philosophie naturelle. Cependant, il se maintient dans le genre de la scolastique de cette époque, au niveau de la logique formelle et de l'étude des prédicaments. Tout au plus, ajoute-t-il quelques problèmes de psychologie ou quelques éléments d'une théorie de la connaissance : intellect agent et intellect patient, différence entre l'intelligence et la volonté, relations des puissances et de l'âme. Ses ennemis sont les scotistes ou bien les nominalistes qu'il appelle aussi terministes et même « conceptistes ». « C'est, dit-il, l'opinion de ceux qu'on appelle conceptistes que l'universel est un concept de l'esprit, et donc ils doivent dire que l'universel est toujours un accident. » Fol. 56 r°. La querelle des anciens et des modernes est surtout pour lui celle des thomistes et des nominalistes, *qui et moderni dicuntur*, fol. 11r°. La nature de la logique, fol. 29-40, l'intéresse davantage que la théologie. Cependant il donne des renseignements intéressants sur les deux grands groupes qui s'affrontent : d'un côté ses adversaires, Duns Scot, François Mayron, Pierre d'Auriol, Pierre d'Aquilée, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, Antoine André et deux autres que sans lui nous ignorerions, Jean Catalan et Landulf; de l'autre côté ceux qui représentent pour lui le thomisme, Albert le Grand, Hervé de Nédellec, Pierre de La Palud, Capréolus, Jean de Naples et un autre dont il nous révèle l'existence, Guillaume de Marienalm. Nigri est aussi une source intéressante pour l'étude des albertistes de Cologne, comme Heymeric de Campo. Il les avait rencontrés personnellement à Cologne et était renseigné sur leurs vains débats pour opposer, grâce à des différences de nuances, Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1870 et 1927, t. IV, p. 221-223; Morgott, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 388-394; Sigism. Ferrarius, *De rebus hungaricæ provinciæ O. P.*, Vienne, 1837, t. III c, p. 449 sq; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre des frères prêcheurs*, t. III, p. 523-529; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, col. 1016-1018; Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, p. 506-507; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. II, col. 1010.

M.-M. GORCE.

2. NIGER **Antoine**, frère mineur de l'Observance. Appelé aussi Antoine Aretinus ou de Neri ou Nereus. Il doit avoir vécu pendant la première moitié du XV[e] siècle. Il est confondu quelquefois avec Ange Reatinus ou de Neri, et quelques auteurs distinguent Antoine Aretinus d'Antoine Niger et en font deux personnages différents, alors que ce n'est qu'un seul et même personnage (cf. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2[e] édit., Rome, 1906, p. 20, 24, 29, et Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 90). D'autres le

confondent avec Antoine de Oculis Nigris, provincial d'Aragon, en 1438. Originaire d'Arezzo, en Toscane, Antoine étudia à Paris, où il conquit le grade de docteur en théologie, d'après les uns en 1405, d'après d'autres en 1413. Il enseigna ensuite la théologie à l'université de Florence, où il fut, en 1424, doyen de la faculté de théologie. Entré d'abord dans l'ordre des frères mineurs conventuels, il passa ensuite aux frères mineurs de l'Observance, sous le généralat de saint Bernardin de Sienne. Antoine a composé quelques ouvrages théologiques : 1. *Commentarius in Magistrum Sententiarum*, fruit de son enseignement à Paris, ou à Florence; 2. quelques *Opuscula theologica* ou *tractatus theologici*, et 3. *Sermones prædicabiles*. Après s'être consacré à la prédication, pendant les dernières années de sa vie, il mourut, en odeur de sainteté, d'après les uns, à Arezzo, en 1450, d'après les autres, à Sergiani, près de Senario, en 1470.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. x, Rome, 1734, p. 120; *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 20, 24, 29; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, 2e édit., Rome, 1908, p. 90; Marc de Lisbonne, *Chronicorum ordinis fratrum minorum pars III*, l. I, c. XLIII; Fr. Haroldus, *Epitome Annalium Waddingi*, ad ann. 1424 et 1438.

A. Teetaert.

1. NIL L'ASCÈTE ou **NIL D'ANCYRE** dit **LE SINAITE (Saint)**, cénobite célèbre du ve siècle, appartient avant tout aux théologiens de la vie spirituelle. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Saint Nil devra à ce siècle naissant de l'avoir tiré de l'oubli et peut-être d'avoir tenté le premier de lui rendre sa véritable physionomie. Sa biographie traditionnelle est tirée d'un recueil de *Narrationes de cæde monachorum et de Theodulo filio*, *P. G.*, t. LXXIX, col. 583-694, pillées par Nicéphore Calliste, *Historia ecclesiastica*, l. XIV, c. LIV, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1256, et les livres liturgiques byzantins, d'où le compilateur du *Synaxaire* de Constantinople la tira au xe siècle, ainsi que par les martyrologes depuis le Moyen Age. Consciencieusement étudiée par J. M. Suaresius, dans son *Sancti Nili tractatus*, reproduit en appendice aux œuvres de saint Nil, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1367-1434, elle tient en ces quelques lignes : Né à Constantinople d'une famille illustre, Nil fut officier à la cour de Théodose et préfet du prétoire. Engagé dans le mariage, il en eut deux enfants. Épris de solitude, il renonça, vers 390 (Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 190 et 191), ou en 404 (Leo Allatius, *De Nilis*, 11-14), à tout l'éclat de la vie politique, comme à tout le bonheur de sa vie de famille, pour aller, en compagnie de son fils Théodule, se mettre à l'école des ascètes du Sinaï, tandis que sa fille et son épouse, également avides de vie religieuse, iraient la demander à l'Égypte. Nos ermites, au témoignage des *Narrationes*, excitaient à la fois la jalousie des anges et exaspéraient la haine des démons par leur vertu, quand, vers 410 (Tillemont, *op. cit.*, p. 205), leur retraite fut troublée par une invasion de Sarrasins, qui firent une razzia au mont Sinaï, massacrèrent plusieurs moines et emmenèrent des prisonniers, entre autres Théodule. Épargné, Nil se mit à la recherche de son fils qu'il retrouva à Éluse, entre l'Arabie Pétrée et la Palestine. L'évêque de cette ville les ayant ordonnés prêtres l'un et l'autre, saint Nil revint au Sinaï où il mourut vers 430.

Tel est le Nil des *Narrationes ;* est-ce celui des écrits ascétiques ? Encore que la grande majorité des très nombreux manuscrits des *Narrationes* mettent en avant le nom de saint Nil, à l'encontre de quelques unités qui les donnent comme l'œuvre d'un certain moine Anastase, et bien que les *Narrationes* aient été regardées jusqu'à nos jours comme une autobiographie, il semble bien qu'il ne faille pas y voir plus qu'une manière de roman, tout au moins pour ce qui regarde notre saint Nil (Heussi, *Untersuchungen*, p. 155 sq.), s'il est vrai que l'information littéraire, notamment en ce qui concerne la littérature gréco-romaine, de l'auteur des *Narrationes* n'est pas à mettre en parallèle avec la pauvreté de notre épistolographe, que les aventures de Théodule souffrent par trop d'invraisemblance et que la chronologie du narrateur ne cadre pas avec les dates sûres de Nil.

Notre Nil, dont l'entrée au monastère semble ne pouvoir pas être reculée au delà de 390, d'après une lettre à un nommé Dioclétien à qui il propose l'exemple d'Apollinaire († 392) comme de quelqu'un encore vivant, *Epist.*, I, 257, *P. G.*, t. LXXIX, col. 177, vécut pendant un temps plus ou moins long à Ancyre en Galatie. Il faut même, d'après deux de ses lettres comme d'après le panégyrique du moine Albianus et le traité *Ad magnam diaconissam Ancyræ*, faire d'Ancyre, tout au moins de la province de ce nom, son pays d'origine. A ce compte, il faudrait en toute justice lui rendre le surnom d'*Ancyranus* que lui donnent les signatures de quelques manuscrits du recueil des lettres. Son origine galate n'est pas un obstacle à un long séjour à Constantinople où il puisa, aux pieds de saint Jean Chrysostome, dont, au dire du chroniqueur Georges le Moine (cf. Degenhart, *Neue Beiträge.*, p. 7 et 8), il fut au sens plein du mot le disciple, cet amour filial qui percera si souvent dans sa correspondance. *Epist.*, I, 309, col. 193; II, 265, col. 336, 293 et 294, 345; III, 13, col. 373; 199, col. 476. N'est-ce pas là qu'il s'acquit ces nombreuses relations qui le poursuivront dans sa solitude ? Peut-être les dut-il à un poste très honorable ? Il lui faut néanmoins refuser la préfecture de la ville impériale. L'absence de son nom dans tous les index connus des préfets du prétoire de Byzance doit, une fois de plus, nous mettre en méfiance contre l'information historique de Nicéphore Calliste.

Par ailleurs, il faut renoncer à faire de notre Nil un ermite et nous voilà de nouveau loin du Sinaï. Outre qu'il s'en défend et qu'il prêche à qui veut l'entendre la supériorité de la vie religieuse cénobitique sur l'érémitique, *De monachorum præstantia*, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1061-1094, il apparaît dans ses écrits, comme fondateur d'un monastère dans les environs d'Ancyre, comme maître des novices et supérieur des moines, comme archimandrite expérimenté, consulté par ses confrères sur l'administration de leurs propres monastères. *Epist.*, I, 18, col. 89; III, 303, col. 532. Cf. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita*, p. 98. Enfin, à l'encontre du Nil des *Narrationes*, il semble bien qu'il n'a pas été prêtre. *Epist.*, II, 261, col. 333.

Le cercle d'influence du moine d'Ancyre paraît illimité et offre quelque chose d'extraordinaire pour ce temps. Sa volumineuse correspondance nous le montre en relations non seulement avec les hommes d'Église de renom, mais avec les fonctionnaires militaires et civils de l'empire et avec Arcadius lui-même. Il y apparaît comme le type des spirituels du temps, habillant toutes ses pensées, comme tous ses conseils et ses graves avertissements, d'images et de paroles scripturaires. Tempérament vigoureux, bon et doux, d'une condescendance évangélique pour la faiblesse, intraitable quand il soupçonne la malice ou une évidente mauvaise volonté, usant d'un saint franc-parler qui frôle l'imprudence avec les grands, il s'émeut féamininement en face de la douleur. Ce type achevé de maître spirituel qui fuyait le monde et le conduisait, était marqué pour être un entraîneur d'hommes parce que ses conseils seraient em-

pruntés à la vie même, comme il le demandait aux supérieurs de monastères, *De monastica exercitatione*, c. XXI-XXXIII, *P. G.*, t. LXXIX, col. 748-761.

Le cénobite galate à la physionomie si personnelle ne peut pas être l'ermite homonyme du Sinaï. La question du véritable auteur des *Narrationes* est toujours à résoudre. Dès le ve siècle nous les voyons attribuées à un Nil. L'identification de ce Nil est une des nombreuses énigmes de l'histoire littéraire de l'antiquité chrétienne. Son existence est à peu près certaine. Car, encore qu'elles soient fortement romancées, les *Narrationes* offrent un fonds historique indubitable, surtout si on les confronte avec une lettre de saint Nil dont l'authenticité ne peut être mise en doute. *Epist.*, IV, 62, col. 580 et 581. A la gloire de son saint compatriote, le martyr Platon, saint Nil nous raconte qu'un vieillard originaire de Galatie, après avoir embrassé la vie érémitique au Sinaï en compagnie de son fils, s'en vit séparé par un coup de main des païens et ne le retrouva que sur l'intervention miraculeuse de saint Platon. Le vieillard de saint Nil et le Nil des *Narrationes* offrent trop de ressemblances pour n'être pas identifiés, comme les récits qui les mettent sous nos yeux présentent des différences si graves que l'on a le devoir de distinguer leurs auteurs. De cette manière, l'existence, au ve siècle, de deux saints du nom de Nil : Nil l'Ermite, auteur des *Narrationes* et Nil le Cénobite d'Ancyre, auteur des écrits venus sous son nom, nous paraît sortir du domaine de la simple hypothèse pour devenir une certitude.

II. ÉCRITS. — L'œuvre littéraire du moine d'Ancyre est fort étendue et reste, dans son ensemble, suffisamment établie, encore qu'elle demande une édition scientifiquement menée et quoique la critique n'ait pas encore dit son dernier mot. L'écrivain est abondant et facile, trop peut-être. Il ne recule pas devant les répétitions et se refuse de parti pris à brillanter son style, dût-il, par endroits, pour mieux éviter cette coquetterie indigne d'un moine, s'exposer à écrire en barbare. De même il se défend contre les réminiscences des littératures classiques. Stiglmayr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1915, t. XXXIX, p. 576 sq. On peut grouper ses écrits en trois classes : correspondance; écrits consacrés aux vertus chrétiennes; écrits concernant le monachisme. Resteront à signaler les écrits perdus et les œuvres inauthentiques.

1° *La correspondance.* — Aussi volumineuse que celle de saint Isidore de Péluse dont, par ailleurs, elle ne réalise pas la haute tenue littéraire, la correspondance de saint Nil comprend, à notre connaissance, 1062 lettres ou extraits de lettres. Poussines en édita 365 à Paris, en 1657, d'après un manuscrit de Florence. Léon Allatius reprit l'édition à Rome, en 1668, et donna quatre livres contenant en tout 1061 lettres, qui sont passées dans la *Patrologie* de Migne, t. LXXIX, col. 81-581. Il y faudrait ajouter une lettre au scholastique Nemertius, dont Pitra, qui l'attribue à Anastase, a édité la version latine. *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III, p. 398. Ces pièces, inégales d'étendue comme de valeur, traitant de diverses questions dogmatiques, morales et exégétiques, dénoncent en leur auteur un homme de Dieu aussi expérimenté que consulté; elles forment un spécimen original de direction, en même temps qu'elles sont une vraie source d'information sur les usages monastiques et séculiers du temps. Nous sommes loin d'affirmer qu'elles rendent toutes la manière de Nil dans leur rédaction actuelle. Admettons encore que l'examen des circonstances et de la vie de l'auteur en doive modifier la numérotation. Heusi, *op. cit.*, p. 63 sq. Elles restent cependant dans leur ensemble, au-dessus de tout soupçon d'inauthenticité. Néanmoins, telle cette lettre 33 du IIIe livre, col. 388-400, qui n'est qu'un conglomérat des lettres 138, 139, 179, 317, 140, 108, 109, 111 et 135 du IIe livre, les lettres, 64, 65, 113, 114, 160, 170, 248, 245, 320 et 322 du IIIe livre, 1 et 7 du IVe livre sont manifestement des emprunts étrangers ou de purs et simples doublets. Heusi, *op. cit.*, p. 80 sq. On avait considéré un grand nombre des lettres niliennes comme de simples extraits des ouvrages de Nil ou d'autres auteurs, tels que saint Jean Chrysostome et saint Isidore de Péluse, introduits au cours des siècles dans le recueil des lettres authentiques. Haidacher dans Χρυσοστομικά, Rome, 1908, fasc. 1, p. 226 sq. Mais Nil lui-même a fort bien pu se répéter et faire sien tel élément étranger qui allait bien à son but. Il arrive tous les jours qu'on s'inspire dans ses récits de ses lectures. Heusi, *op. cit.*, p. 59.

2° *Écrits moraux.* — Outre une grande partie de ses lettres, Nil a composé plusieurs traités concernant les vertus chrétiennes; ils ont dès lors une portée universelle. Tels sont : 1. Le *Sermo in effatum illud Evangelii : Nunc qui habet sacculum tollat similiter et peram, et qui non habet, vendat pallium suum et emat gladium* (Luc., XXII, 36), *P. G.*, t. LXXIX, col. 1263-1280, dont il n'y pas lieu de suspecter l'authenticité. — 2. L'instruction *Ad Eulogium monachum* contient de belles considérations sur l'aspiration à la perfection, expose une sage tactique pour les combats contre le mal et donne des conseils au sujet de la vie monastique. *P. G.*, t. LXXIX, col. 1093-1140. Nicéphore Calliste qui la mentionne le premier l'intitule Τὰ πρὸς Εὐλόγιον, *Historia Ecclesiastica*, l. XIV, c. LIV, col. 1256. On peut supposer qu'il connaissait plusieurs instructions adressées par saint Nil à Euloge. Une seule nous est parvenue. — 3. Le *De oratione* est un délicieux traité de la prière ou de l'esprit de prière, divisé en 153 chapitres ou thèses, selon les 153 poissons de saint Jean (Joa., XXI, 11), où l'auteur procède sous les traits d'un professeur de jeunes moines. Imprimé à Anvers, en 1575, il a trouvé place dans Migne, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1165-1200. Photius connaissait déjà sa division en 153 chapitres, *Bibliotheca*, cod. CCI, *P. G.*, t. CIII, col. 672. Les *Apophtegmata Patrum* lui empruntent 8 citations, *P. G.*, t. LXV, col. 305, et, vers 620, le moine Antiochus de Saint-Sabas de Jérusalem en fit de soigneux extraits dans ses *Pandectes*. S. Haidacher, *Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antonius*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1905, t. XXII, p. 244-250. Il semble bien que Heusi n'ait pas de raison suffisante de douter de l'authenticité de la *préface*, *op. cit.*, p. 118 sq. — 4. Le *De octo spiritibus malitiæ*, qui ne s'inspirerait pas plus d'Évagre qu'il n'inspirerait Cassien, Degenhart, *op. cit.*, p. 174 sq., mentionné pour la première fois par Antiochus de Saint-Sabas et marqué au coin d'une fine psychologie, s'étend longuement sur la théorie des huit vices capitaux, si répandue au IVe siècle. Imprimé en 1557 par Fr. Ginus à Venise, réimprimé au même lieu en 1574 avec les ouvrages de saint Éphrem, puis dans la *Bibliothèque des Pères*, à Paris, en 1575 et dans le t. VII de celle de Lyon, enrichi d'une version latine par Combefis, il trouva place dans le t. I du supplément à la *Bibliothèque des Pères*, à Paris, en 1672, d'où il est passé dans Migne, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1145-1164.

3° *Écrits concernant le monachisme.* — Ces écrits forment le groupe le plus considérable des œuvres niliennes. A remarquer qu'elles veulent le lecteur indulgent aux répétitions incalculables. Citons : 1. L'*Oratio in Albianum*, qui est un joli panégyrique du moine galate Albianus, dont Nil nous présente la vie comme une image lumineuse de la perfection *P. G.*, t. LXXIX,

col. 695-712. Émigré d'Asie Mineure, Albianus se retira au désert de Nitrie en passant par Jérusalem et finit ses jours parmi les moines de ce bienheureux évêque Léontius, commémoré par Socrates, *Hist. ecc.*, l. VI, c. XVII, et par Sozomène, *Hist. ecc.*, l. VI, c. XXXIV; l. VIII, c. XX; Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 215-218. Éditée à Paris, en 1639 avec une version latine par le P. Poussines, l'*Oratio* fut redonnée par Allatius à la fin de son édition des lettres. — 2. Le *De monachorum præstantia*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1061-1094, compare, à la louange de la première, la vie monastique menée dans le désert à celle qui est possible dans les monastères urbains. Degenhart, *op. cit.*, p. 93-95. — 3. Le *De monastica exercitatione*, appelé ordinairement l'*Ascétique*, publié à Venise, en 1557, par François Ginus, réimprimé en 1574 avec les œuvres de saint Éphrem, reproduit à Paris en 1575, dans la *Bibliothèque des Pères*, a été emprunté par Migne à Suarezius, *P. G.*, t. LXXIX, col. 720-809. Ce traité, qui donne une idée fort pessimiste du monachisme contemporain, se divise de lui-même en trois sections traitant respectivement de l'idée du monachisme ou de la philosophie chrétienne (c. I-XX), des obligations monastiques (c. XX-XLI) et de l'initiation préalable à la vie monastique. Schiwietz voit dans les premiers chapitres une refonte postérieure, pour cela seul que leur teneur ne cadre pas avec l'état connu du monachisme oriental au v[e] siècle. *Das Morgenländische Mönchtum*, t. II, p. 59. Degenhart, *op. cit.*, p. 10 sq., et Heusi, *op. cit.*, p. 50 sq., sont, à juste titre, d'une opinion contraire. La nature des devoirs décrits, comme le ton général du traité, dénoncent un auteur d'âge mûr. Cet écrit étant par ailleurs plus court que celui *Ad Magnam* daté de 426 ou 427 qu'il semble inspirer, il en faut placer la composition vers 425. Saint Nil y a utilisé vingt-cinq passages de ses lettres plus anciennes. — 4. Le *De voluntaria paupertate ad Magnam diaconissam Ancyræ*, *P. G.*, t. LXXIX, col. 967-1060, que saint Nil nous aide lui-même à dater, col. 968 C et 997 A, développe, sous un jour moins noir, le thème du traité précédent. Degenhart, *op. cit.*, p. 100 sq. 172 sq. — 5. Le *De magistris et discipulis* est une petite considération sur le monachisme, adressée au maître des novices et aux novices dans le style des sentences. Il a été édité en grec et en latin par le P. van den Ven dans les *Mélanges Godefroid Kurth*, Liége, 1908, t. II, p. 73-81. — 6. On a de saint Nil, au témoignage de Nicéphore Calliste, des chapitres ou sentences, *Hist. ecc.*, l. XIV, c. LIV. Photius en connaît plus de cent, *Bibliotheca*, cod. CCI. Tout de même, Saint Maxime le Confesseur donne, sous le nom de Nil, des sentences tirées des *Capita parænetica*, *P. G.*, t. XCI, col. 725; t. LXXIX, col. 1252, n. 28. Par ailleurs, on cite sous le nom de Nil nombre de sentences qui, niliennes par le fond et la forme, ont été tirées plus tard de ses écrits. Citons les *Sententiæ abducentes hominem*, qui comptent dans Migne 98 numéros, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1239-1250, et comprenaient dans les éditions antérieures 135 numéros. L'éditeur en a exclu les n. 98-121 parce que tirés de l'écrit *Ad Magnam* et les n. 122-135 fournis par le *De monachorum præstantia*. Fessler-Jungmann, *Instit. patrol.*, t. II *b*, p. 116 sq. L'*Institutio ad monachos* n'offre pas de numérotation. *P. G.*, t. LXXIX, col. 1235-1240. Les *Capita parænetica*, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1249-1254, comprenant 139 sentences et 8 aphorismes sans numérotation, sont authentiques, à l'exception des 25 premiers numéros qui forment un alphabet gnomique à restituer à Évagre le Pontique. A. Elter, *Gnomica*, 1, *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiæ*, Leipzig, 1892. Krumbacher énumère plusieurs manuscrits à alphabet gnomique sous le nom de saint Nil numérotés Athos *1583*, n. 10; Athos *2798*; Athos *3250*, fol. 178. *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Leipzig, 1897, p. 718-720. Trois autres recueils de sentences, mis autrefois sous le nom de Nil avant de passer dans les œuvres d'Évagre, peuvent lui être restitués, *P. G.*, t. XL, col. 1263-1270.

4° *Œuvres niliennes perdues.* — L'histoire littéraire connaît certains écrits de saint Nil qui ne sont pas venus jusqu'à nous. Ce sont : Un *Traité sur la Pénitence* que saint Nil doit avoir envoyé au diacre Polychronius, dans une lettre, *Epist.*, III, 11, col. 373, dont on ne peut suspecter l'authenticité, Heusi, *op. cit.*, p. 76 sq., encore que les extraits qu'elle nous livre de cet ouvrage rappellent par trop un traité similaire de saint Jean Chrysostome, *De compunctione*, *P. G.*, t. XLVII, col. 393. — 2. Deux *Chaînes* témoignent en faveur de l'existence d'un commentaire nilien sur le *Cantique des Cantiques*. Celle de Procope de Gaza ne fait pas moins de 61 emprunts à Nil, *P. G.*, t. LXXXVII, 2[e] part., col. 1545-1754. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkircht. Literatur*; Erlangen, 1883, t. II, p. 247. Le grand nombre de citations empruntées à Nil laisse penser à l'existence, au temps de Procope, d'un commentaire nilien dont l'authenticité est assez démontrée par l'identité de processus exégétique entre les citations susdites et les passages similaires des lettres. La *Chaîne des Trois Pères* de Psellos est un témoignage moins précieux, puisque Psellos néglige de citer le nom de ces Pères. *P. G.*, t. CXXII, col. 537-586. Le docteur A. Souié, après la visite des bibliothèques et l'étude de 18 manuscrits, annonce qu'il a pu reconstituer le commentaire nilien du *Cantique des Cantiques*, *De Nili monachi commentario in Cant. Cant. restituendo*, dans *Biblica*, Rome, 1921, p. 45-52; il en donne d'ores et déjà un spécimen, *O Kommentaru Nila monaha* († 430) *Pjesmi nad Pjesmana*, Zagreb, 1925, p. 18-22, et annonce qu'il publiera intégralement sa reconstitution dans les *Monumenta biblica et ecclesiastica* de Rome quand les circonstances le permettront *ibid.*, p. 16. Par ailleurs la chaîne exégétique de Nicétas fait six emprunts à saint Nil. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1837, t. IX, p. 626-722. R. Devreesse signale d'autres *scolies* de saint Nil qui devraient être étudiées pour une édition critique des lettres niliennes, *Chaînes exégétiques grecques* dans le *Dictionnaire de la Bible*, supplément, t. I, Paris, 1928, col. 1113, 1133, 1159, 1160, 1172, 1190, 1202, 1222. Nil serait, en exégèse, étroitement dépendant d'Origène. W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 75. Au vrai, il est le tout premier à dévoiler sa méthode, *Epist.*, II, 223, col. 316 CD-317 A. — 3. Anastase le Sinaïte donne l'extrait d'un écrit de Nil sous le titre : *Nili ex iis quæ scripsit ad Eucarpium monachum, Quæstio 3*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 357. Or nous avons parmi les correspondants de Nil un certain Pionius dont le père, appelé Eucarpius, était un ami intime du moine d'Ancyre. *Epist.*, III, 31, col. 385-388. — 4. Photius, *Bibliotheca*, codex CCLXXVI, et Migne, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1489-1502, donnent de longs passages des *sermons* de saint Nil, deux sur Pâques et trois sur l'Ascension. Mais la personnalité de l'auteur n'est pas tellement déterminée qu'il ne puisse s'agir d'un autre Nil prédicateur. Il semble même que le Nil du codex photien CCLXXVI doive être distingué de notre Nil du codex CCI — 5 Nicéphore Calliste fait mention d'un traité nilien *Adversus gentiles* dont il n'y a pas d'autre mention. *Hist. ecc.*, l. XIV, c. LIV.

5° *Œuvres inauthentiques.* — Certains ouvrages, signalés comme l'œuvre de Nil, doivent lui être refusés comme apocryphes. Ce sont : 1. Le recueil des *Sep-*

tem narrationes de cæde monachorum et de Theoduto filio, qui est, pour le moins, très douteux, *P. G.*, t. LXXIX, col. 583-694. — 2. Le *Tractatus de vitiis quæ opposita sunt virtutibus ad Eulogium*, court et apparemment incomplet, et présentant comme la suite du traité des vertus chrétiennes *Ad Eulogium*, s'éloigne par trop de la manière nilienne et ne peut être qu'une œuvre postérieure. Degenhart, *op. cit.*, p. 30 sq; *P. G.*, t. LXXIX, col. 1139-1144. — 3. Le traité *De octo vitiosis cogitationibus*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1435-1464, n'est qu'une refonte et une amplification postérieure de l'authentique *De octo spiritibus malitiæ*. — 4. De même le *De malignis cogitationibus*, *ibid.*, col. 1199-1234, assez émaillé de citations d'Évagre pour lui avoir été attribué, reprend servilement des sujets déjà épuisés dans d'autres ouvrages authentiques. Le chapitre XXIII notamment, consacré à la prière, peut s'identifier avec le *De oratione*. Heusi donne de fort bonnes raisons pour douter de son authenticité, *op. cit.*, p. 163-166. — 5. L'écrit *Ad Agathium monachum Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis*, col. 811-968, traitant, en deux sections, des devoirs et des vertus de l'homme considéré dans sa vie individuelle et sociale, semble bien avoir été composé à Alexandrie. Anastase le Sinaïte qui en cite trois passages, dit que l'écrit appartient à un moine Nil, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 437, 536. Heusi, après Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 209, montre que notre Nil n'en peut être l'attributaire, parce qu'il vivait dans un tout autre monde de pensées que l'auteur, *op. cit.*, p. 160-163. — 6. Le *Tractatus moralis et multifarius* est un sermon incolore d'origine inconnue, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1285-1312. — 7. L'*Epicteti enchiridion seu manuale* est une paraphrase chrétienne du *Manuel* d'Épictète, représentée par de très nombreux manuscrits, dont l'auteur inconnu est certainement de beaucoup postérieur à notre Nil. *P. G.*, col. 1285-1312. C. Wotke, *Handschriftliche Beiträge zu Nilus Paraphrase von Epiktets Handbüchlein*, dans *Wiener Studien*, 1892, t. XIV, p. 69-74; Degenhart, *op. cit.*, p. 18-20. — 8. La *Narratio de Pachon patiente bellum meretricium et vincente*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1311-1316, est un extrait de l'*Histoire lausiaque* de Palladius, Butler-Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque*, Paris, 1912, chap. XXIII. — 9. L'hymne intitulée *Paradisus* qui porte, dans beaucoup de manuscrits, le nom de Nil, doit être restituée au poète Jean le Géomètre, *P. G.*, t. CVI, col. 867-890.

III. Doctrine. — Saint Nil n'a rien d'un théologien de profession. Mais ses écrits, ses lettres notamment, sont un trop précieux témoin de la tradition pour ne pas voir leurs conclusions consignées ici. La spiritualité nilienne, encore qu'elle soit aussi peu originale que possible, veut en outre être commémorée. Ces divers points de doctrine seront donnés d'affilée et les références se feront toutes à *P. G.*, t. LXXIX. Pour l'emploi des lettres, le chiffre romain en dira le livre et le premier chiffre arabe en indiquera le numéro.

1° *Exégèse.* — Saint Nil cite les livres saints sous le nom de paroles, III, 228, col. 488 C; 243, col. 496 D, ou d'Écriture divine, II, 321, col. 357 A. Sa collection, comme en font foi les citations fréquentes, contenait les IIe et IIIe épîtres de saint Jean et l'épître de saint Jude. Semblablement Nil recevait les péricopes de Daniel dans la fosse aux lions, I, 88, col. 121 AB; des trois jeunes Hébreux dans la fournaise, II, 310, col. 352 C; le livre d'Esther, II, 220, col. 313 D-316 A; l'épître de saint Jacques, III, 228, col. 489 B, et l'épître aux Hébreux, II, 251, col. 329 C. Les citations des apocryphes sont fort rares. Différentes versions se trouvent utilisées : ici, Symmaque, III, 78, col. 424 CD; là, Aquila, Symmaque et Théodotion, III, 191, col. 472 D et 473 A. Sans rejeter pour autant le sens littéral propre et figuré, son exégèse dénonce une forte tendance alexandrine, cherchant partout, à la faveur d'une étymologie ingénieuse, I, 90, col. 121 CD, un enseignement moral ou mystique, II, 223, col. 316 C-317 A.

Ajoutons que la foi nilienne repose en outre sur la tradition, II, 210, col. 312 A et sur les saints canons II, 155, col. 273 B.

2° *Monothéisme et création.* — Nil vide résolument et non sans humour, I, 234, col. 168 D et 169 A, le panthéon hellénique, II, 32, col. 212 D et 213 A; 42, col. 216 C; III, 16, col. 377 BC; il en expulse nommément le Hasard et la Fortune, I, 278, col. 184 D et la tourbe impudique des Éons mâles et femelles, I, 296, col. 192 A; 248, col. 173 C. Leur sacrifier serait s'agenouiller devant Satan et s'attirer, en manière de récompense, le fini de sa haine, II, 280, col. 340 D. S'adonner à la magie, II, 148, col. 269 A, consulter les augures et les aruspices, c'est s'exposer pour sa propre punition à ce que Dieu les réalise, II, 151, col. 269 D-272 A. Il ne serait, au contraire, que de rejeter tout ce fatras de superstitions pour voir cesser les maux de l'empire : pestes, famines, guerres, tremblements de terre, I, 75, col. 116 AB.

Il faut plutôt adorer le vrai Dieu, créateur et conservateur de toutes choses, I, 19, col. 89 A, Dieu de qui, quoi qu'en aient les manichéens, la nature tire sa bonté essentielle, II, 299, col. 349 C-350 A, sa malice apparente ne venant que des cœurs corrompus qui la regardent et en usent, I, 32 et 33, col. 97, en sorte qu'il faille agir κατὰ φύσιν pour nous ramener à la rectitude originelle, II, 199, col. 304 D et 305 A, et qu'il n'y ait pas lieu d'embrasser la désespérance manichéenne et de nous asseoir dans le péché puisque la conversion est possible, II, 317, col. 356 A. Dieu a créé nos premiers parents à son image et à sa ressemblance, II, 191, col. 300 CD, les a bénis, dès avant leur péché, comme destinés à répandre l'espèce humaine, I, 190, col. 153 D. Il faut donc rejeter la préexistence platonicienne et origéniste des âmes et leur chute dans les corps, I, 189, col. 153 CD, tout autant que leur anéantissement final prêché par Aristote, I, 192, col. 156 B. Mieux encore, ces âmes spirituelles et éternelles ressusciteront leurs corps, I, 109-113, col. 129-132; 163, col. 149; 192, col. 155; II, 82, col. 237; 200, col. 305. Avec cela l'être humain est-il pour Nil un composé de trois éléments substantiels comme le veulent les trichotomistes ? Ce n'est pas impossible : Nil connaît fort bien le σῶμα, la ψυχή et le πνεῦμα, *Ad Eulogium*, col. 1011 A, et donne une division tripartite des vertus, *De oratione*, c. CXXXII, col. 1196; mais sa psychologie n'est pas exclusive et soutient même la plupart du temps la division de l'homme en corps et en âme, I, 292, col. 189 B; II, 76, col. 233 C; *De monastica exercit.*, col. 781 B.

3° *Trinité.* — Le Dieu créateur de Nil est le Dieu un en trois personnes, *Institutio ad monachos*, col. 1237 C. Il n'y a qu'une divinité du Père, du Fils et de l'Esprit, qu'une nature, qu'une puissance et qu'une volonté, I, 191, col. 156. La nature divine est une en essence ou en divinité et trois en personnes ou en hypostases. A remarquer que Nil se sert parfois du mot πρόσωπον pour indiquer la nature divine commune aux trois personnes, I, 174, col. 152 A. Contre les ariens, il soutient, sans craindre les répétitions, que le Verbe, Fils de Dieu, subsiste de sa nature, est adorable, créateur de toute chose, incompréhensible et qu'il n'est ni créature ni engendré de rien, mais engendré du Père, non pas comme du créateur mais comme du Père, avant tous les siècles, sans aucune passion, seul de seul, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, semblable

en tout au Père : en puissance, en essence, en bonté, en autorité et en toute perfection, en sorte qu'il comprenne en lui le Père et qu'il en soit compris, créateur avec lui et avec le saint, consubstantiel et adorable Esprit, de tout ce qui est, I, 205, col. 160 A; 206, col. 160 AB; 79, col. 117 B; II, 39, col. 213 CD. Les lettres de saint Nil à Gaïnas († 23 décembre 400), dit le *Chercheur de Dieu*, en qui il flagelle l'évidente mauvaise foi des ariens, ont la précision et la concision d'un symbole de foi, I, 70, col. 113 A; 79, col. 117 B. Il dit pareillement de l'Esprit-Saint qu'il est de même nature que le Père et le Fils, qu'il leur est coéternel et a les mêmes droits aux honneurs divins et éternels qu'eux; enfin qu'il est un, encore que ses vertus soient multiples, II, 210, col. 309 D; 204, col. 308 AC. Il ne lui restait qu'à s'en prendre à Eunomius pour avoir voulu scruter la nature humainement inintelligible de Dieu, I, 16 et 18, col. 88 CD; 158, col. 148 B.

4° *Christologie.* — Le Fils unique et Verbe de Dieu en se faisant homme, encore qu'en aient les anoméens, n'est point déchu de sa divinité, mais il est vraiment Dieu depuis son incarnation, comme il l'était avant qu'il prît un corps du sein de la Vierge, I, 102, col. 125D-128 AB. Il est vrai Dieu selon la nature qui ne paraît pas et vrai homme selon celle qui se voit, car il n'est pas sans âme et sans intelligence comme le veut Apollinaire, II, 40, col. 213 D-216 A. Fait en tout semblable à ce que nous sommes : corps, âme, esprit, à l'exception du péché, I, 170, col. 149 C, il est Dieu par sa nature intérieure et fils de l'homme par sa naissance de Marie, I, 171, col. 149 C. Il a prouvé la vérité de son incarnation en buvant, mangeant et dormant, I, 149, col. 144 D et 145 A. S'il a emprunté un corps au ciel qu'était-il besoin de la Vierge? C'est donc d'elle qu'il s'est formé lui-même ce corps sans aucune corruption; car il ne peut y en avoir dans ce qui est l'œuvre du Saint-Esprit, I, 272, col. 181 D. Comme sa conception dans le sein de la Vierge s'est faite sans volupté, elle s'y est aussi faite d'une manière très pure, I, 293, col. 189 BC. Sa naissance n'a pas été moins miraculeuse, étant sorti du sein de la Vierge sans rompre le sceau de la virginité, I, 270, col. 181 B. En sorte que Marie, vraie mère sans douloureux enfantement, I, 171, col. 149 C, vraiment Θεοτόκος, II, 180, col. 293, est demeurée vierge après son enfantement comme auparavant, I, 269, col. 181 B, comme le veut Isaïe, II, 180, col. 293 A. Joseph qui ne l'avait pas connue avant son enfantement, ne la connut pas après, vivant avec elle non pas comme son mari, mais comme ministre de Dieu, I, 271, 181 CD. Cette insistance à réfuter la théologie nestorienne, alors qu'il ne nomme pas Nestorius, saint Nil la met encore à affirmer l'unité personnelle du Verbe incarné, III, 91 et 92, col. 428 CD. C'est bien la personne qui souffre, mais c'est l'humanité du Verbe qui est crucifiée et qui meurt pour nous, II, 300, col. 349 A; I, 115, col. 133 B; II, 292, col. 345 AB. Au reste, il est hérétique d'enseigner que Jésus-Christ serait un jour crucifié pour le salut des démons, I, 204, col. 157 D-160 A.

5° *Les sacrements.* — Le baptême est semblable au feu sous le symbole duquel il est représenté dans l'Écriture parce qu'il consume nos péchés et nous communique la grâce vivifiante; mais on ne pourrait le réitérer sans crucifier à nouveau le Christ, I, 204, *ibid.* — Avant les paroles du prêtre et la descente du Saint-Esprit, il n'y avait sur l'autel que du pain ordinaire et du vin commun, mais après les invocations terribles de l'*Épiclèse* et la descente du Saint-Esprit, c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, I, 44, col. 104, dont on ne peut s'approcher comme d'une nourriture commune, II, 144, col. 265 CD. Les conditions requises pour la communion sont la crainte et un grand amour, I, 44, col. 104; III, 280, col. 521 D. Faut-il l'état de grâce ? Nil ne le dit pas. Il affirme par contre que l'eucharistie est purificatrice, I, 99, col. 124 D-125 A, et même qu'elle purifie et vivifie ceux qui sont morts dans le péché, III, 39, col. 405 BC. Il s'agit bien là de péchés mortels, s'il est vrai que ce sont les péchés mêmes qui sont la matière de la pénitence, I, 274, col. 184 A. On voit dans le même texte que la μετάνοια nilienne qui est un don divin, III, 115, col. 436 D, vivifie également les âmes mortes. Nil ne peut souffrir les novatiens qui disent le pardon impossible, II, 155, col. 273 AB et la longue lettre, III, 243, au prêtre Chariclus, col. 496 D-501 B, condamne ces rigoristes qui prétendent que la confession ne suffit pas à la μετάνοια.

6° *Grâce et vie chrétienne.* — On a coutume de chercher les origines du pélagianisme parmi les moines orientaux. Saint Nil aurait été l'un de ses pères. La plupart des textes allégués sont empruntés aux écrits inauthentiques. Parmi les autres il en est deux qui n'auraient pas besoin d'être beaucoup sollicités pour faire du moine d'Ancyre un authentique semi-pélagien, II, 326, col. 360 C; IV, 16, col. 557 BC. En insistant sur la part humaine dans la vie chrétienne, Nil appuyait à peine sur un principe qu'il avait reçu de son maître Chrysostome. Au reste, il confesse la grande faiblesse humaine, II, 47, col. 217 C, et rapporte tout à la grâce, *Ad Eulogium*, col. 1133 A, cette grâce absolument nécessaire pour se repentir de ses fautes, et surmonter les tentations, II, 240, col. 257 D sq., pour voir où est le plus parfait, II, 242, col. 325 B. Et c'est encore à la grâce de Dieu que Nil attribue la sainteté héroïque des moines, I, 1, col. 81 AB; 1112 C.

La vie chrétienne va à rejeter tous les péchés graves, non seulement ceux qui sont regardés comme tels, l'homicide et l'adultère par exemple, mais tous ceux qui sont graves de soi, comme les faux serments, I, 3, col. 83 C, et les pensées impures, III, 259, col. 513.

L'âme appellera à son secours la prière dont le Christ nous a donné l'exemple, encore qu'il n'ait pas prié pour lui, I, 114, col. 132 CD; 115, col. 133 A. Le chrétien priera le matin avant de se mettre au travail et de préférence dans les sanctuaires puisqu'ils sont faits pour cela, I, 165, col. 149, les bras en croix pour toucher le Christ, I, 86, col. 120, à genoux en semaine et debout le dimanche, III, 132, col. 444 D. Il priera pour les morts, afin que Dieu leur accorde sans tarder ses miséricordes éternelles, I, 311, col. 196 B. L'âme s'adressera aux saints et aux martyrs dont les images se contemplent dans le chœur des églises élevées en leur honneur mais non dans le sanctuaire réservé à la croix, parce qu'ils sont ses médiateurs auprès de Dieu et que leur intercession obtient des merveilles, IV, 61 et 62, col. 580 et 581. Ces deux lettres niliennes furent lues au deuxième concile de Nicée (787) : les iconoclastes se réclamant bien à tort de la première, il leur fut répondu par la seconde, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 34 et 35.

Ajoutons que notre saint est un témoin de la tradition qui fait expirer saint Pierre à Rome dans le supplice du crucifiement, II, 306, col. 349 D.

7° *La vie monastique.* — La vie religieuse nilienne aux appellations multiples : ὁ μονήρης βίος, col. 240 C, 729 B, et 1020 A, ὁ μοναδικὸς βίος, col. 724 A, 729 A, ὁ ἐρημικὸς βίος, col. 589 A, ou simplement ἡ ἐρημία, col. 745 D, et ἀναχώρησις, col. 257 A, qui groupe une ἀδελφότης, col. 217 A, ou des ἀσκηταί, col. 320 A, 441 A, appelés encore μονάζοντες, col. 433 C, aux soins d'un οἰκονόμος, col. 433 D, sous un κοινοβιώτης, col. 193 B, ou ἀρχιμανδρίτης, col. 441 A, dit ici simplement πατήρ, col. 1129 AD, dans un μοναστήριον ou μάνδρα, col. 228 D, ou κοινόβιον, col. 1136 A,

ou ἀσκητήριον, col. 412 C, ou simplement τὸ κέλλιον, col. 256 A, est, pour ce vrai disciple de saint Jean Chrysostome, la vraie φιλοσοφία, la philosophie spirituelle, Jean Chrysost., *De sacerdotio*, I, 3; Nil, col. 720 sq; 732 C, 1100 A, 421 C, 440 C, c'est-à-dire la réforme des mœurs accompagnée de la science vraie de Celui qui est, col. 721 B. Saint Jean-Baptiste et les Apôtres en sont les vrais fondateurs, col. 996 CD. Elle eut pour premiers membres les chrétiens des temps apostoliques, auxquels donnèrent la main, par delà des siècles de disparition de l'idéal chrétien, les solitaires, col. 721 C-7 24. A la vie active, l'ascèse, elle doit unir la vie contemplative, col. 1112 D-1113 A. Et dès lors il faut construire les monastères hors des villes et ne pas succomber au prétexte que la ville offrant plus de difficultés à la vie monastique doit pour autant être plus sanctifiante, col. 1061 A. Ce n'est pas sans raison qu'on a appelé les moines des villes *colombes* et ceux du désert *tourterelles*, parce que les premiers courent le risque de ne lustrer leur plumage que pour se mirer dans les yeux des hommes, col. 1092 BC. On choisira donc de préférence la solitude et ce sera une première ἡσυχία, col. 1068 AB-1075. Mais il faut au moine une ἡσυχία supérieure, col. 1236 B, une manière de clôture, col. 540 C, prêchée par la vie de tous les saints, col. 792 D et 793, faite d'une certaine stabilité, irréductible aux mœurs gyrovagues des moines du temps, col. 224 D, 228 C, 232 D, 252 A, 189 BD, 437 C et 1109 A, et faite de sainte indifférence à l'égard des proches qu'on s'abstiendra d'aller visiter, encore qu'il soit bon de les assister en leurs besoins dans toute la mesure du possible, col. 528 A, 773 C. De cette stabilité le moine ne se dispensera pas par motif de commerce ou d'agriculture, col. 744 D-748, cette plaie du siècle, col. 725 sq., ce qui n'est pas exclure le travail manuel par ailleurs nécessaire, col. 1001; cette stabilité enfin préviendra bien des chutes en interdisant au moine d'aller prier dans les maisons de femmes pieuses, col. 217 BC.

Au reste, cette ἡσυχία n'entraîne pas pour autant la nécessité de l'érémitisme. Le cénobitisme lui est préférable, col. 421 C. C'est même par lui qu'il faut débuter 1133 D-1136 A : les frottements de la vie commune, tout comme l'obéissance aveugle qui s'interdit de rechercher les motifs des ordres des supérieurs, auront tôt fait de hausser le moine à la taille du Christ, col. 229 AB, 772 C-773 A. Avec l'âge, le moine peut demander à se murer dans une cellule hésychaste, col. 1136B, à la condition qu'il revienne au monastère ou s'adjoigne un compagnon, quand l'orgueil, l'impureté ou les démons commencent à l'assaillir, col. 256 AB, 1108 B, 529 B. L'orgueil entre autres s'entend à creuser à même le roc les cellules des reclus et à exhausser les colonnes des stylites, col. 244 AC, 249 AD.

8° *La vie spirituelle.* — Adam, créé dans l'état d'innocence, jouissait de la sagesse, de la science parfaite et pouvait s'adonner à la contemplation, *De vol. paup.*, c. XV, col. 988. Tout de même son ἡσυχία n'était pas troublée par les soins de la vie, *op. cit.*, col. 985 sq. Cette perfection d'Adam était à l'image de Dieu par la communion harmonique de toutes les facultés humaines au vrai et au bien contemplés par le νοῦς et était à sa ressemblance par la participation à la nature divine, réalisée par le moyen de la grâce, des vertus, notamment de la charité, col. 1023 BC-1025 AD.

La spiritualité du moine d'Angora, comme la mystique fulgurante du moine de Scutari, saint Maxime le Confesseur, son disciple de génie, va tout simplement à nous ramener à l'image et à la ressemblance originelles, col. 172 B, par la vie active et la vie contemplative, nous dirions volontiers, avec quelques nuances, par l'ascèse et la vie mystique, col. 1112 D et 1113 A. Cette marche mystique, dont l'amour de Dieu, πόθος est l'odomètre, est à triple étape : l'ascèse, la contemplation naturelle et la théologie qui se pratiquent en Égypte, au désert et dans la terre promise par les vertus corporelles, psychiques et spirituelles, col. 1069, 1196, c. CXXXII.

La reconquête de l'image par l'ascèse, parce qu'elle ne peut être qu'une lutte ardue contre l'habitude tyrannique, col. 1020 A, c. XLI, habitude qui, engendrée par l'accoutumance, s'est muée en nature, col. 785, c. LIV, doit avoir sa stratégie. Un travail négatif s'impose tout d'abord au commençant : quitter l'Égypte ou éliminer le péché κατ' ἐνέργειαν, col. 808, c. LXXIV, par une lutte sans merci contre les huit vices classiques : gloutonnerie, luxure, avarice, colère, tristesse, dégoût de la vie spirituelle, vaine gloire et orgueil qui voudraient le retenir en Égypte, en le saisissant par le pan de son manteau de sensibilité. *De octo spir. malit.*, col. 1145-1164. Il n'est que de leur répondre par l'ἐγκράτεια byzantine, aux attributs multiples, qui serait à la perfection de la vie active ce que la fleur est au fruit, 1145 A, et par l'ἡσυχία nilienne, qui vous ramène à la sainte indifférence originelle, col. 1148-1152; 748, c. XXI; 775, c. XLV. Il faut surtout prendre garde aux sens, s'il est vrai qu'ils sont comme le concierge du νοῦς, col. 470 BC et que toute tentation a son origine, en définitive, en une impression exercée sur la sensibilité par l'objet extérieur, col. 184, *Epist.*, I, 275.

Mais l'ascèse corporelle doit se parachever dans la mortification spirituelle sous peine d'être vaine. Le progressant, en route vers *l'impassibilité* du désert, doit éliminer les mauvaises pensées, s'il ne veut être ramené par elles en Égypte, col. 768 C, c. XXXIX; 808 AC. Parce qu'il siège au cœur même de la place, l'ennemi est beaucoup plus à craindre, IV, 49, col. 573, comme le prouve à dégoût le processus de l'amitié charnelle, née d'une émotion esthétique et terminée bientôt dans le mélange fougueux des corps, *Epist.*, II, 177, col. 280. Alors seulement, parvenue au désert, l'âme est revêtue par Dieu d'impassibilité, ἀπάθεια, *Epist.*, I, 104, col. 128; 186, col. 153; II, 66, col. 229; 120, col. 252; 168, col. 285. C'est, à la fois, une vertu et un état qui donne la similitude angélique, parachève l'image divine et permet de tendre à la ressemblance par la vue mystique, col. 721, c. IV. A remarquer toutefois que l'ἀπάθεια parfaite n'est pas de ce monde, *Epist.*, II, 43, col. 408, et que le parfait lui-même peut déchoir, *Epist.*, II, 83, col. 237. L'ascèse n'était que pour la contemplation naturelle, θεωρία φυσική, col. 1177, c. LI, à laquelle le νοῦς, purifié pour avoir reçu l'Esprit de Dieu, *Epist.*, I, 17, col. 88, peut se livrer avec d'autant plus de fruit que son ἡσυχία le met à l'abri de toute préoccupation distrayante, col. 809, c. LXXV. L'âme doit transformer cette contemplation en oraison, col. 1177, c. LI, LVI et LVII. Mais l'oraison de colloque intime sans image, col. 1181, c. LXX, sans aucun intermédiaire, col. 1193, c. CXVII, du νοῦς avec Dieu, col. 1168, c. III, cette chute dans les profondeurs de la divinité, col. 1173, c. XXXV, où l'amour des suprêmes ressemblances s'allume, col. 1193, c. CXVIII, n'est pas au pouvoir de l'ἀπαθής lui-même, 1177, c. LV. Elle ne peut venir que de Dieu, col. 1180, c. LVIII. Œuvre de l'Esprit-Saint, col. 1180, c. LXII et LXIII, comme du reste toute la vie spirituelle, *Epist.*, II, 204, col. 308, elle s'achève normalement dans la *théologie*, col. 1180. c. LX, et l'amour déifique, col. 1184, c. LXXVII.

Mais, il importe de le remarquer, cette oraison qui purifie, nourrit et illumine, tout comme elle transforme en Dieu, *Epist.*, II, 92, col. 241, ne va pas sans épreuves purificatrices très douloureuses, Dieu ayant

coutume d'éprouver les bons, *Epist.*, I, 37, col. 100. Et c'est le démon qui devient, pour saint Nil, le pareur providentiel de l'âme épouse de Dieu. Le débutant s'était déjà mesuré avec cet adversaire qui, après l'avoir acculé au péché par la tentation et l'obsession, l'écrasait sous le désespoir, *Epist.*, II, 172, col. 288. Il se transforme, maintenant en ange de lumière, col. 1108-1109 A, et, s'il le faut, pour prendre l'âme au piège de l'illusion, il lui apparaît dans la lumière thaborique à la manière de Dieu, col. 1181-1184, c. LXXII et LXXIII; 1188, c. XCIV, quitte à l'assaillir d'obsessions irrésistibles de blasphème s'il est découvert, *Epist.*, II, 91, col. 241; 152, col. 272. Mais l'âme peut le repousser par le signe de la croix, *Ad Eulogium*, col. 1129 A, tracé sur le front ou sur la poitrine, *Epist.*, II, 304, col. 349, ou sur toute autre partie du corps, *Epist.*, II, 278, col. 521. Secourue du reste par les bons anges, col. 1184 et 1185, c. LXXIV, LXXV, LXXXI, il ne lui est que de se plonger plus profondément dans l'oraison *Epist.*, I, 155, col. 457. Qui donc porte la main au fer rougi au feu ? Puis encore, Moïse lui-même n'ayant pas été jugé digne de voir Dieu, *Epist.*, I, 180, col. 152, l'âme asséchera le marais des illusions humaines et diaboliques en éliminant le désir des visions, col. 1192, c. CXV et CXVI. Qu'elle entre plutôt en son intérieur pour y percevoir l'odeur enivrante du Saint-Esprit, *Epist.*, I, 175, col. 151, s'en remettant en tout au discernement de son père spirituel, *Epist.*, II, 333, col. 364.

Cette notice qui, quant à la partie doctrinale, repose presque exclusivement sur les sources, donne, dans sa partie biographique et d'histoire littéraire, les conclusions des auteurs recueillies par O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-B., 1924, t. IV, p. 161-178; Fr. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita*, Munster, 1915; du même auteur, *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Munster, 1918; K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketem* dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1917, t. XLII, fasc. 2; L. Allatius, *De Nilis et eorum scriptis diatribe*, Rome, 1668, § 4, dans *P. G.*, t. LXXIX, col. 25-56; J.M. Suaresius, *Dissertatio de operibus S. Nili ejusdem liber chronologicus de vita S. Nili abbatis*, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1317-1434; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1709, t. XIV, p. 189-218; 742-744; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. I, p. 1254-1258; G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Bâle, 1741, p. 428 sq.; Fabricius-Harlès, *Bibliotheca græca*, t. I, p. 701 sq.; t. VIII, p. 647, 676, 679; t. IX, p. 123; t. X, p. 1, 3-17, 251, 294, 325, 772; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1747, t. XIII, p. 146-195; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 254 et 255; Fessler, *Institutiones patrologiæ*, Innsbruck, 1851, p. 592 sq. dans *P. G.*, t. LXXIX, col. 1-24; Hoffmann, *Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen*, Leipzig, 1839, t. II, p. 638-642; K. Heussi, *Nilus der Asket und der Ueberfall der Mönche am Sinai*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1916, t. XXXVII, p. 107-121; C. Wotke, *Handschriftliche Beiträge zu Nilus Paraphrase von Epiktets Handbüchlein* dans *Wiener Studien*, 1892, t. XIV, p. 69-74; S. Haidacher, *Nilus-Exzerpte im Pankdeles des Antiochus*, dans *Revue bénédictine*, 1905, t. XXII, p. 244-250; du même auteur, *Chrysostomus-Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus* dans Χρυσοστομικά, Rome, 1908, t. I, p. 226-234; Νίκος Α. Βέης, Ὁ ἐν τῇ μονῇ Βαρλαὰμ κώδιξ τῶν ἐπιστολῶν καὶ κεφαλαίων τοῦ ἀββᾶ Νείλου τοῦ Ἀγκυρανοῦ καὶ Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1912, t. XVII, p. 32-44; J. Stiglmayr, *Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, 1915, t. XXXIX, p. 576-581; A. Neander, *Büge aus dem Leben des h. Nilus, oder das Christenthum, ein Licht auch in den Zeiten der grössten Finsternis*, Berlin, 1843, in-4°, 16 p.; Lauchert, *Der unter Nilos des aeltern Namen überlieferte* Παράδεισος dans *Byzantin. Zeitschr.*, 1895, t. IV, p. 125-127; O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, dans *Biblische und kirchenhistorische Studien*, 1893, t. III, p. 28-34; Johannes Kunze, *Marcus Eremita*, Leipzig, 1895, p. 37, 46, 63, 129 sq., 161 sq.; S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, 1913, t. II, p. 37-72; P. Van den Ven, *Un opuscule inédit attribué à S. Nil*, dans *Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'université de Liége*, 1908; *Mélanges Godefroid Kurth*, t. II, p. 73-81; T. X. Werfer, *Nili ascetæ parænetica e codicibus Darmstadiensi et Bernensi* dans *Acta philologorum Monacensium*, Munich, 1820, t. III, fasc. 1. Pour la bibliographie de détail, voir U. Chevalier, *Bio-bibliographie* au mot *Nil*, col. 3661 et 3662 et les ouvrages cités au cours de la notice.

M. Th. DISDIER

2. NIL DIASORENUS, métropolite de Rhodes (XIVe siècle). — Originaire de Chio, il s'appelait Nicétas avant de se faire moine. Il prit part à la querelle hésychaste du côté de Palamas. Il lutta aussi contre les Latins, au témoignage de Joseph de Méthone, *P. G.*, t. CLIX, col. 968. Le patriarche Philothée le nomma en 1357 métropolite de Rhodes et en 1366 en fit son exarque. Macaire, successeur de Philothée (1376-1379) le déposa.

Œuvres. — 1° *Enarratio synoptica de sanctis et œcumenicis synodis*, publiée avec traduction latine dans Voel et Justel, *Bibliotheca juris canonici*, t. II, p. 1155-1160. Nil de Rhodes compte neuf conciles œcuméniques. Le huitième est celui qui rétablit Photius, et où, selon la tradition schismatique qui remonte plus haut que notre auteur, fut condamnée l'addition du *Filioque*. Le neuvième est le concile palamite de 1341. Voir l'article de M. Jugie, le *nombre des conciles œcuméniques reconnus par l'Église gréco-russe et ses théologiens*, dans *Échos d'Orient*, t. XVIII, p. 305-320. 2° L'archimandrite Arsenij a publié en 1891 *quatre écrits inédits de Nil métropolite de Rhodes* (titre, introduction, appareil en russe) : contenus dans le *Mosc. 492* (Vladimir, n° *434*). Ce sont 1. un éloge de sainte Matrone de Chio et 2. trois homélies évangéliques : *a*) sur le début de saint Matthieu, *b*) sur la parabole du festin, Luc., XIV, 16 sq., *c*) sur la résurrection du fils de la veuve de Naïm, Luc., VII, 12 sq. — Parmi les inédits de Nil dans ce même manuscrit, à signaler un discours sur la Présentation de la sainte Vierge, et une poésie de 168 vers pentédécasyllabiques intitulée Ἠθοποιία; c'est un discours de la Vierge à son Fils en croix. 3° Un autre codex de Moscou, n. *258* (Vladimir, n° *309*) contient un canon ïambique sur l'Assomption de la sainte Vierge. 4° A notre Nil appartiennent plusieurs réponses canoniques à un certain Job hiéromoine; questions et réponses ont été publiées par A. I. Almazov dans l'ouvrage intitulé : *Réponses canoniques du patriarche Luc Chrysoberga et de Nil métropolite de Rhodes* (en russe). Voir sur cet ouvrage les comptes rendus de Krasnozen dans *Vizantiiskij Vremennik*, t. X (1904), p. 174-180, et de V. Benesevič, dans le *Journal du ministère de l'Instr. publique* de Russie, n° 351, janvier 1904, p. 231-244. 5° Πήγη γνώσεως, inédit, ouvrage didactique sur la grammaire, la métrique, la logique et la rhétorique. Cf. Passow, Breslau, Universitäts-Programm, 1831, in-4°, 6 pages. — D'après Allatius, *De Nilis*, dans Fabricius, *Bibl. græca*, t. V, p. 80, Nil de Rhodes est aussi l'auteur d'un écrit *De versibus anacreonticis*, peut-être un fragment du précédent, et de mélanges : *De lapidibus, de confectione unguenti Mosaici, de generatione artificiosa, de anno bissexto.* — Au témoignage, toujours douteux quand il est isolé, de Nicolas Comnène Papadopouli, *Prænotiones mystagogicæ*, p. 12, 117, 138, etc., Nil de Rhodes aurait de plus composé une *Explanatio canonum synodicorum*, distincte de la *Synoptica enarratio* mentionnée ci-dessus. Peut-être faut-il attribuer à notre personnage l'ouvrage de polémique antilatine attribué à un certain *Nil moine*, signalé par Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 94-95.

On trouvera dans le *Répertoire* de Chevalier la bibliographie non indiquée ci-dessus. Voir en outre le compte rendu détaillé de l'ouvrage d'Arsenij dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV, p. 370-373.

V. Grumel.

NINGUARDA Félicien, dominicain du XVI[e] siècle. — Originaire de Morbigno dans la Valteline, il prit à Milan l'habit de saint Dominique. Il fut d'abord envoyé en Allemagne pour rétablir l'observance dans les couvents de son ordre à titre de vicaire général. Puis il enseigna la théologie à Vienne et fut orateur et théologien de l'archevêque de Salzbourg aux sessions de 1562-1563 du concile de Trente. En septembre 1562, il y conseilla la plus grande prudence dans l'affaire délicate de la communion sous les deux espèces. Ce passé et les qualités qu'il comportait, le firent désigner par Pie V, de concert avec l'empereur Maximilien II, pour être commissaire et visiteur apostolique des couvents de tous ordres en Allemagne. A partir de 1567, Ninguarda s'acquitta de cette mission avec habileté et surtout avec une grande énergie. On l'a considéré comme un de ceux qui ont le plus contribué au raffermissement et au maintien du catholicisme dans une partie de l'Allemagne. Ninguarda fut alors nommé (1576) évêque de Scala en Sicile. Il fut transféré de là au siège épiscopal de Sainte-Agathe (1583). En 1588, Sixte IV le fit passer à l'évêché de Côme qui avait besoin d'un prélat habile pour éviter le protestantisme et agréer la discipline de Trente. Ninguarda s'intéressait aussi aux luttes religieuses en France. Comme, après l'exécution du conseiller-clerc au Parlement de Paris, le prêtre Anne du Bourg, pendu et brûlé le 20 décembre 1559, les protestants avaient fait de ce coreligionnaire un de leurs martyrs, il ne se trouva pour ainsi dire personne en France pour justifier par un écrit suffisamment ferme la condamnation du conseiller-clerc qui avait pourtant été convaincu d'hétérodoxie. Son sort n'avait été que celui qui était, en ce temps, coutumier aux dissidents en matière religieuse. Cependant un livre huguenot lui attribuait des miracles. Après l'attitude religieuse intransigeante des protestants français au colloque de Poissy en 1561 et leur entrée en guerre à la suite de l'échauffourée de Vassy en 1562, il importait de leur ôter leur martyr Anne du Bourg et d'enlever tout prestige à ce nom. Félicien Ninguarda s'y employa, tandis qu'il se trouvait au concile de Trente en 1562, à titre presque officiel. Son ouvrage parut en 1563, in-4°, 210 folios, à Venise chez Dominici Nicolini : *Assertio fidei catholicæ adversus articulos utriusque confessionis fidei Annæ Burgensis juris doctoris, et in academia Aurelianensi olim professoris ac postremo Parlamenti Parisini senatoris quam ipse eidem Parlamento obtulit, cum propter hæresim diu in carcere inclusus paucis post diebus ad supplicium esset deductus, necnon adversus pleraque id genus alia. Præterea contra ejusdem mortis historiam quæ martyrium inscribitur, Lutetiæ editam, deque hæreticorum miraculis specialis additur articulus auctore Feliciano Ninguarda a Morbinio, dominicano, doctore theologo, Rev. et Ill. archiepiscopi ac principis Salisburgensis consiliario et in sacro Tridentino concilio oratore, salvo semper S. E. R. judicio cui me in his et cæteris omnibus cum omni humilitate submitto.*

Du gros effort fait par Ninguarda pour maintenir le catholicisme dans l'Allemagne du Sud nous avons deux témoignages directs : son *Oratio de eo habita synodi provincialis Salisburgensis initio, die XV martii 1569*, Dillingen, in-4°, et surtout sa *Defensio fidei majorum nostrum*, Anvers, Plantin, 1575, ouvrage signalé par Echard et ignoré de Hurter, 3[e] édit. — Ninguarda a encore laissé trois autres ouvrages intéressant la théologie pastorale aussi bien que le droit canon et l'histoire de l'Église. 1. *Manuale parochorum et aliorum curam animarum habentium complectens omnium sacramentorum rationem, naturam et administrationem cum instructione præsentibus temporibus conveniente*, Ingolstadt, 1582, signalé par Hurter, ignoré par Echard; cet ouvrage avait été composé pour le diocèse de Salzbourg. — 2. *Enchiridion de censuris, irregularitate et privilegiis, curam animarum gerentibus et rerum ecclesiasticarum judicibus utile*, Ingolstadt, 1583.— 3. *Manuale visitatorum duobus libris complectens quæ ad visitationem pertinent ac diversos visitandi modos, omnibus qui eo munere funguntur commodum*, Rome, 1589. Ce dernier ouvrage a été traduit en italien et imprimé à Côme, en 1899, en deux volumes, sous le titre *Atti della visita pastorale visitatorum.* L'ensemble de ces trois écrits représente une encyclopédie de théologie pastorale, conforme aux principes du concile de Trente et appropriée au vif danger de protestantisme, adressée aux divers échelons de la hiérarchie ecclésiastique.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 313, 314, 826; *Année dominicaine*, édit. de Lyon, 1883, t. I, p. 185-186; *Concilium Tridentinum*, t. II, Diariorum pars II[a], p. 560; Actorum, t. V, p. 500, 504, 506, 519, 521, 878; t. VI, p. XXX, 774; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., t. V, p. 204, 225, 226; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. III, col. 341, 342, avec une note 1 sur les travaux de Schlecht, Schellhass, Reichenberg, Albers, concernant la mission de Ninguarda en Allemagne.

M.-M. Gorce.

NINI Luc, frère mineur, appelé encore Lucas Ciams, Senensis, de Marsiliis (XV[e] siècle). — Docteur en théologie, il était en 1424, procureur général de l'ordre. En 1428, il fut nommé inquisiteur dans les Marches et dans la république de Sienne et, en 1434, Eugène IV le chargea d'une enquête contre Roger de Bertoux, suspect d'hérésie. Agrégé, en 1438, à la faculté de théologie de l'université de Florence, il fut convoqué par Eugène IV, en 1437, au concile œcuménique de Ferrare. Il prit une part active dans les discussions préliminaires qui se tinrent au couvent des frères mineurs de Bologne, où le général avait réuni les religieux les plus éminents en vue du futur concile. Le pape leur avait envoyé les matières à discuter et à définir, surtout en vue d'une union avec l'Église grecque, à savoir la question du primat de l'Église romaine et les problèmes des attributs divins, principalement celui de la procession du Saint-Esprit. Commencé en 1438 à Ferrare, qu'on dut abandonner la même année, à cause de la peste qui y sévit, le concile se poursuivit à Florence. Luc Nini fut un des seize théologiens latins que le pape avait choisis et désignés pour discuter avec autant de théologiens grecs les questions qui séparaient les deux Églises, principalement celle de la procession du Saint-Esprit. Il composa à cette époque un opuscule sur le mode dont le Saint-Esprit procède du Père : *Opusculum de Spiritus Sancti a Patre processione.* Il apporta une contribution notable à l'union entre l'Église latine et l'Église grecque, qui fut atteinte et réalisée, en 1439, dans ce concile. Luc Nini fut envoyé, la même année, par la république de Sienne, comme nonce et comme théologien au concile de Bâle, dans lequel l'immaculée conception de la sainte Vierge fut décrétée comme *pia et consona cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi et sacræ Scripturæ.* Il écrivit à Bâle une lettre à ses concitoyens de Sienne sur la légitimité du concile et sur l'obligation d'accepter les définitions qui en émanent : *Epistola ad suos cives de legitimo Basileensi concilio acceptando.* — Il composa encore, *Constitutiones theologici collegii Florentini; Flores epistolarum S. Hieronymi collecti* et *Sermones varii.*

L. Wadding, *Annales minorum*, t. x, Rome, 1743, p. 82 et 224; t. xi, p. 2 et 29-30; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. ii, 2e édit., Rome, 1921, p. 176.

A. Teetaert.

NIVELLE Gabriel-Nicolas (1687-1761) naquit à Paris, vers 1687, d'un avocat qui le destina d'abord au barreau. En 1709, il est prieur commendataire de Saint-Géréon, au diocèse de Nantes; puis il entre à Saint-Magloire, où il est ordonné prêtre en 1712. C'est dans cette maison qu'il se lia d'amitié avec le docteur Boursier, un irréductible opposant à la bulle *Unigenitus*. Nivelle fut un agent très actif pour recruter des appelants, au lendemain de la publication de cette bulle; lui-même fut appelant et réappelant; plus tard, en 1726, il groupa des curés contre le mandement de l'évêque de Saintes, au sujet des xii articles, sur lesquels on avait un instant compté, pour faire l'accord de tous les prélats. Pour ce fait, il fut enfermé à la Bastille; après avoir, une première fois, réussi à s'évader, il resta incarcéré du 14 septembre 1730 jusqu'aux derniers jours de janvier 1731. Après sa libération, il s'occupe à réunir des écrits ou à éditer les ouvrages de Petitpied contre la bulle *Unigenitus*. Il mourut à Paris, le 6 janvier 1761.

Tous les écrits de Nivelle ont pour objet la bulle *Unigenitus*, qui, le 8 septembre 1713, avait condamné 101 propositions extraites du livre des *Réflexions morales* de Quesnel : *Relation de ce qui s'est passé, en 1714, dans les assemblées de la faculté de théologie de Paris au sujet de la constitution Unigenitus*, 8 vol. in-12; *Le cri de la foi* ou *Recueil des différents témoignages, rendus par plusieurs facultés, chapitres, communautés ecclésiastiques et régulières au sujet de la constitution Unigenitus*, 3 vol. in-12, s. l., 1719; *Les Hexaples ou les six colonnes de la constitution Unigenitus*, 7 vol. in-4°, s. l., 1721. Nivelle eut la direction de ce travail et rédigea la troisième colonne qui contient l'appréciation des 101 propositions d'après l'Écriture sainte et les Pères. — Mais l'ouvrage le plus important de Nivelle est celui qui a pour titre : *La constitution Unigenitus déférée à l'Église universelle ou Recueil général des actes d'appel interjetés au futur concile général de cette constitution et des lettres Pastoralis Officii, par M. le cardinal de Noailles et beaucoup d'autres évêques de France, par un grand nombre de chapitres d'Églises métropolitaines, cathédrales et autres, d'universités, de facultés de théologie, d'abbayes, de curés, de clergés, de communautés séculières et régulières, et par une multitude de différents particuliers de presque tous les diocèses; avec les arrêts et autres actes des Parlements du royaume qui ont rapport à ces objets*, 4 vol. en 3 t. in-fol., Cologne, 1754-1757. Nivelle est l'auteur des *Préfaces*, placées en tête de chaque tome, des *Observations* qui relient les diverses parties de l'ouvrage et des *Analyses* d'ouvrages, trop étendus pour être publiés *in extenso*. A la fin du dernier volume, on trouve quelques écrits omis dans le cours de l'ouvrage et un appendice raconte les démarches des cours de Savoie, des Pays-Bas, d'Allemagne et de Vienne, au sujet de la constitution. On a publié séparément quelques parties de l'ouvrage sous le titre : *Arrêts, actes et démarches des différents parlements du royaume, à l'occasion des attentats portés à l'autorité royale et pour le maintien de la doctrine établie dans la Déclaration de 1682;* on y a joint les arrêts du parlement qui ont rapport à la bulle *Unigenitus*, et où l'on trouve exposés les principes des maximes et des libertés de l'Église gallicane.

Nivelle a édité des ouvrages posthumes de Nicolas Petitpied : *Examen pacifique de l'acceptation de la bulle Unigenitus avec la vie de l'auteur*, 3 vol. in-12, s. l., 1749; *Traité de la liberté*, 2 vol. in-12, s. l., 1753. Nivelle a aussi publié l'*Histoire de la vie et des ouvrages de Nicolas Petitpied ;* c'est la préface historique, mise en tête de l'*Examen pacifique*.

Nivelle a laissé quelques manuscrits, parmi lesquels on peut citer, à la Bibliothèque nationale, nouv. acq., n° 3363 : *Catalogue de livres ou pièces concernant le jansénisme, à partir de l'époque de la constitution Unigenitus*, rédigé en 1739 et 1740 (977 feuillets); et à la bibliothèque Mazarine, ms. 2461 : *Catalogue des ouvrages sur l'ancien et le nouveau jansénisme, rangé par ordre de matières.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxx, p. 607-608; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxviii, col. 102-103; *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 avril 1761, p. 53-55; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIIIe siècle*, p. 270 et *Suite du nécrologe*, t. vi, p. 64-72; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. v, p. 23-24; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. i, p. 322-323.

J. Carreyre.

NOAILLES (Louis-Antoine de), prélat français (1651-1729), naquit au château de Peynières près d'Aurillac, diocèse de Saint-Flour, le 27 mai 1651. Il fit ses études à Paris et fut reçu docteur en théologie le 14 mars 1670. En mars 1679, il fut nommé à l'évêché de Cahors, puis à l'évêché de Châlons-sur-Marne, en juin 1680, où il succéda à Vialart, le premier approbateur du fameux livre de Quesnel, les *Réflexions morales sur les livres du Nouveau Testament*. En avril 1695, il monta sur le siège de Paris et fut nommé cardinal, le 29 juin 1700, par l'influence de Mme de Maintenon. A Paris, il se trouva en face de difficultés immenses, dont il ne sut pas triompher, et il mécontenta tout le monde, par ses hésitations et ses variations perpétuelles. Son opposition, plus ou moins ouverte, à la bulle *Unigenitus*, à laquelle il ne semble pas qu'il se soit vraiment soumis, même à la veille de sa mort, amena des troubles profonds dans le diocèse de Paris. Il mourut le 4 mai 1729.

Il est impossible de signaler tous les écrits publié par Noailles lui-même, ou sous son nom. On peut dire que le cardinal de Noailles fût mêlé, plus ou moins directement, à toutes les discussions religieuses qui s'élevèrent en France, depuis le moment où, en 1695, il succéda à François de Harlay : d'abord à la querelle du quiétisme où, sous l'influence de Bossuet, il se dressa contre Fénelon; ensuite au renouveau des querelles du jansénisme, auquel il resta toujours attaché.

A Châlons, le 25 avril 1695, Noailles publia une ordonnance qui condamnait quelques écrits quiétistes : *Orationis mentalis analysis* de François La Combe; *Moyen court et facile de faire oraison*, imprimé à Grenoble et ensuite à Lyon, en 1686; *La règle des associés de l'Enfant Jésus* et *Le cantique des cantiques de Salomon, interprété selon le sens mystique et la vraie représentation des états intérieurs*, imprimés à Lyon, en 1686. Puis à Paris, avec Bossuet et Godet des Marais, évêque de Chartres, il publia une *Déclaration sur le livre intitulé : Explications des maximes des saints sur la vie intérieure* de Fénelon, 6 août 1697. Le 27 octobre 1697, Noailles publia une *Instruction pastorale sur la perfection chrétienne et sur la vie intérieure contre les illusions des faux mystiques*, in-4°, Paris, 1697 : une seconde édition parut, avec addition, en 1698; *Réponse aux quatre lettres de M. l'archevêque de Cambrai*, in-8°, Paris, 1697, traduite en latin, en 1698 (*Journal des savants* du 3 février et du 9 juin 1698) ; *Mandement de M. l'archevêque de Paris pour la publication de la constitution de notre saint Père le pape Innocent XII, portant condamnation du livre intitulé :*

Explications des maximes des saints, à la suite duquel est ladite constitution du pape, in-4°, Paris, 1699. Entre temps, avait paru un *Traité de l'origine et de la perfection de la religion chrétienne, imprimé par ordre de L. Antoine de Noailles, évêque de Châlons*, in-12, Châlons, 1696.

Noailles intervint directement dans les polémiques jansénistes, par son *Instruction pastorale portant condamnation du livre intitulé : Exposition de la foi touchant la grâce et la prédestination*, in-4°, 1696. Noailles condamne, dans cet écrit, plusieurs propositions comme respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, impies et hérétiques, et comme renouvelant la doctrine des cinq propositions de Jansénius; il recommande de ne plus accuser personne de jansénisme, à moins qu'on ne soit convaincu d'avoir enseigné, de vive voix ou par écrit, quelqu'une des propositions condamnées, conformément à l'arrêt du Conseil du 13 octobre 1668 (*Journal des savants* du 12 nov. 1696, p. 433-435 de l'édit. in-4°). Cet écrit équivoque inaugura les déboires de Noailles et provoqua le fameux *Problème ecclésiastique*, proposé à M. l'abbé Boileau de l'archevêché : *A qui l'on doit croire de Messire Louis Antoine de Noailles, évêque de Châlons, en 1695, ou de Messire Louis Antoine de Noailles archevêque de Paris en 1696?* Dans cette courte brochure de 24 pages, on opposait l'évêque de Châlons, approuvant les *Réflexions morales* de Quesnel, à l'archevêque de Paris, censurant l'*Exposition de la foi* de Martin de Barcos. Les éternelles variations de Noailles se manifestaient déjà dans le premier écrit de l'archevêque de Paris (voir l'art. QUESNELLISME).

A partir de 1703, toutes les instructions pastorales et les ordonnances de Noailles ont pour objet les polémiques jansénistes, dans lesquelles l'archevêque de Paris se montra toujours favorable à Quesnel. On peut citer, parmi les principales : l'Ordonnance du 22 février 1703, portant condamnation d'un écrit intitulé : *Cas de conscience proposé par un professeur de province, touchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite et résolu par plusieurs docteurs de la faculté de théologie de Paris*, in-4°, Paris, 1703. Cet écrit approuvait le silence respectueux, au sujet des propositions de Jansénius (voir Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, p. 93-116, et art. QUESNELLISME); *Ordonnance du 28 avril 1711 portant défense de lire les ordonnances et mandements de MM. les évêques de Luçon, La Rochelle et Gap*, 1711; une longue *Relation des différends entre M. le cardinal de Noailles et les évêques de Luçon, La Rochelle et Gap*, avec un recueil d'écrits sur ce sujet et sur ce qui s'est passé entre Son Éminence et les jésuites, in-8°, Paris, 1712, raconte en détail les incidents survenus entre l'archevêque de Paris et les trois évêques; *Mandement du 28 septembre 1713 portant condamnation du Nouveau Testament en français*, confirme une ordonnance du 15 septembre 1702, qui condamnait cette traduction, publiée à Trévoux en 1792, par Richard Simon.

Le 8 septembre 1713 parut la bulle *Unigenitus* qui condamnait le livre des *Réflexions morales* de Quesnel; désormais tous les écrits de Noailles se rapportent, plus ou moins directement, à cette fameuse constitution qui a soulevé tant de controverses, durant toute la première moitié du XVIIIe siècle. On peut citer : *Lettre pastorale et mandement du 25 février 1714; Acte d'appel du 3 avril 1717* et un nouvel *Acte d'appel du 3 octobre 1718 pour la publication de l'appel qu'il a interjeté des Lettres du pape Clément XI du 8 septembre 1718*. Pour justifier son appel, Noailles publia une longue *Instruction pastorale du 14 janvier 1719 au clergé de son diocèse sur la constitution Unigenitus*, in-4°, Paris, 1719. Cette instruction fut condamnée par un décret du Saint-Office du 3 août 1719, lequel fut condamné par un arrêt du Parlement du 6 septembre 1719. Le 18 mars 1720, Noailles envoya à ses curés une *lettre circulaire*, avec des remarques, pour les engager à accepter un accommodement. La lettre circulaire fut suivie par un *Mandement du 2 août 1720, pour la publication de l'acceptation de la bulle Unigenitus suivant les explications approuvées par un grand nombre d'évêques de France*, in-4°, Paris, 1720; mais Noailles ne fut pas suivi par ses curés et lui même d'ailleurs ne publia son acceptation de la bulle qu'avec des restrictions qui furent jugées insuffisantes. On ne put jamais arracher à Noailles une acceptation pure et simple, en sorte que le diocèse de Paris continua à rester très divisé, à la suite de son archevêque, dont les écrits contradictoires ne permettent pas de découvrir la vraie pensée.

Noailles publia, en 1725, un *Mandement à l'occasion du miracle, opéré dans la paroisse de Sainte-Marguerite, le 31 mai, jour du Saint-Sacrement*. En 1727, Noailles publia une autre instruction pastorale sur deux écrits intitulés : *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais, 1722*, et *Défense de la Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais, 1726*, in-4°, Paris, 1727 (*Journal des savants* de 1728, p. 225-232 de l'édit. in-4°, et *Journal de Trévoux*, de nov. 1727, p. 2123-2125).

Outre ces ouvrages imprimés, il existe encore de très nombreux manuscrits dans diverses bibliothèques. Ce sont, en général, des lettres particulières, des projets ou des observations faites par le cardinal lui-même ou par des théologiens : leur objet est toujours la constitution *Unigenitus*. Les principaux se trouvent à la Bibliothèque nationale : mss. fr. n° *6949-6953, 10 505-10 509, 10 602, 10 605, 10 615, 13 915-13 917, 17 748, 20 973, 23 209-23 229*. L'éditeur des *Œuvres de Fénelon*, édit. de Versailles, a recueilli de nombreuses lettres de Noailles et des documents relatifs à ce cardinal, particulièrement au tome II, p. 420-463, 467-554, et au tome VIII, p. 8-107, 113-115, 148-165.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXX, p. 617-619; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII, col. 132-138; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, édit. de 1822, t. XX, p. 338-341; Chaumeil, *Biographie des personnages remarquables de la Haute-Auvergne*, 2e édit., Saint-Flour, 1867, in-8°, p. 196-198; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIIIe siècle*, Ire partie, 1760, p. 132-134; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, t. III, Lyon, 1767, 4 vol. in-8°, p. 232-233 ; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, t. III, Avignon, 1758-1762, p. 675-682; Ladvocat, *Dictionnaire historique et littéraire portatif*, t. II, Paris, 1777, 3 vol. in-8°, p. 421-423; *Encyclopédie théologique de Migne, Dictionnaire des hérésies*, t. II, col. 710-718; V. d'Avenel, *Les évêques et archevêques de Paris depuis saint Denys jusqu'à nos jours*, t. I, Paris, 1878, 2 vol. in-8°, p. 381-435; Barthélemy, *Le cardinal de Noailles, évêque de Châlons, archevêque de Paris, d'après sa correspondance inédite*, Paris, 1886, in-8°; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892, in-8°, donne de nombreux renseignements sur Noailles et suit de très près les documents toujours fort partiaux fournis par le *Journal* de l'abbé Dorsanne, secrétaire de Noailles, 2 vol., in-4° et 6 vol. in-12; il faut encore citer tous les écrits qui racontent l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle, en particulier les *Mémoires* de Saint-Simon, les *Mémoires chronologiques* d'Avrigny, les diverses *Histoires de Port-Royal*, les *Anecdotes sur la Constitution « Unigenitus »* de Villefore, l'*Histoire* de Thuiller et de Lafitau; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste des origines jusqu'à nos jours*, t. I, Paris, 1922, 2 vol. in-8°, p. 218-225, 234-238, 261-270, 273-275; *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 406-414. Les *Annales de l'« Unigenitus »*, rédigées par Ledran, aux archives du ministère des Affaires étrangères; Rome, *Mémoires et documents*, t. XLI-LXVI, montrent le rôle de Noailles dans les polémiques jansénistes, ainsi

que les quatre volumes consacrés par le même auteur au cardinal de Noailles, *Mémoires sur la vie du cardinal de Noailles*, *ibid.*, t. LXXX-LXXXIV; Fisquet, *La France pontificale*, Paris, t. I, p. 444-462; dans *Le jansénisme durant la Régence*, t. I, paru à Louvain, en 1929, et t. II (*à paraître prochainement*); j'ai eu l'occasion de parler très souvent du rôle de Noailles dans les controverses jansénistes, d'après de nombreux documents inédits.

J. CARREYRE.

NOBILI Flaminio, humaniste italien du XVIe siècle (1532?-1590). — Né à Lucques vers 1532, il se fit d'abord connaître par un certain nombre de productions philosophiques et théologiques. Les anciens bibliographes citent de lui, sans trop s'embarrasser d'en préciser la date, les traités suivants : *Quæstiones logicæ; De amore sive de vera et falsa voluptate libri II; De honore ; De prædestinatione.* Nobili s'était spécialisé dans l'étude du grec ; c'est ainsi qu'il donna une *Versio et commentatio in Aristotelis de generatione et corruptione*, dont Possevin parle avec beaucoup d'éloges. Puis son attention se tourna vers les Pères de l'Église grecque, et il publia diverses traductions latines de leurs œuvres : De saint Jean Chysostome en 1576, *Epistolæ duæ ad viduam juniorem nunquam antehac impressæ*, in-8°, Rome (*P. G.*, t. XLVIII, col. 599-620) ; en 1578, *Sermones in epistolam divi Pauli ad Philippenses*, avec des *Notationes in ejusdem Patris sententias quæ aut interpretis aut exemplarium vitio pias lædere aures possunt*, in-4°, Rome; en 1589, *Homiliæ tres gravissimæ atque utilissimæ*, Rome in-4° (*P. G.*, t. LVI, col. 499-616; t. XLVIII, col. 801-812; t. XLIX, col. 263-273). De saint Maxime le Confesseur le *Liber asceticus, i. e. ad pietatem exercens*, Rome, 1578 (*P. G.*, t. XC, col. 911-958), avec deux lettres de saint Basile que je n'ai pu identifier. Il était donc tout désigné pour faire partir de la commission qui fut chargée en 1578 de préparer une édition officielle des Septante (voir *Diction. de la Bible*, art. *Septante*, t. V, col. 1640-1641). Il eut une part considérable dans le travail qui parut en 1586 et devait constituer le *Textus receptus* grec; c'est de lui, en particulier, que sont les *Annotationes in V. T. interpretes*, que Walton publia à nouveau dans sa *Polyglotte*, t. VI, 1657, n. IX, p. 1-196. En 1588, Nobili donnait la traduction latine des Septante sous le titre: *Vetus Testamentum sec LXX latine editum*, in-fol. Première ébauche du travail qui sera exécuté plus tard par dom Sabatier, cette édition donnait en renvoi à la fin de chaque chapitre les citations patristiques correspondantes et permettait ainsi de se faire quelque idée des anciennes versions latines. Pour imparfaite que fût l'exécution, l'idée était excellente, et l'on comprend mal la sévérité qu'ont eue pour elle Huet et Richard Simon (cités dans Hurter). Flaminius Nobili mourut à Lucques, où il s'était retiré et fut enterré en l'église Sainte-Marie.

Possevin, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venise, 1603, l. XII, tract. III, c. XXI, t. II, p. 56; A. Teissier, *Les éloges des hommes seavans tirés de l'histoire de M. de Thou avec des additions*, 2e édit., Utrecht, 1696, t. II, p. 158; Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1759, au mot *Flaminius ;* Jöcher, *Gelehrten Lexikon*, 1re édit., t. III, col. 964; Jöcher-Rotermund, t. V, col. 762-763; Chr. Baur, O. S. B., *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1907; les art. *Latines (versions)* et *Septante* du *Dictionaire de la Bible*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 263.

É. AMANN.

NOBILI (Robert de'), de la Compagnie de Jésus (1577-1656), célèbre missionnaire et introducteur des rites malabares. A l'art. MALABARES (*Rites*), t. IX, col. 1705-1719, on a dit tout l'essentiel sur la façon dont Robert de'Nobili a compris l'évangélisation de l'Inde, les initiatives qu'il a prises, les difficultés auxquelles il s'est heurté. Il suffira de marquer ici les dates de sa carrière : il est né à Rome en septembre 1577, est entré au noviciat à Naples le 15 juin 1596. Après de fortes études au Collège romain, il demande à partir pour les missions, quitte Lisbonne en 1604 et arrive au Maduré en 1606. Après quarante-deux ans de travaux apostoliques, il se retira, pour raison de santé, au collège de Djafnapatnam, puis en celui de Meliapour, où il passa les dernières années de sa vie; il mourut le 16 janvier 1656.

En dehors du *Mémoire* si important pour la querelle des rites, signalé t. IX, col. 1709, de diverses lettres et témoignages se rapportant à la même question, Nobili a laissé plusieurs écrits d'enseignement religieux rédigés par lui en tamoul pour l'usage de ses néophytes. Il était arrivé à parler et à écrire cette langue et d'autres de l'Inde avec une rare perfection.

Outre la bibliographie de l'art. ci-dessus mentionné, voir Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1779-1780, où l'on trouvera l'énumération sommaire des ouvrages en question.

É. AMANN.

NOCES (SECONDES). Voir à MARIAGE, t. IX, col. 2063, 2096-2101, 2321, 2328.

NOCETI Charles, de la Compagnie de Jésus, né à Bagnone, ancien duché de Massa Carrara, le 17 mai 1694, entra dans la Compagnie le 15 février 1710, y professa successivement les lettres, la philosophie, la scolastique, la controverse; il enseigna pendant treize ans l'Écriture sainte au Collège romain et y mourut le 15 novembre 1759.

Il s'était fait d'abord connaître comme poète latin avec des Églogues, parues dans les recueils de l'Arcadie, et en compagnie de celles de son confrère le P. Rapin. — La *Theologia christiana* du P. Concina, par ses attaques contre les casuistes de la Compagnie, appela une réponse de celle-ci. Le P. Noceti fut chargé de rédiger une supplique à Benoît XIV pour protester contre les fausses accusations des dominicains. Concina riposta, en 1751, par une autre supplique. La querelle du probabilisme reprit alors de plus belle. « Cette guerre, dit le P. Sommervogel, ne fut pas sans amertume et la morale s'en trouva plus d'une fois compromise dans ces plaidoyers faits pour elle. » L'adversaire le plus ardent du P. Noceti fut le P. Dinelli, O. P., qui produisit d'abord un poème satirique, puis deux lettres à Noceti; lequel répliqua par une *Confutatio*, en 1754. Le P. Paluzzi, O. P., sous le pseudonyme d'Eusèbe Éraniste prit également part à la lutte et attaqua violemment le P. Noceti en des *Lettere teologico-morali* parues à Trente (Venise) 1753. — Voici les titres complets de ces publications : *Veritas vindicata, sive permultæ sententiæ auctorum societatis Jesu in theologia christina dogmatico-morali minus sincere relatæ suæque integritati a quodam ejusdem societatis theologo restitutæ*, in-4°, 314 p., Lucques, 1753 ; 2e éd., Rome, 1753, augmentée de *Confutatio primæ epistolæ P. Dinellii, cathedratici Casanatensis, O. P.*, in-4°, 324 p.; 3e éd., Madrid, 1753. — *F. Vincentii Mariæ Dinelli cathedratici Casanatensis, O. P., ad Carolum Nocetium, S. J., theologum de Danieli Concinæ in indicandis describendisque casuistarum locis summa fide ac diligentia epistola II, cum antithetis a Nocetio ipso adnotatis*, Bologne (Venise), 1754, in-8°, 86 p. (Le P. Noceti n'avait pas jugé à propos de répondre à la 2e lettre de Dinelli; il s'était contenté de l'annoter, c'est une copie avec ces annotations qui fut imprimée à Venise en 1754). — *Lettera del P. Carlo Noceti della C. di G. ad un altro Padre della medesima compagnia sopra una ritrattazione di Tamburino ed una dichiarazione di amico*, Venise, in-4°, 12 p.; 2e éd. Rome, 1754, in-4°, 20 p.

Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. IX, p. 249; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1784; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1630.

F. Bonnard.

NOEL François (1651-1729) naquit le 18 août 1651, à Hestrud, village du Hainaut; il entra au noviciat des jésuites à Tournay, le 30 septembre 1670, et il fit sa théologie à Douai; en janvier 1684, il partit comme missionnaire pour la Chine, où il passa une grande partie de sa vie; il vint deux fois à Rome, au sujet des cérémonies chinoises. A son retour, en 1708, il fut envoyé au couvent de Prague, où il écrivit la plupart de ses ouvrages; puis il vint à Lille et c'est là qu'il mourut le 17 septembre 1729.

Son premier écrit a pour titre : *Observations astronomiques faites en Chine;* on les trouve dans l'ouvrage du P. Goüye, jésuite : *Observations physiques et mathématiques pour servir à l'histoire naturelle et à la perfection de l'astronomie et de la géographie*, Paris, 1692, in-4°. Un autre écrit scientifique du P. Noël est intitulé : *Observationes mathematicæ et physicæ, in India et China factæ ab anno 1684 usque ad annum 1708*, Prague, 1710, in-4°. Ce recueil renferme des documents astronomiques très importants, avec un catalogue des noms chinois, donnés aux étoiles et aux constellations (*Acta eruditorum*, 1711, p. 383-390; *Mémoires de Trévoux*, 1712, p. 694-703 et *Journal des savants* de juillet 1821, p. 391-393).

D'autres écrits se rapportent aux cérémonies chinoises, *Memoriale circa veritatem et subsistentiam Facti, cui innititur decretum Alexandri VII, editum die 23 martii 1656*, in-4°, 1703. Ce *Mémoire* sur l'état des missions de la Chine a été traduit et publié dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, in-12, Paris, 1723, t. VI, p. 68 sq. et 1781; t. XVII, p. 160 sq. Ce travail avait été fait en collaboration avec le P. Gaspard Castner, ainsi que le suivant : *Memoriale circa quosdam ritus permissos decreto Alexandri VII, edito die 23 martii 1656; Responsio ad libros nuper editos... super controversiis sinensibus*, offert par plusieurs pères au pape Clément XI, septembre 1704.

Deux écrits ont pour objet les mœurs et coutumes chinoises : *Sinensis imperii libri classici VI, nimirum adultorum schola, immutabile medium, liber sententiarum, Mencius, filialis observantia, parvulorum schola, quos omnes e sinico idiomate in latinum traduxit P. Noël*, Prague, 1711, in-4° (*Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 2002-2005; *Acta eruditorum*, 1711, p. 284-286, et année 1712, p. 123-125 et 224-229). L'ouvrage a été traduit en français par l'abbé Pluquet, sous le titre : *Les livres classiques de l'empire de Chine*, Paris, 1783-1786, 7 vol. in-18. — *Philosophia sinica, cognitionem primi Entis, ceremonias erga defunctos, et ethnicam juxta Sinorum mentem complectens*, Prague, 1711, in-4°. Le P. Noël s'applique à montrer que, sur tous ces points, il y a accord fondamental avec les vérités chrétiennes.

Noël a composé un résumé de la théologie de Suarez, sous le titre : *Theologiæ R. P. Suarez, e societate Jesu, Summa seu compendium... concinnatum et in duas partes divisum, duobusque tractatibus auctum :* 1° *De justitia et jure* (de Lessius) ; 2° *De matrimonio* (de Sanchez), Cologne, 1732 et Lyon, 1733, 2 vol. in-fol. Migne a édité ces deux volumes dans sa collection, Paris, 1858, in-4°.

Enfin Noël, a publié des poésies qu'il avait composées dans sa jeunesse : *Opuscula poetica in quatuor partes distributa : I. Vita Jesu Christi sub nomine divini amoris ; II. Epistolæ Marianæ; III. Vita sancti Ignatii de Loyola; IV. Tragœdiæ* et, en appendice, unc comédie intitulée : *Cæcus videns*, Francfort, 1717, in-8°. Les *Epistolæ Marianæ* ont été souvent réimprimées en Allemagne. On a attribué encore au P. Noël un *Traité sur l'art dramatique.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXX, p. 651-652; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII, col. 173-174; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel*, édit. de 1822, t. XX, p. 353; Goëtals, *Histoire des Lettres, des Sciences et des Arts en Belgique et dans les Pays-Bas limitrophes*, 4 vol. in-8°, Bruxelles, 1842, t. III, p. 231-242; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* ou *Notices biographiques*, t. I, p. 522-524; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1791-1793; *Biographie nationale de Belgique*, t. XV, p. 765-769.

J. Carreyre.

NOET, hérésiarque du IIe siècle. Voir à Monarchianisme, t. X, col. 2195 sq.

1. NOGAROLA Isotta, femme de lettres du XVe siècle, née à Vérone vers 1420, de Léonard Nogarola et de Blanche Borromeo, morte en 1466. Elle s'appliqua toute jeune à l'étude, s'assimila toutes les sciences accessibles de son temps, notamment la philosophie. Ses lettres et ses poésies firent l'admiration des humanistes. Dans la maison de ses parents, où elle menait une vie retirée et dévote, elle fut visitée par de hauts personnages comme le cardinal Bessarion. Elle entretint un commerce épistolaire avec plusieurs papes surtout avec Pie II, qui l'honora des plus flatteuses louanges.

Un jour qu'Alvise Foscarini, patricien de Venise, devenu podestat de Vérone, avait rassemblé les plus doctes personnages de cette ville pour une conférence sur divers sujets littéraires ou scientifiques, Isotta, qui était au nombre des invités, soutint une controverse avec Foscarini lui-même sur le sujet suivant : Qui fut le plus coupable d'Adam ou d'Ève? Isotta penchait pour la plus grande culpabilité de la première mère. Cette dissertation fut publiée à Venise en 1563, chez Alde, avec une élégie de l'auteur : *Isottæ Nogarolæ Veronensis Dialogus quo utrum Adam vel Eva, magis peccaverit quæstio satis nota, sed non adeo explicata, continetur*, in-4°

Alex. Apponyi, *Isotæ Nogarolæ opera omnia*, préf. d'Eug. Abel, 1886; Degli Agostini, *Notizie istorico-critiche intorno la vita e le opere degli scrittori Viniziani*, Venise, 1752, t. I, p. 58; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, 1823, t. III, p. 169; Rossi, *Storia letteriaria d'Italia. Il quattrocento*, p. 42; voir aussi U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du M. A.*, *Bio-bibliographie*, art. *Nogarola*.

F. Bonnard.

2. NOGAROLA Léonard (XVe siècle), de la même famille que la précédente, habitait Vicence, et s'y maria. Devenu veuf, il entra dans la cléricature et fut nommé par Sixte IV protonotaire apostolique participant. Pagliarini, son contemporain, rapporte que le pape l'avait en telle estime qu'il le voulait élever à la pourpre. Il a laissé *De mundi æternitate*, édité à Bologne en 1481, et à Vicence en 1486; *De beatitudine*, Vicence, 1485; *De immortalitate animæ*, inédit et signalé par Montfaucon à la bibliothèque Laurentienne à Florence. Très dévot à l'immaculée conception de la sainte Vierge, il composa un office et une messe où il avait rassemblé les textes de l'Écriture et des Pères qui proclament plus clairement ce privilège de Marie, office approuvé par un bref très élogieux de Sixte IV. L'évêque de Cattaro, Pierre de Bruto, écrivant à Olivier d'Arzignano, en parle ainsi : *Benedictæ Virginis conceptionem adeo illustravit ut imposterum ab aliquo impugnatum iri videam minime, nisi ab imperito et male sano.*

Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis*, éd. Mansi, Padoue, 1754, t. V, p. 141; F. Angiolgabriello di S. Maria, *Biblioteca e storia dei... scrittori... di Vicenza*, Vicence, 1754, t. III *b*, p. 30-36.

F. Bonnard.

3. NOGAROLA **Louis**, comte de Vérone, mort en 1559, appartenait comme les précédents, à cette illustre famile des Nogarola, venus de France, dit le P. Angiolgabriello di S. Maria, fixés tantôt à Vicence, tantôt à Vérone, au gré de la fortune des Scaliger, auxquels ils étaient étroitement unis. Ce Louis Nogarola publia plusieurs traductions d'auteurs grecs. Son seul ouvrage qui intéresse la théologie est une tradution en latin du traité de saint Jean Damascène : *De his qui in fide dormierunt*, Vérone, 1532.

Nicéron, *Mémoires*, t. XII, p. 305; Fabricius, *Bibliotheca lat. mediæ et infimæ ætatis*, éd. Mansi, Padoue, 1754, t. V, p. 141.

F. Bonnard.

4. NOGAROLA **Thaddée**, né à Vérone le 24 décembre 1729, entré dans la Compagnie de Jésus le 13 juin 1748, professeur à Bologne et à Mantoue. Il enseignait la théologie à Bologne en 1772. Après la suppression de la Compagnie il professa la philosophie à Vérone, où il mourut après 1814. — Il a laissé : *Immortalitas naturalis animæ humanæ demonstrata*, 1779, qu'il traduisit en italien et fit paraître sous ce titre : *L'immortalità naturale dell'anima dimostrata*, in-8°, 115 p., Venise, 1780; *Dissertazione teologica sopra la disposizione necessaria a ricevere la grazia della giustificazione nel sacramento della penitenza*, in-8, 107 p., Vérone, 1800 ; *Analisi della recente dissertazione del cittadino Gio. Batt. Gentilini arciprete e N. F. di Lonato sopra il dolore dell'attrizione...*, in-8°, 62 p., Vérone, 1803; *Appendice seconda... indirezzata a dissipar le dubbiezze le quali sopra la dottrina cattolica dell'attrizione sparge una dissertazione sopra tale argomento scritta dall'erudito Co. Cristoforo Muzzani, can. penitenziere della cattedrale di Vicenza*, in-8°, 56 p., Vérone 1803; *Lettera di risposta all' arciprete Paolo Caobelli*, Vérone, 1803; *Risposta dell'abate Nogarola ad alcuni quesiti di un ecclesiastico amico*, in-8°, 48 p., Vérone, 1804; *Lettera del cittadino abate Nogarola all'ill*^mo^ *e reverend*^mo^ *sign. conte Muzzani...* in-8, 75 p., Vérone, 1804 ; *Osservazioni dell'ab. Nogarola sopra la natura dell'amor di Dio*, Vérone, 1804, in-8°, 26 et 6 p.; *Lettera del sig. abate Tadeo Nogarola a rischiaramento della prima parte di sua Dissertazione sulla Immortalità naturale dell'anima*, Vérone, 1806, in-8°, 15 p. ; *Lettera di riposta ad un amico dell' abate Nogarola*, Vérone, 1808, in-4°, 15 p.; *Spiegazione a difesa dei quattro articoli della dichiarazione dell' assemblea gallicana dell'anno 1682*, Vérone, 1808, in-8°, 35 p.; *La verità infallibile di quella dottrina in materia di fede e morale, la quale viene pronunciata « ex cathedra Petri »*, Vérone, 1809, in-8°; *Ragionamento sopra l'amore di Dio*, Vérone, 1810, in-8°, 28 p. ; *La divozione al Cuor di Gesù*, Vérone, 1814, in-8°, 27 p.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1795.

F. Bonnard.

NOGHERA **Jean-Baptiste**, né à Albosaggia, près de Berbenno, en Valteline, le 9 mai 1719, entré dans la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1735, très versé dans les lettres grecques et latines, professa la rhétorique à Milan, puis l'éloquence sacrée à Vienne. Après la suppression de la Compagnie, il écrivit beaucoup d'ouvrages sur les sujets religieux, et mourut à Berbenno, en novembre 1784. — Voici les principales de ses œuvres ayant rapport aux sciences théologiques : *Della moderna eloquenza sacra e del moderno stile profano e sacro*, Milan, 1752, in-8°, 314 p., plusieurs fois réédité; *Riflessioni su la natura umana e su la religione naturale*, Bassano, 1768, 2 vol. in-8°, 199 et 404 p.; *Riflessioni sui caratteri divini del cristianesimo e del loro Autore*, Bassano, 1770, in-8°, 595 p.; *Riflessioni su la religione rivelata e particolarmente sul cristianesimo*, in-8°, 424 p., Bassano, 1771; *Riflessioni per discernere la vera Chiesa cristiana fra tutte le sètte che ne portano il nome*, Bassano, 1773, in-8°, 660 p.; *Riflessioni sulla infallibilità della vera Chiesa cristiana nel suo magistero* Bassano, 1775, in-8°, 727 p.; *La vita e la morte dell' uomo giusto proposta negli esempli di S. Giuseppe sposo di Maria vergine...* (traduction d'un ms. inédit du P. Fiérard, S. J.), Milan, 1775, in-12, 231 p., ouvrage plusieurs fois réédité; *Riflessioni sulla infallibilità del Papa nel magistero dogmatico...* Bassano, 1776, in-8°, 396 p.; *Riflessioni su la podestà della vera Chiesa cristiana*, Bassano, 1778, in-8°, 558 p.; *Su gli spiriti di novità e di antichità...* 1779, in-8°, 130 p.; *Riflessioni sui consigli evangelici e sui loro professori*, Bassano, 1780, in-8°, 431 p. ; *Riflessioni sulle pratiche della vera Chiesa*, Bassano, 1782 et 1783, 3 vol. in-8°; *Alla proposta : Cosa è il Papa? risposta...*, Bassano, 1783, in-8°, 70 p. ; *Alla nuova proposta del cel. sig. Eibel : Cosa e un vescovo? nuova risposta...* Bassano, 1784, in-8°, 212 p. ; *Osservazioni sopra l'analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano* (de Tamburini), Assise, 1784, in-8°, 406 p. ; *Riflessioni sulla divozione e sui divoti* (œuvre posthume), Bassano, 1786, in-8°, 468 p. Les œuvres de ce fécond écrivain ont été réunies : *Opere dell'abate Giambattista Noghera*, Bassano, 1790, 18 vol. in-8°.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. V, col, 1796-1800; Giovio, *Nomini illustri della Comasca diocesi*, p. 157 et 408.

F. Bonnard.

NOIR (**Jean LE**), prêtre janséniste (1622-1692), né à Alençon, en 1622, d'un conseiller au présidial, devint, en 1652, chanoine théologal de Séez, et se livra à la prédication en Normandie et à Paris. Son caractère ardent lui suscita de fâcheuses affaires; des attaques violentes qu'il lança contre M. Rouxel de Médavy, évêque de Séez et, plus tard, archevêque de Rouen, et contre M. de Harlay, archevêque de Paris, lui attirèrent, le 24 avril 1684, une condamnation sévère : il fut conduit à Saint-Malo, puis il fut enfermé dans les prisons du château de Brest, en 1686, et au château de Nantes, en 1690; c'est là qu'il mourut, le 22 avril 1692.

Le chanoine Le Noir a publié plusieurs écrits, tous plus ou moins imprégnés de jansénisme. Les principaux sont : *Les avantages incontestables de l'Église sur les calvinistes*, in-12, Paris et Sens, 1673; *Les nouvelles lumières politiques* ou *L'Évangile nouveau du cardinal Pallavicini*, in-12, Paris, 1676 et 1687. Certains disent que cet écrit empêcha la publication d'une traduction française de l'*Histoire du concile de Trente* du cardinal Pallavicini; en 1696, parut une troisième édition de cet ouvrage, sous un nouveau titre : *Politique et intrigues de la cour de Rome; Lettre à Madame la duchesse de Guise, sur la domination épiscopale et sur l'usage des lettres de cachet, surprises par quelques évêques, pour opprimer les ecclésiastiques du second ordre*, in-8°, Cologne, 1679. Cet écrit, ainsi que quelques autres brochures très violentes, dans lesquelles Le Noir attaque les évêques, non seulement dans leur doctrine, mais encore dans leurs mœurs, est tout rempli du plus pur richérisme; il déclare, par exemple, que l'évêque coupable de quelques crime, est, *ipso facto*, déchu de l'épiscopat, avant d'avoir été jugé, condamné et déposé canoniquement. Parmi les écrits plus particulièrement favorables au jansénisme, il faut citer : *La sainteté des saints, prise dans sa source, qui est la prédestination*, in-4°, Paris, 1650; *Lettre à l'archevêque de Rouen, sur l'hérésie contenue dans l'ordonnance de M. l'évêque de Séez, du 28 mai 1665, pour la signature du Formulaire, envoyé par Sa Sainteté*, 15 décembre 1665; *Lettre adressée au roi, relativement aux erreurs contenues*

dans le livre intitulé : Le chrétien champêtre ou *Le villageois catéchisé*, in-4°, Paris, 1672.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 9; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII, col. 203-205; Moréri, *Dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VII, p. 1065-1066; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 523 (art. *Le Noir*); Oursel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, p. 136; Odolant-Desnos, *Mémoire historique sur Alençon*, t. II, p. 594.

J. CARREYRE.

NOIR (Jérôme LE), en italien Negri, en latin Niger, théologien italien du XVI[e] siècle. Né à Fossano (Piémont), il entra dans l'ordre des augustins et se fit remarquer comme prédicateur; son zèle lui attira d'ailleurs quelques désagréments, qui ne l'empêchèrent pas de devenir, en 1573, vicaire général de la congrégation lombarde. Il a publié à Turin, en 1554, un traité *De admirando mysterio et Christo adorando in eucharistia*. Possevin ajoute qu'il a aussi écrit contre les vaudois.

Possevin, *Apparatus sacer*, édit. de Cologne, 1608, t. I, p. 743; Rossoti a Monteregali, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Monteregali (Mondovi), 1667, p. 273; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. III, col. 51.

É. AMANN.

NOMBRES (Livre des.) I. Noms. II. Contenu. (col. 687). III. Origine du livre et valeur historique (col. 690). — IV. Doctrine (col. 705.)

I. NOMS. — Le quatrième livre du Pentateuque est désigné sous le titre de *Nombres* ou *Livre des Nombres*, d'après la Vulgate, dont les manuscrits ont les deux formes *Numeri* et *Liber Numerorum*. C'est la traduction du titre grec Ἀριθμοί, contrairement à ce qui s'est fait pour le titre des autres livres du Pentateuque dont la forme grecque a persisté : Genèse, Exode...; pour les Nombres, il en avait été de même anciennement, Tertullien les cite sous le nom de *Arithmi*, *Adversus Marcionem*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. II, (éd. de 1844), col. 431.

Ce titre de Ἀριθμοί que l'on trouve dans les plus anciens mss. *Sinaïticus* et *Vaticanus*, est, selon toute probabilité, d'origine alexandrine et antérieur à l'ère chrétienne. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 215.

Un titre semblable était en usage chez les Juifs de Palestine; on le trouve dans la *Mishna*, 200 ans après J.-C. environ : *Hômés happiqqûdim*, la cinquième (partie) des recensements (ou des préceptes); Origène le transcrit par Ἁμμεσφεκωδείμ, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 580. Comme les autres livres du Pentateuque, les Nombres étaient encore désignés en hébreu par leur premier mot, *vayedabber* (Et parla), ou parfois par le quatrième, *bemidbhar* et *bammidbhar* (dans le désert), expression qui caractérise mieux le contenu du livre que celle de Nombres qui ne convient qu'aux chapitres I-IV et XXVI.

II. CONTENU. — Dans l'ensemble c'est l'histoire des Israélites depuis les derniers jours qu'ils passèrent dans le désert du Sinaï jusqu'au moment où ils furent sur le point d'entrer dans la Terre promise. Cette histoire, constituée par de nombreux épisodes entremêlés de prescriptions législatives, ne manque pas d'une certaine unité, quelle que soit d'ailleurs l'opinion admise sur l'origine du livre des Nombres. Cette unité est due surtout au lien géographique et chronologique qui relie entre eux les divers sujets successivement abordés. Les faits se répartissent tout naturellement en trois sections correspondant aux trois régions où se déroulent les événements rapportés : le Sinaï (I, 1-X, 10); le désert (X, 11-XXI, 35), les plaines de Moab (XXII, 1-XXXVI, 13). La durée de chacune des périodes ainsi délimitées sera de dix-neuf jours pour la première, de trente-huit ans pour la seconde (marche et séjour dans le désert), de cinq mois pour la troisième (station dans les plaines de Moab).

Première partie, I, 10-X, 1. — Derniers événements avant le départ du Sinaï. Le livre commence par le recensement des hommes aptes à porter les armes dans les différentes tribus, I, 1-54, et l'ordre à suivre dans les campements et les marches d'après les prescriptions de Jahvé à Moïse. II, 1-34. Viennent ensuite les ordonnances concernant le service des lévites et de Moïse, III, 1-13; puis le recensement de la tribu de Lévi, III, 14-39, et des premiers-nés, III, 40-43, échangés avec les lévites. III, 44-51. Le chapitre IV énumère les ordres de Jahvé pour les fonctions des différentes familles lévitiques dans le transfert du sanctuaire et de ses ustensiles. Aux chapitres V et VI sont édictées plusieurs lois relatives à certaines impuretés, au préjudice causé au prochain, à l'oblation de jalousie, au naziréat, à la formule de bénédiction sacerdotale. Le récit reprend par l'énumération des offrandes des chefs de tribu pour le tabernacle, au chapitre VII, 1-88, et après une courte interruption pour noter la manière dont la voix de Jahvé se fait entendre à Moïse, VII, 89, et la disposition des lampes sur le chandelier d'or, VIII, 1-4, il se poursuit par l'installation des lévites, leur purification et leur solennelle consécration, VIII, 5-22; l'indication de la durée de leur service, VIII, 23-26; la célébration de la Pâque avec obligation pour ceux qui en furent alors empêchés de remettre cette célébration au quatorzième jour du mois suivant, IX, 1-14. Viennent ensuite les dernières instructions pour le voyage : la présence de la nuée au-dessus de la Demeure qui est la tente du témoignage marquerait, lorsqu'elle s'élèverait, le départ et lorsqu'elle se reposerait, l'arrêt, IX, 15-23; deux trompettes d'argent seraient fabriquées pour la convocation de l'assemblée et la levée du camp, X, 1-10.

Deuxième partie, X, 11-XXI, 35. — Les trente-huit années au désert. Au vingtième jour du deuxième mois de la seconde année après la sortie d'Égypte commence, dans l'ordre prescrit par Jahvé, la marche dans le désert; Hobab, le beau-frère de Moïse, à la demande de ce dernier, en sera le guide, X, 11-36. Quelques épisodes de la vie au désert sont ensuite relatés : à différentes reprises des murmures s'élèvent parmi le peuple surtout à cause de la nourriture; las de la manne, les Hébreux regrettent l'abondance de l'Égypte et réclament de la viande; Jahvé leur envoie les cailles, et Moïse, las lui aussi, de l'attitude de ce peuple dont il est seul à garder la charge, sera aidé désormais par un conseil de soixante-dix anciens d'Israël, XI. Les difficultés ne sont pas terminées pour autant; Aaron et Marie se révoltent eux-mêmes contre Moïse; la lèpre frappe la sœur du grand-prêtre, XII.

Après ces quelques épisodes est raconté l'envoi des espions en Canaan en vue de la conquête. La relation partiale du plus grand nombre d'entre eux soulève parmi le peuple une violente opposition à la marche en avant. Par son intercession, Moïse détourne d'Israël une condamnation à l'anéantissement, mais les espions responsables de la rébellion sont frappés de mort subite; le peuple de son côté demeurera quarante années dans le désert et ainsi les révoltés n'entreront pas dans la Terre promise. Repentants, ils essaient d'échapper à la sanction en engageant le combat contre l'Amalécite et le Cananéen, malgré l'avertissement de Jahvé; ils sont battus à Horma, XIII-XIV. Sans transition et sans autre indication sur le long séjour au désert vient la proclamation de quelques ordonnances et de nouveau le récit de quelques épisodes : ordonnances relatives à l'offrande d'aliments dans certains sacrifices, à la violation du sabbat, aux glands à mettre aux vêtements pour qu'on se souvienne des commandements de Jahvé et qu'on les mette en pra-

tique, xv; épisode de la révolte de Coré, Dathan et Abiron, occasion du rappel et de la confirmation des privilèges de la tribu de Lévi ou plus exactement de la maison d'Aaron, xvi-xvii; prescriptions concernant les fonctions et les revenus des prêtres et des lévites, xviii; la préparation d'une eau de purification dans les cas de souillure par suite du contact d'un cadavre humain, xix.

Avec le chapitre xx, on passe subitement de la deuxième à la quarantième année après la sortie d'Égypte : le peuple se trouve maintenant à Cadès, au sud de la Palestine, où déjà ils se trouvaient trente-neuf années auparavant, Num., xiii, 27. Jusqu'à l'arrivée aux plaines de Moab, plusieurs épisodes sont signalés : la mort de Marie, le murmure du peuple contre la sécheresse du pays, l'eau du rocher frappé par le bâton de Moïse; demande de ce dernier aux Édomites du passage à travers leur territoire, xx. L'attaque et la défaite du roi d'Arad à Horma puis les étapes pour contourner le pays d'Édom avec l'incident du serpent d'airain, la victoire sur les Amorrhéens et Og, roi de Basan, amènent les enfants d'Israël dans les plaines de Moab, vis-à-vis de Jéricho, xxi.

Troisième partie, xxii-xxxvi. — Israël dans les plaines de Moab. Les chapitres xxii-xxiv rapportent l'histoire de Balaam. Le roi de Moab, Balac, pour conjurer le péril de l'invasion des Hébreux et échapper au sort des Amorrhéens, mande au devin Balaam de maudire le peuple d'Israël; sous la pression de l'ange de Jahvé ce sont des bénédictions et non des malédictions que fait entendre Balaam, vainement sollicité et menacé. Cependant les femmes moabites et madianites débauchent les Israélites et les entraînent à sacrifier à leurs idoles; le châtiment qui déjà décimait les coupables est détourné grâce à l'intervention de Phinées qui tue un homme d'Israël et la femme madianite qu'il avait amenée jusqu'au milieu de l'assemblée des enfants d'Israël, xxv.

Sur l'ordre de Jahvé un nouveau recensement a lieu en vue du prochain partage du pays de Canaan, xxvi, et solution est donnée d'un cas d'attribution de biens quand dans une famille il ne reste que des filles, xxvii, 1-11. Le récit qui suit, de l'investiture de Josué, laisse entendre que l'activité du législateur d'Israël touche à sa fin; un certain nombre de questions toutefois sont encore réglées par la promulgation d'ordonnances sur les sacrifices à offrir chaque jour et aux différentes fêtes de l'année : sabbats, nouvelles lunes, Pâque, Pentecôte, dixième et quinzième jour du septième mois, xxviii-xxix, et sur les vœux, xxx.

Au chapitre xxxi reprend le récit des combats des Hébreux pour s'assurer la possession du pays que Jahvé leur a promis. C'est d'abord la victoire sur les Madianites, dont les femmes, cause de l'infidélité d'Israël, doivent être mises à mort, xxxi, 1-20; le nombreux butin conquis sur l'ennemi en cette circonstance est réparti suivant les minutieuses prescriptions édictées par Jahvé, xxxi, 21-54. Le pays, ainsi occupé à l'est du Jourdain, est partagé entre les tribus de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, à condition toutefois pour ces tribus d'aider leurs frères dans la conquête de Canaan, xxxii.

L'énumération des campements d'Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'arrivée aux bords du Jourdain face à Jéricho vient combler la lacune de la deuxième partie des Nombres, touchant cette période de l'histoire d'Israël au désert, xxxiii, 1-49. Vient ensuite, en vue de l'occupation du pays à l'ouest du Jourdain, l'ordre d'expulsion de tous ses habitants avec la détermination exacte des frontières et l'établissement d'une commission de partage, xxxiii, 50-xxxiv, 29. Pour les lévites, les tribus devront céder des villes dans leur héritage ainsi que des lieux de refuge, six villes, où le meurtrier involontaire pourra trouver droit d'asile, xxxv, 1-15. Une ordonnance réglant le châtiment du meurtrier, xxxv, 16-34, et une addition à la loi relative aux filles héritières terminent le livre, xxxvi.

Un tel ensemble, malgré une certaine unité de temps et de lieu, manque réellement de l'unité de composition; surtout le lien entre les récits et les textes législatifs, plus spécialement dans la deuxième et la troisième parties n'apparaît pas; la suite des mouvements du peuple, même avec la liste de ses divers campements, ne semble pas non plus très facile à préciser. Un tel ensemble n'implique-t-il pas une rédaction faite d'éléments très divers? Ainsi se pose la question de la provenance de ces éléments et de leur mise en œuvre. Pour les Nombres, comme pour les autres livres du Pentateuque, c'est la question des sources ou de l'origine du livre et aussi de leur valeur historique qui lui est étroitement unie.

III. Origine et valeur historique du livre des Nombres. — Cette question est inséparable de la question plus générale des origines du Pentateuque; c'est pourquoi elle ne saurait être discutée ici à fond; quelques indications suffiront pour fixer les données du problème particulières au livre des Nombres et marquer à son sujet les positions respectives des critiques modernes, soit indépendants, soit catholiques.

I. D'APRÈS LA CRITIQUE INDÉPENDANTE. — 1° *Arguments.* — Parmi les arguments invoqués contre l'attribution en bloc du Pentateuque à Moïse, quelques-uns sont tirés du livre des Nombres. On remarque, par exemple, que le renseignement du chapitre xxxiii, 2, à savoir que Moïse mit par écrit les campements d'Israël, laisse entendre que les autres passages qui ne lui sont pas aussi formellement attribués ne sauraient être de sa composition, d'autant plus qu'il est toujours parlé de lui à la troisième personne et qu'il est assez difficile de prétendre que Moïse ait pu dire de lui-même qu'il était un homme doux, plus qu'aucun homme qui fut sur la face de la terre, Num., xii, 3; cf. Ex., xi, 3. Ne saurait davantage être de Moïse ni de son époque, la citation du *Livre des Guerres de Jahvé*, Num., xxi, 14, qui doit avoir contenu les guerres de Jahvé du premier livre des Rois, xviii, 17; xxv, 28; il en va de même de l'annonce par Balaam, Num., xxiv, 7, de la victoire sur Agag, roi d'Amalec et contemporain de Saül, I Reg., xv, 8-9. Le seul passage d'ailleurs, ci-dessus mentionné, Num., xxxiii, 2, où le livre revendique la composition par Moïse est inséparable de l'ensemble du Code sacerdotal d'origine bien plus récente que l'ère mosaïque, si bien que, dans ce cas même, l'authenticité ne saurait guère être revendiquée.

Que le livre d'autre part, quel qu'en soit l'auteur ou le rédacteur, ait été composé à l'aide de documents écrits ou de traditions orales, c'est ce que suggèrent les répétitions de récits parallèles, se référant aux mêmes événements, malgré quelques différences dans les détails; ainsi pour l'épisode des cailles, Num., x, et Ex., xvi; la nomination par Moïse d'anciens du peuple qui l'aideraient dans la trop lourde charge du gouvernement, Num., xi, et Ex., xviii; l'incident des eaux de Mériba, Num., xx, et Ex., xvii. C'est ce que suggèrent également les contradictions ou les divergences de certains récits, tels que celui de l'envoi des espions en Canaan ou celui de la révolte de Coré, Dathan et Abiron, Num., xiii et xvi. Dans le premier de ces récits, par exemple, l'exploration des espions se poursuit ou bien jusqu'à Rohob, xiii, 22, ou bien jusqu'à Hébron seulement, xiii, 23; le pays parcouru est ou bien une terre où vraiment coulent le lait et le miel, xiii, 28, 24, ou bien un pays qui dévore ses

habitants, XIII, 33; c'est tantôt Caleb seul, XIII, 31, tantôt Caleb et Josué qui tous deux calment les murmures du peuple, XIV, 6, 7, 30; tantôt Caleb seul est excepté de la punition divine, XIV, 24; tantôt Caleb et Josué, XIV, 38. On ne rend compte d'une manière suffisante de ces particularités dans les récits qu'en admettant l'hypothèse de leur rédaction à l'aide de deux documents.

Les textes législatifs, non moins que les récits historiques, permettent de semblables constatations : répétition de lois déjà promulguées dans d'autres parties du Pentateuque ou dans le livre même des Nombres, ainsi les prescriptions concernant les fêtes à célébrer, Num., XXVIII-XXIX, et Ex., XXIII, 14-29; Lev., XXIII; Deut., XVI; les différentes oblations, Num., XV, 1-16; XXVIII-XXIX, et Lev., I-VII; XXII, 17-30; les fonctions des lévites, Num., III-IV, XVIII; les sacrifices qu'on doit offrir pour le péché commis par erreur, Num., XV, 22-31, et Lev., IV, 13-35; les villes de refuge pour le meurtrier involontaire, Num., XXXV, 9-34, et Deut., XIX, 1-13.

On invoque encore contre l'unité de composition le manque de cohésion, de lien logique ou chronologique entre les différentes parties du livre des Nombres. En voici quelques exemples : déjà dans l'Exode, XXXVIII, 25-26, il est fait allusion à un recensement du peuple alors que première mention n'en est faite qu'au début du livre des Nombres, I, 1-2; la formule de bénédiction est donnée, Num., VI, 22-27, alors que Aaron bénit le peuple, Lev., IX, 22; l'érection du Tabernacle est rapportée au chapitre XL de l'Exode et différents épisodes qui la supposent sont racontés aux chapitres VII-X du Lévitique alors qu'il est question des offrandes des chefs de tribus au jour où le Tabernacle fut dressé, Num., VII; d'après Num., XXIV, 25, Balaam s'en retourne chez lui de son voyage au pays de Moab, tandis que Num., XXXI, 8, il est dit qu'il fut tué dans un combat victorieux d'Israël contre les Madianites; Moïse reçoit l'ordre de gravir la montagne pour voir la terre promise et ensuite mourir et à sa prière Josué lui est donné pour successeur, Num., XXVII, 12-13; or ce qui suit n'est pas le récit qu'on attendrait de la mort de Moïse (cf. Deut., XXXIV), mais la promulgation de nouvelles lois, le récit d'une campagne contre les Madianites et l'ordre de répartition des pays à l'est du Jourdain, etc... La juxtaposition d'éléments de provenance diverse n'est-elle pas l'hypothèse qui rend le mieux compte de cette série de remarques?

La conclusion qui paraît bien devoir s'imposer à la suite de cet ensemble d'observations, c'est que le livre des Nombres, tout comme ceux de la Genèse et de l'Exode, a été composé à l'aide d'éléments provenant de plusieurs documents. Trois surtout auraient été utilisés, désignés par les critiques sous les noms de Jéhoviste ou Jahviste (J), d'Élohiste (E) et de Code sacerdotal (P = *Priester Codex*). Si dans tel ou tel détail la distinction des éléments respectifs de l'un ou de l'autre de ces documents présente quelque variété, dans l'ensemble, l'accord subsiste, surtout si l'on se contente de la désignation JE pour ce qui provient de cette double source, en raison de la difficulté à faire le départ entre les éléments jéhovistes et élohistes, difficulté plus grande ici que pour la Genèse ou l'Exode. Pour ce qui dérive du Code sacerdotal, on peut faire une remarque analogue; l'accord est assez facile si l'on n'essaie pas d'établir une distinction entre ce qui appartient au document original P^g (*Grundschrift*) et ce constitue des suppléments ou addition de date plus récente P^s (*sekundäre*); cette distinction, surtout en ce qui concerne le livre des Nombres, n'est pas d'ailleurs tellement importante.

2° *Répartition des documents.* — Dans les grandes lignes, le livre dans son ensemble et plus spécialement les chap. X, 11-XXV sont, comme la Genèse et l'Exode, dérivés de la compilation de deux anciens ouvrages, faite vers la fin du VIIe siècle, J, E, et d'une histoire sacerdotale des institutions religieuses d'Israël, P^g, écrite vers 500. L'œuvre ainsi combinée JEP^g a été progressivement et considérablement augmentée au point de vue législatif, mais parfois aussi au point de vue historique, additions ordinairement désignées par le sigle P^s.

Il n'est pas difficile de distinguer ce qui revient à JE, car les passages qui en proviennent sont pour la plupart juxtaposés et non mêlés aux extraits de P, ainsi X, 29-XII, 15; XX, 14-21; XXI, 12-32; XXII, 2-XXV, 5. Là même où il y a fusion des éléments de JE et de P, comme dans XIII-XIV; XVI; XX, 1-13; XXI, 1-11, la séparation en est généralement facile. Il n'en est pas de même pour l'analyse des éléments respectifs de J et de E, y eût-il des doublets, comme c'est le cas pour l'histoire des espions envoyés en Canaan, XIII-XIV, ou pour celle de la révolte de Coré, Dathan et Abiron, XVI. Aucune des analyses proposées ne s'impose; on s'entend pourtant assez généralement pour attribuer à J : X, 29-32, le départ du Sinaï; XI, 4-15, 18-24, 31-35, l'épisode des cailles; XXII, 22-35, dans l'histoire de Balaam; à E : XI, 16-17, 24^b-30, les soixante-dix vieillards; XII, 1-15, le murmure et la lèpre de Marie; XX, 14-21, XXI, $21\text{-}24^a$, les ambassades aux rois d'Édom et des Amorrhéens et XXII, 2-XXIV, 25, la plus grande partie de l'histoire de Balaam; XIV, 11-24 enfin, plus récent que l'un ou l'autre des deux documents J et E serait une amplification du VIIe siècle ou l'œuvre du rédacteur combinant J et E. Quant au chap. XVI, il présente un intéressant phénomène, « non seulement il entremêle au point de vue littéraire deux récits distincts mais il combine ensemble, au point de vue historique, deux événements : la révolte toute politique des Rubénites contre Moïse et la protestation du lévite Koré contre l'organisation sacerdotale personnifiée par Aaron. Koré appartient à P ». L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., p. 61.

Plus anciens que J ou E, certains éléments se rencontrent dans le livre des Nombres; ce sont des poèmes ou fragments de poèmes, tels que : X, 35-36; XXI, 14-15, 16-17, 27-30; XXIII, 7-10, 18-24; XXIV, 3-9, 15-17. Si les poèmes attribués à Balaam, à l'exception de XXIV, 18-24, peuvent avoir la même origine que les récits en prose, ce n'est certes pas le cas pour les autres, particulièrement pour ceux du chap. XXI, relatifs à la Palestine transjordane et à ses habitants et dont le premier est donné comme une citation du *Livre des guerres de Jahvé*, XXI, 14 ; c'est la plus ancienne indication bibliographique rencontrée dans l'histoire de la littérature israélite. Il est bien certain, en effet, que la chanson du peuple au puits de Beer, XXI, 17-18, est antérieure au récit lui-même; quant à XXIV, 18-24, il est probable qu'il a été inséré après élaboration de JE et à peu près certain que le reste des poèmes de Balaam faisait partie du texte original de J et de E, soit que le rédacteur les ait empruntés à l'un ou à l'autre de ces documents, soit qu'il les ait tirés plutôt de quelque autre source antérieure au VIIIe siècle ou bien plus ancienne encore. Cf. Gray, *Numbers*, p. XXXII.

A la fin du livre des Nombres se trouvent encore quelques éléments de JE au chap. XXXII, 1-17, 20-27, 34-42, qui racontent l'établissement des tribus de Ruben et de Gad à l'est du Jourdain et les conquêtes des Manassites en Galaad. On y joint parfois XXV, 1-5, qui mentionne l'idolâtrie de Béelphégor (Steuernagel, Gautier, Binns).

Bien plus considérable est la part attribuée au Code

sacerdotal P, dans la répartition des sources du livre des Nombres, les trois quarts environ. Ses caractéristiques, tant au point de vue du vocabulaire qu'à celui des idées, s'y reconnaissent aisément, aussi bien dans les récits historiques que dans les textes législatifs. Jahvé, tout en se révélant à son peuple, se tient dans un lointain transcendant; la solennité de l'histoire sainte s'étend même aux scènes de révolte du peuple; les ordonnances divines, non motivées, sont l'expression de la volonté absolue de Dieu. Il est donc facile de déterminer la part de P dans les Nombres; par contre, il ne l'est pas du tout de faire le départ entre ce qui est l'œuvre fondamentale Pg et ce qui est additions plus récentes Ps et d'en marquer les dates respectives; ces additions, en effet, n'ont pas un seul auteur comme Pg, mais plusieurs dont l'activité est à situer entre les années 500 et 300 où même 250. Quelques éléments sont encore à distinguer qui, sans être de Pg, ne sont pas cependant d'époque plus récente, on les désigne par le sigle Px. Le problème littéraire de P est, on le voit, assez complexe; sa solution complète, remarque Gray, devrait donner : 1. l'étendue exacte de Pg; 2. les éléments, s'il y en a, contenus dans Pg et qui antérieurement étaient déjà fixés par écrit ou n'existaient que sous forme de traditions orales; 3. les éléments Px dont la teneur était déjà fixée, antérieurement à Pg, mais ne lui furent incorporés (ou à JEDP) qu'après son achèvement; 4. les éléments Ps d'origine plus récente que Pg; 5. les dates enfin auxquels les éléments ci-dessus mentionnés ont été composés puis incorporés dans P, *Numbers*, p. XXXIV. Faut-il ajouter que la solution du problème ainsi envisagé sous ces divers aspects est loin d'être complète et définitive? Voici celle que propose Binns, le dernier en date des commentateurs du livre des Nombres, utilisant d'ailleurs largement les travaux de ses nombreux devanciers, ceux surtout de Carpenter-Harford et les commentaires de Gray, Holzinger et Bäntsch, *The Book of Numbers*, Londres, 1927, p. XXV-XXXVIII.

Les chap. I-X, 10, proviennent d'écrivains de l'école sacerdotale, comme le prouvent le sujet, le style, le vocabulaire, la notion du sacerdoce, des sacrifices et tout ce qui caractérise le culte tel qu'il était censé pratiqué par les Israélites dans le désert. Les quatre premiers chapitres sont tout-à-fait dans la manière du Code sacerdotal, soucieux de statistiques et de listes généalogiques; à l'écrit fondamental maintes additions ont été faites et l'ensemble a été remanié par un rédacteur; parmi ces additions, on range ordinairement le relevé détaillé du chiffre des membres de chaque tribu, I, 20-54; les prescriptions minutieuses concernant les campements et les marches, II-III, 4; l'énumération des fonctions des lévites durant les marches, IV. Dans les deux chapitres suivants, les différentes lois dont ils se composent, proviendraient d'une collection d'ordonnances plus anciennes que P lui-même, mais de date incertaine. L'énumération des offrandes des princes au c. VII, qui logiquement se rattache au récit de l'érection du tabernacle, Ex., XL, est tenue pour élément secondaire; seul le ℣. 89 proviendrait de Pg. Secondaires également les deux chapitres suivants, à l'exception de VIII, 11, 15b-26, œuvre du rédacteur: IX, 1-14, considérant la Pâque comme un repas est en contradiction avec Pg dont relèvent les dix premiers versets du c. X.

Avec le c. X, 11, commence la seconde partie du livre, constituée à l'aide d'éléments provenant des trois principaux documents du Pentateuque. Ce qui n'a pas été attribué à JE dans la répartition faite précédemment échoit au Code sacerdotal, à ses éléments secondaires pour X, 13-28 et à son texte primitif pour XIII, 1-17a, 21, 25-26a, 32; XIV, 1-2, 5-7, 10, 26-29, 24-38. L'ensemble du c. XV est de source sacerdotale; sa section finale, 37-42, est d'origine plus ancienne que Pg; son style et ses idées l'apparentent à la Loi de Sainteté, Lev., XVII-XXVI et la font attribuer volontiers à ce document, tandis que les versets qui la précèdent immédiatement, 32-36, sur la violation du sabbat, passent pour une addition de date probablement très tardive. Dans l'histoire de Coré, Dathan et Abiron, les données concernant Coré proviennent de P, c'est-à-dire XVI, 1a, 2b-11, 16-24, 35-50. Le c. XVII, qui raconte la floraison de la verge d'Aaron en vue d'établir la supériorité des prêtres sur les lévites ordinaires, est tout entier de P; il en est de même du suivant qui traite des droits et des devoirs de la tribu sacerdotale. Le c. XIX, le rite de la vache rousse ou de l'eau de purification, bien que d'origine sacerdotale manifeste, serait cependant antérieur, surtout 14-22, à la rédaction du Code. Les incidents relatés au c. XX, 1a, 2, 3b-4, 6-13, 22-29 et au c. XXI, 4a, 10-11, sont attribués à P.

Dans la troisième partie du livre, le Code sacerdotal prédomine comme dans la première. Si l'on excepte, en effet, l'histoire de Balaam, XXII, 2-XXIV, 15; l'incident de Béelphégor, XXV, 1-5, et l'établissement des tribus à l'est du Jourdain, XXXII, 39-42, qui sont de JE, tout le reste de ces chapitres XXII à XXXVI provient de l'école sacerdotale et pour une part de son activité la plus récente. Sont à regarder en effet, comme éléments secondaires, Ps, surtout XXVI, 8-11; XXVII, 1-11 et dans leur ensemble les c. XXVIII-XXXI, avec leurs prescriptions détaillées sur les fêtes et les solennites religieuses, les vœux, l'emploi et le partage du butin à propos de la campagne victorieuse contre les Madianites. Les c. XXXII-XXXIII, 49, soulèvent nombre de problèmes, surtout XXXII, dont l'analyse, malgré les essais des critiques, n'aboutit pas à des conclusions bien certaines; les éléments anciens qui s'y trouvent ont été remaniés, l'éditeur ne s'étant plus contenté, comme il le fait souvent ailleurs, de reproduire simplement le texte de ses sources. Sans essayer de préciser davantage on attribue à JEP: 1-17, 20-27; à P : 18-19, 28-32, et à JE : 33-42. Le catalogue circonstancié des campements du peuple hébreu dans son voyage d'Égypte en Canaan au c. XXXIII soulève des problèmes analogues, car lui aussi est le résultat de la combinaison d'éléments provenant de JE, de P et d'autres documents d'origine incertaine. « Cet intéressant document, incorporé par P dans son œuvre, paraît avoir une origine à part et ne s'harmonise complètement avec aucun des récits que nous possédons sur le séjour au désert. » L. Gautier, *Op. cit.*, p. 80. Les diverses ordonnances qui terminent le livre, XXXIII-50, XXXVI, 13, sont ou de P, c. XXXIV ou de Ps, c. XXXV-XXXVI.

Par le récit qu'il fait de l'institution des lévites, par le recensement des tribus et l'établissement d'un ordre de campement avec les lois s'y rapportant, le Code sacerdotal poursuit bien, dans les Nombres, le récit de l'érection du tabernacle et de l'institution des prêtres qui figurent dans l'Exode et le Lévitique. Son histoire du peuple de Dieu se continue par l'indication des préparatifs en vue du départ du Sinaï et la mention de quelques épisodes, avec énoncé de diverses ordonnances s'intercalant dans la trame du récit.

A côté des trois documents principaux du Pentateuque qui se partagent le livre des Nombres, une place, bien petite, serait à faire au Deutéronome; quelques versets en dériveraient : XXI, 33-35; cf. Deut., I, 1-3, et XXXIII, 5-53 et 55-56.

Ainsi analysé en ses divers éléments, le livre des Nombres apparaît, dans sa forme actuelle, comme le résultat d'un développement progressif, où trouvent place des matériaux qui remontent à des époques

bien différentes, allant des temps les plus anciens de l'histoire d'Israël à ceux qui suivirent le siècle de Néhémie.

3° *Valeur historique.* — Un tel livre nous donne-t-il l'histoire vraie de l'époque qu'il prétend nous faire connaître? Événements, personnages, institutions, tout en un mot est-il bien conforme à la réalité? La question s'impose d'autant plus que la partie de beaucoup la plus considérable du livre des Nombres, histoire aussi bien que législation, est tenue pour venir du Code sacerdotal ; or celui-ci est formé d'éléments dont, pour la plupart, la rédaction ne remonte pas au delà de 500 et descend même parfois jusqu'aux environs de 300. Si un tel éloignement des faits rapportés n'implique pas nécessairement l'erreur, il invite du moins à un contrôle rigoureux pour reconnaître dans la description d'un passé déjà lointain des traits et des couleurs qui pourraient provenir d'époques plus récentes, afin de ne pas les retenir dans la reconstitution historique d'une période plus ancienne.

En fait, il y a lieu de distinguer pour les Nombres, comme d'ailleurs pour le reste du Pentateuque, une double valeur historique, l'une qu'on peut appeler directe, car elle s'applique à la période même dont traitent les récits du livre en question, et une autre, indirecte, qui vise les différentes époques où furent en fait composés ces récits.

Pour la première, on est bien obligé d'admettre qu'elle n'est pas bien grande. Sans doute, on peut accorder une certaine confiance aux grande lignes de l'histoire, telle qu'elle se dégage des documents J et E, surtout si, avec quelques critiques récents, on en reporte la rédaction aux premiers temps de la monarchie, avant même le schisme des dix tribus (Sellin); c'est ainsi qu'on admettra, par exemple, le fait lui-même de la sortie d'Égypte, sans prétendre toutefois qu'il ait intéressé la nation dans son ensemble; il pourra en être de même pour le voyage dans le désert, attesté par d'autres témoignages anciens ou pour l'œuvre réalisée par un grand chef et un prophète tel que Moïse; d'autres faits de moindre importance, telle la révolte de Dathan et Abiron, ne sont pas non plus, semble-t-il, sans lien avec la réalité; mais il n'en restera pas moins que notre connaissance de l'histoire authentique de la période de l'Exode demeure bien incomplète et incertaine.

Quant à ce qui est rapporté dans le Code sacerdotal, d'époque bien plus récente, il apparaît difficile d'y trouver des données vraiment historiques sur cette même période. A l'impression générale qu'il y manque ce qui caractérise une relation authentique, s'ajoute le fait, maintes fois constaté, de détails, surtout dans les statistiques ou les textes des lois, qui sont incompatibles avec l'âge mosaïque ou même irréels; ainsi en est-il du nombre d'Israélites donné aux c. x-xv ; des listes de personnages, malgré la présence de noms vraiment anciens; de l'organisation des lévites, de leur situation, de leurs fonctions et du système fiscal élaboré en vue de leur entretien et de celui des prêtres; ainsi en est-il encore de la chronologie qui ne laisse qu'une durée de dix-neuf jours pour les événements rapportés du c. I, 1 au c. X, 11, ou de cinq mois seulement pour tout ce qui est survenu depuis le départ du mont Hor jusqu'au dernier discours adressé au peuple par Moïse. Cf. Gray, *Op. cit.*, p. XLIV-XLV.

Ce n'est donc pas l'Israël de l'Exode qui s'offre à nous dans le Code sacerdotal, mais bien plutôt celui de la période postexilienne avec ses institutions, ses croyances, son organisation; les parties narratives de ce document n'étant d'ailleurs que le cadre imaginé pour amener les prescriptions législatives qui s'imposaient à la communauté juive après le retour de la captivité. Production tout à fait artificielle, le Code sacerdotal entrevoit le passé au travers des préoccupations du présent, projetant dans cette époque reculée, l'origine de lois, d'institutions relativement récentes. « A l'époque où le Document sacerdotal fut rédigé, dit un critique moderne, Israël avait déjà plus ou moins longtemps pratiqué des institutions qui lui étaient devenues chères et, semblait-il, indispensables. Sans doute, elles n'avaient pas atteint d'un seul coup la forme qu'elles eurent soit au moment de l'exil, soit dans les siècles qui suivirent; sans doute encore, elles étaient susceptibles de modifications et de développements ultérieurs. Elles n'en formaient pas moins un ensemble que le judaïsme était tout naturellement conduit à accepter et à vénérer en bloc. De là à se représenter que la forme existante était la forme antique et permanente, il n'y avait qu'un pas à franchir. Et même il était naturel d'attribuer à l'état de choses initial un caractère de perfection, d'en faire un idéal, un modèle accompli, de reporter ainsi aux origines mêmes, non seulement le développement déjà obtenu, mais encore celui auquel on aspirait et qu'on espérait réaliser. » L. Gautier, *Op. cit.*, p. 146.

Tout autre serait la valeur historique des Nombres, qu'on appelle indirecte. Si, en effet, les différents documents dont il est constitué sont un reflet de l'époque de leur rédaction, ils deviennent ainsi une source d'information précieuse pour les époques respectives auxquelles on les attribue, surtout pour la connaissance de leurs lois et de leurs coutumes, de leur état de développement et de leur caractère général; ainsi l'histoire d'Israël, à ses sources ordinaires d'information pour la période qui va des premiers temps de la royauté jusqu'à ceux d'Esdras et de Néhémie, pourra joindre dans une large mesure le Pentateuque. D'une telle conclusion, il n'y a pas lieu de s'étonner car, après tout, ce qui importe c'est la leçon morale et religieuse bien plus que le souvenir de quelques faits anciens; l'inspiration, remarque un des récents commentateurs du livre des Nombres, n'a pas été donnée aux auteurs ou aux rédacteurs de la Bible pour en faire de simples chroniqueurs ou annalistes; par le choix des matériaux et leur mise en œuvre, ils cherchaient à imprimer dans l'esprit des lecteurs les leçons que Dieu voulait leur faire parvenir. Cf. Binns, *Op. cit.*, p. XL.

Si les conclusions littéraires et historiques de la critique indépendante prévalent encore en dehors du catholicisme, il faut pourtant signaler une évolution réelle vers une méthode et des résultats qui s'éloignent de plus en plus de l'hypercritisme de l'école wellhausienne. R. Kittel, « l'un des biblistes protestants les plus universellement et les plus justement estimés », paraît bien avoir donné le signal d'un changement de front, dans un discours sur l'avenir de la science de l'Ancien Testament, lu au premier congrès allemand d'Orientalistes, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1921, Giessen, p. 84-99, tiré à part. Tout en reconnaissant les services rendus par le wellhausisme au point de vue littéraire, il constate que bon nombre de ses conclusions sont de plus en plus bouleversées de fond en comble par les découvertes archéologiques et les études orientales. Il paraît en somme, avoir fait son temps. C'est désormais par une méthode plus historique qui s'efforce de comprendre la religion d'Israël en s'aidant des découvertes orientales et de la science comparative des littératures et des religions qu'il importe d'aborder l'étude de la Bible. L'excessif rajeunissement des écrits bibliques et leur interprétation à base d'évolutionnisme naturaliste n'apparaît plus guère soutenable.

Cf. J. Calès, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 178-180. A son tour, un autre savant protestant, Hugo Gressmann, après avoir loué l'œuvre utile de la critique littéraire, surtout dans l'élucidation des sources du Pentateuque, blâme ses exagérations qui lui ont fait rajeunir indument les neuf dixièmes de l'Ancien Testament. Il est temps, ajoute-t-il, de changer de méthode. Le proche Orient, avec lequel il faut comparer Israël pour voir en quoi il lui ressemble, en quoi il en diffère, sur quels points il subit son influence, comment il résiste et réagit, aidera à apprécier plus justement l'Ancien Testament et sa religion. *Die Aufgabe der alttestamentlichen Forschung*, dans *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1924, p. 1-33. Dans cette même revue, fondée par B. Stade et continuée par K. Marti, dont on sait les tendances nettement radicales, W. Staerk fait encore cette remarque : « L'opposition scientifique à la méthode et aux résultats de la critique du Pentateuque telle que l'a pratiquée l'école de critique littéraire grandit manifestement en puissance et en autorité ». *Zur alttestamentlichen Literaturkritik, Grundsätzliches und Methodisches*, 1924, p. 34-74. Cité d'après J. Calès, *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 461. Plus significatif encore la brochure ou plutôt le manifeste du pasteur Kegel, *Los von Wellhausen, ein Beitrag zur Neuorientierung in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Gütersloh, 1923, qui souligne, en l'exégarant parfois, la même tendance.

Comme conclusion enfin à son aperçu de l'histoire de la critique du Pentateuque, Sellin constate que cette dernière est arrivée à une époque de « fermentation et de transition » et que, sur bien des points, une orientation nouvelle se produit; il faut en particulier, note-t-il, reconnaître que, dans des documents de rédaction récente, se trouvent bien des éléments très anciens tant historiques que législatifs et qu'il n'est pas aussi simple qu'on l'avait cru de définir et de déterminer les différents documents. *Einleitung in das Alte Testament*, 5e édit., Leipzig, 1929, p. 19-20.

II. D'APRÈS LA CRITIQUE CATHOLIQUE. — Les conclusions de la critique indépendante, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue historique, ne sont pas, dans l'ensemble, admises par les catholiques qui croient pouvoir garder au Livre des Nombres son authenticité mosaïque au moins substantielle et surtout y voir une source d'information véridique pour les temps de l'exode et du séjour des tribus israélites dans le désert.

1° *Authenticité.* — Laissant de côté les arguments empruntés au Pentateuque en général, retenons seulement quelques-uns de ceux empruntés au Livre des Nombres lui-même. — C'est d'abord l'affirmation que Moïse a composé au moins telle partie du livre; ainsi Num., XXXIII, 1-2, il est dit : « Voici les campements des enfants d'Israël, quand ils sortirent du pays d'Égypte, selon leurs troupes, sous la conduite de Moïse et d'Aaron. Moïse mit par écrit les lieux d'où ils partirent, selon leurs campements, d'après l'ordre de Jahvé ». Strictement il n'est question que de la liste des stations d'Israël dans le désert, XXXIII, 3-49. A la remarque que cette attribution d'un passage en particulier à Moïse laisserait entendre que le reste du livre n'est pas de lui, on répond que la rédaction de tels passages, faite par ordre exprès de Dieu, en vue d'assurer le souvenir d'événements plus notables, n'exclut pas pour autant la relation par le même auteur d'autres événements. « Les passages de l'Exode et des Nombres qui attribuent explicitement à Moïse la rédaction de quelques écrits ne restreignent pas son activité littéraire à ces récits. Ils disent qu'il est l'auteur de ces morceaux; ils ne disent pas qu'il n'a écrit que cela. » E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 211.

On applique aussi parfois à la section législative de l'Exode, du Lévitique et des Nombres ce qui est dit au c. I, 5, du Deutéronome, à propos de l'explication que Moïse va faire d'une loi certainement antérieure; certes la promulgation de la Loi par Moïse y est affirmée, mais non la rédaction par lui des livres qui la renferment.

On a relevé dans les Nombres quelques-uns des indices, recueillis çà et là dans le Pentateuque, qui vont à suggérer, sinon à imposer, la rédaction par un contemporain et un témoin oculaire des événements. La mention, par exemple, de la nourriture que regrettent les enfants d'Israël, dégoûtés de la manne, Num., XI, 5, et qui n'est autre que celle des ouvriers égyptiens; celle de la date de la fondation d'Hébron, sept ans avant celle de Tanis d'Égypte, Num., XIII, 23 : ne supposent-elles pas un écrivain au courant des coutumes et de l'histoire d'Égypte par un séjour dans ce pays ? Cet écrivain, ajoute-t-on, ne saurait être que Moïse; quel autre, en effet, que lui-même aurait osé rapporter les fautes et les faiblesses d'un si grand chef et d'un si grand législateur, son découragement dans les difficultés, Num., XI, 10-15; ses doutes au sujet de la puissance divine, XI, 21; XX, 10; les murmures du peuple contre lui, XI, 1-6; XIV, 1-4; XX, 2-5; XXI, 4-5; la protestation d'Aaron et de Marie à propos de la femme coushite qu'il avait prise, XII, 1-2; le châtiment enfin que Jahvé lui inflige en lui interdisant l'entrée de la terre promise, XX, 12 ? Or, si Moïse a écrit lui-même les récits historiques du livre des Nombres, il a dû également rédiger les parties législatives qui leur sont si intimement unies. Cf. A. Bea, *De Pentateucho*, Rome, 1928, p. 18-20 (*Institutiones biblicæ*, II, 1).

Le but et la tendance générale des récits des Nombres comme de ceux de l'Exode viennent corroborer cette conclusion. Ces récits, en effet, « en rappelant les promesses, en consignant le souvenir des interventions du Très-Haut, tendent à calmer le peuple, irrité par les souffrances du désert, à entretenir sa persévérance, à vaincre ses résistances. Ces données nous ramènent à l'époque de Moïse, elles nous ramènent à lui. Un auteur de date tardive n'aurait pas recueilli tant d'anecdotes défavorables aux ancêtres. De même la disposition des législations, dans lesquelles par le mélange des ordonnances cultuelles avec les prescriptions morales et sociales, on s'applique à mettre en relief le caractère unique de la constitution politico-religieuse d'Israël, invite à les regarder comme remontant aux origines mêmes de la nation ». J. Touzard, *Moïse et Josué*, dans A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 728.

Cette authenticité n'est pas contredite par la répétition de récits relatant certains événements à peu près identiques : tel le double récit de l'eau miraculeusement donnée par Jahvé, Num., XX, et Ex., XVII, ou celui des cailles tombées du ciel, Num., XI, et Ex., XVI. Il n'y a pas double relation d'un seul et même événement, mais deux récits rapportant deux événements différents dont les circonstances sont loin d'être identiques. « Il n'est pas étonnant que les cailles aient deux fois servi de nourriture aux Israélites, puisque ces oiseaux ont coutume chaque année de survoler le désert. A deux reprises donc Dieu a produit le miracle pour nourrir les Israélites. Il n'est pas plus étonnant qu'à la fin de leur voyage au désert ceux-ci aient été de nouveau abreuvés miraculeusement; c'était alors une génération nouvelle, les descendants de ceux qui, près de quarante ans auparavant, avaient vu le premier miracle. C'est de l'arbitraire que de nier simplement en pareil cas la répétition du même fait. (Voir dans le Nouveau Testament la double multi-

plication des pains dans les deux mêmes évangélistes : Matth., xiv, 13-21; Marc., vi, 30-44 et Matth., xv, 32-39; Marc., viii, 1-10.) » A. Bea., *Op. cit.*, p. 69.

La répétition de certaines ordonnances avec des modifications parfois très importantes qui vont jusqu'à se contredire ou s'abroger s'expliquera suffisamment par le fait qu'il s'agit de lois successives, complémentaires, imposées par des conditions et des situations nouvelles. Ainsi en est-il de l'âge requis des lévites pour leur entrée en fonctions. Moïse l'avait d'abord fixé à trente ans (ce nombre, répété sept fois au cours du c. iv, est parfaitement certain, tandis que celui de vingt-cinq substitué par les Septante n'est dû qu'au désir de faire disparaître le désaccord entre le c. iv et le c. viii, 28) ; il l'abaissa bientôt à vingt-cinq, Num., viii, 28, sans doute parce que le résultat du recensement avait montré que le nombre des ministres de trente à cinquante ans, ne suffisait pas pour les besoins du culte. Plus tard, David descendit encore cette limite jusqu'à vingt ans, I Par., xxiii, 24, mesure que sanctionnèrent Ézéchias et Zorobabel, II Par., xxxi, 17; I Esdr., iii, 8. Cf. Prat, *La loi de Moïse, ses progrès*, dans *Études*, 1898, t. lxxvii, p. 42-43.

Ce n'est pas à dire toutefois que toutes les répétitions, soit de récits historiques, soit de textes législatifs, sont susceptibles d'une explication satisfaisante dans l'hypothèse de l'authenticité mosaïque et, s'il n'est que trop juste de reconnaître que les critiques ont souvent exagéré le nombre de ces répétitions, il ne l'est pas moins d'admettre, que, dans la plupart des cas, les explications fournies par l'exégèse traditionnelle pour écarter la difficulté résultant de telles répétitions, sont loin d'être toujours satisfaisantes. Cf. J. Göttsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1928, p. 29. C'est pourquoi, tout en maintenant l'authenticité mosaïque substantielle, nombre de critiques catholiques modernes admettent l'existence de modifications plus ou moins nombreuses et importantes, subies par le texte du Pentateuque jusqu'à une époque très éloignée de Moïse; et il ne s'agit pas seulement d'altérations accidentelles, de gloses, mais d'additions et de remaniements opérés en vue d'adapter des lois sociales ou religieuses à de nouvelles conditions. Cf. Décisions de la Commission biblique du 27 juin 1906, *De Mosaïca authentia Pentateuchi*, iv, et l'article Lévitique, t. ix, col. 471-475. Si donc, conclut une des plus récentes études de la question, on ne peut donner gain de cause à la thèse critique dans les points essentiels et décisifs, et s'il faut par conséquent renoncer à la théorie wellhausienne du Pentateuque, il n'en reste pas moins que le travail de la critique depuis plus d'un siècle a abouti à des constatations et à des résultats si nombreux et si importants, que toute tentative de théorie sur l'origine du Pentateuque, qui permette de franchir la distance qui sépare un Pentateuque purement mosaïque du Pentateuque dans sa forme actuelle, se doit avant tout de les interpréter dans le sens de la tradition mosaïque. Göttsberger, *Op. cit.*, p. 112.

2° *Valeur historique.* — Puisque le Pentateuque est d'origine mosaïque, il s'ensuit que sa relation des événements, ceux du moins de la sortie d'Égypte et de la migration à travers le désert, remonte à un contemporain et ne saurait être par conséquent qu'un document historique de première importance pour la reconstitution de cette période de la vie d'Israël. Ceux-là mêmes, d'ailleurs, qui n'admettent pas cette authenticité savent faire la distinction nécessaire entre conclusions d'ordre littéraire et conclusions d'ordre historique .

1. *Action de Moïse.* — Force est bien de reconnaître que les textes du Pentateuque, malgré l'incertitude qui peut subsister au sujet de leur date exacte, n'en constituent pas moins la plus ancienne tradition des Hébreux sur la période nomade de leur histoire; par elle et quelques autres données bibliques, la vie et le sort des Hébreux sous Moïse avant leur établissement en Canaan doivent être expliqués. B. Gray, *Op. cit.*, p. xliii. La connaissance plus approfondie de l'histoire et de l'archéologie du monde oriental, la comparaison de la législation mosaïque avec les codes assyriens et babyloniens, la constatation de l'usage antique de l'écriture ont amené maints critiques à modifier sensiblement les conclusions de la thèse wellhausienne, surtout dans le domaine historique. De plus en plus s'affirment avec netteté et certitude la personnalité du législateur d'Israël non moins que les caractéristiques essentielles de son œuvre.

A ce point de vue, le livre des Nombres est particulièrement intéressant; le caractère de Moïse s'y révèle dans la lutte incessante contre les difficultés toujours nouvelles, suscitées par l'insubordination et l'ingratitude du peuple dont Dieu lui avait confié le charge; son rôle à tous égards, national, religieux, politique, social, militaire même, s'y manifeste unique et sans comparaison dans l'histoire d'Israël. Philon le caractérisait bien lorsqu'il disait que Moïse fut à la fois un roi, un législateur, un prêtre et un prophète; *De vita Mosis*, iii, 23, édit., Mangey, t. ii, p. 163. C'est précisément un des traits distinctifs du livre des Nombres, que l'emphase à souligner la suprématie de Moïse, Num., xii, 1-15; xvi, 12-15, 28-30. Josué, les fils de Gad et de Ruben, les chefs des maisons des fils de Galaad ne lui donnent-ils pas le titre de maître, seigneur (*adonî*)? Num., xi, 28; xxxii, 25, 27; xxxvi, 2. Et si l'on songe, selon la remarque d'un critique, que la même impression se retrouve dans les éléments de provenance sacerdotale, on jugera de la force du souvenir qu'avait laissé la personnalité de Moïse. Binns, *Op. cit.*, p. lvii. A supposer même une part d'idéalisation dans ce souvenir, il n'en reste pas moins que l'œuvre du législateur d'Israël s'avère capitale; grâce à elle la masse informe des tribus est devenue une force homogène prête à la conquête de la Palestine. Sa réputation d'ailleurs n'est pas uniquement dépendante des récits du Pentateuque, les anciens prophètes ne l'ignorent pas. Os., xii, 14; Mich., vi, 4; Is., lxiii, 11.

La critique moderne, pour une part du moins, mieux éclairée et moins dominée par certains préjugés, ne fait donc pas difficulté de reconnaître le rôle prépondérant de Moïse aux origines de l'histoire d'Israël; il s'en faut néanmoins, et de beaucoup, que le problème historique du livre des Nombres soit pour autant entièrement résolu. Même dans sa partie la plus ancienne, dans JE, tout est loin d'y être regardé comme souvenir authentique de l'âge mosaïque ; la part faite à l'imagination populaire ou au sentiment religieux est souvent plus grande que celle accordée à la réalité des temps de l'Exode. Qu'il s'agisse de décider si les événements rapportés intéressent le peuple d'Israel tout entier ou seulement telle ou telle tribu, de fixer l'itinéraire suivi dans le désert, de discerner le fond historique de l'épisode des espions, du serpent d'airain, de la révolte de Dathan et Abiron, de la prophétie de Balaam, de déterminer dans quelle mesure la marche à l'Est et à l'Ouest du Jourdain, de même que les relations des Israélites avec les Édomites, les Moabites, les Amorrhéens correspondent à des événements de l'âge mosaïque, qu'il s'agisse de ces questions et d'autres encore, les réponses pourront varier dans le détail mais toutes feront d'importantes réserves sur l'exactitude historique des Nombres qui bien souvent n'est qu'apparente.

La discussion de ces problèmes ne saurait trouver place dans les limites d'un article de dictionnaire. Aux éléments de solution, déjà donnés aux articles

précédents sur les livres du Pentateuque, qu'il suffise d'ajouter ici quelques considérations générales qui corroboreront leur conclusion sur la valeur historique du Pentateuque en général et du livre des Nombres en particulier.

Les documents anciens extrabibliques, égyptiens, assyriens, babyloniens ne projettent sans doute pas directement leur lumière sur les événements rapportés au livre des Nombres; tels d'entre eux cependant nous aident à les mieux comprendre, à en déterminer le cadre, à en préciser les circonstances tout en suggérant que le récit biblique repose sur des données vraiment historiques. C'est le cas, par exemple, des lettres d'El-Amarna, si précieuses pour la connaissance des pays bibliques, au début du XIV[e] siècle; ce qu'elles nous apprennent des Habiri nous prouve la vraisemblance, sinon la réalité, de l'œuvre des chefs d'Israël. « L'unification des bandes des Hébreux sous la conduite de Moïse et de Josué, remarque le P. Dhorme, a un bon parallèle dans l'action commune des Habiri, qui finissent par s'imposer au pays et par se faire reconnaître des Égyptiens. » Art. Amarna (*lettres d'El-Amarna*) dans Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 223. De même l'état de morcellement de la Palestine et de la Syrie, révélé par ces mêmes documents, et dans lequel ces pays retombèrent après la tentative des Habiri, la période troublée que traversa l'Égypte après le règne de Ramsès II, apparaissent comme autant de conditions favorables à la marche et à la conquête d'Israël : « C'est sans doute vers cette époque, ajoute le même auteur, que les Israélites, fuyant l'Égypte et marchant vers la Terre promise, réussirent à traverser le Sinaï, à gagner la Transjordane, à franchir le Jourdain, pour secouer à leur tour la torpeur des petits princes de Canaan et reprendre à leur compte la tâche entreprise jadis par les Habiri : la création d'un État unique et indépendant ». *Ibid.*, col. 224.

2. *La législation.* — La législation des Nombres ne présente point comme celle de l'Exode, du Deutéronome ou même du Lévitique de fréquents points de contact avec les lois babyloniennes et assyriennes, notamment le code de Hammaurabi; quelques rapprochements intéressants sont pourtant à signaler. C'est le cas, par exemple, de la femme accusée ou soupçonnée d'adultère, en dehors du flagrant délit, où les Nombres, V, 12-31 (cf. Deut., XXII, 13-21), se rencontrent avec le code babylonien, § 131-132, pour imposer une épreuve analogue, celle de l'eau d'amertume que devra absorber l'épouse israélite, soupçonnée d'infidélité par son mari, et celle de l'eau du fleuve où devra se plonger la femme babylonienne accusée par la rumeur publique. Dans les deux législations, c'est le même recours au jugement de Dieu, à l'ordalie; rapprochement d'autant plus intéressant à noter que la loi édictée dans les Nombres est, pour les critiques, un élément du Code sacerdotal. On a d'ailleurs relevé des usages semblables chez les peuples apparentés aux Israélites. Dans les pays sémitiques, remarque le P. Lagrange, on croit « que les eaux ont le pouvoir d'absoudre comme celui de condamner, elles exercent un véritable jugement. » *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 160-161.

Non moins suggestive au sujet de l'antiquité de certaines prescriptions du Code sacerdotal est, d'une part, la présence, dans les Nombres, XXXV, 21, d'une ordonnance concernant le vengeur du sang qui tuera le meurtrier quand il le rencontrera et, d'autre part, l'absence de toute prescription analogue dans le code de Hammourabi. N'est-ce pas là l'indice de deux civilisations toutes différentes, l'une encore primitive, où un usage tel que celui de la vengeance du sang est admis, l'autre bien plus avancée, celle d'une société organisée, centralisée qui ne saurait le tolérer ? N'est-ce pas là un argument en faveur de l'origine antique de telle prescription ? « Voilà un usage des sociétés primaires, remarque à ce sujet le P. Lagrange, dans lesquelles le pouvoir central exerce peu d'action, une coutume que la société civilisée réprouve et s'efforce de faire disparaître partout où elle la rencontre, qui se retrouve dans ce dernier état du droit (Code sacerdotal), qu'on a trop souvent représenté comme un produit arbitraire d'imaginations sacertodales en quête de lois chimériques ! Cela en dit long sur la question, dans le sens de la réalité, de la stabilité des coutumes, que le progrès du droit a cependant adoucies, comme c'est ici précisément le cas. Et si ce caractère de réalité et de stabilité se manifeste si clairement dans la loi civile, pourquoi ne serait-il pas la règle de la loi cérémonielle, encore plus traditionnelle de sa nature, puisque le rite est considéré partout comme immuable, en vertu même de son origine divine, réelle ou présumée ? Il est donc certain d'avance que, s'il y a dans le Pentateuque une rédaction récente, elle n'a fait que mettre en œuvre des éléments très anciens, contemporains de Moïse, antérieurs à Moïse, et dès lors la tradition ne disait-elle pas très justement que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse ? » *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 1903, p. 181-182. Le P. Jaussen a retrouvé cette même coutume de la vengeance du sang comme un trait caractéristique des usages nomades des Bédouins. *Coutume des Arabes au pays de Moab*, 1903, p. 220-232.

3. *L'itinéraire des Hébreux.* — L'exploration des pays bibliques et plus particulièrement de la Transjordane et du Négeb, région où se déroulèrent les événements racontés au livre des Nombres, contribue elle aussi à une plus juste appréciation de l'histoire des pérégrinations d'Israël au désert. C'est ainsi que l'itinéraire des Hébreux, objet de si nombreuses discussions et de tant d'hypothèses, a pu être reconstitué et son caractère historique établi, malgré bien des points encore obscurs. Il importe, en effet, de le dégager des trois relations différentes qui en sont données, d'abord dans la liste des stations du peuple depuis Ramsès jusqu'aux plaines de Moab, Num., XXXIII, 5-49; puis dans un simple fragment de cet itinéraire, Num., XXI, 12-20, et enfin dans quelques passages du Deutéronome aux c. I et II et dans le court résumé du c. X, 6-8.

Maintes divergences les séparent : d'après Num., XXXIII, 38, et XX, 23-30, Aaron mourut au mont Hor; selon Deut., X, 6, ce fut à Moser ou Mosera; le résumé de Deut., I-II, place, dans la rédaction actuelle, la station de Cadès avant la pointe vers Asion-Gaber et la mer Rouge, tandis que le catalogue des campements met Asion-Gaber avant Cadès, Num., XXXIII, 36 ; la campagne contre les Amorrhéens et le roi de Basan est passée sous silence aux c. XXXIII et XXI des Nombres, alors qu'elle figure au Deut., III. L'identification du site de Cadès, la transposition des ℣. 36-41 après le ℣. 30[a] du c. XXXIII des Nombres, adoptée par le P. Lagrange et déjà suggérée par Ewald, la détermination du caractère propre à chacune des trois relations de l'itinéraire ont permis la réponse à ces difficultés et l'établissement du tracé de la marche des Hébreux. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 63-86, 273-287, 443-449. Ainsi disparaît l'apparente contradiction sur le lieu de la mort d'Aaron : « Hor (identifié avec un pic du djebel Moueileh) est près de Cadès (Num., XX, 22) et Moseroth (Mosera) aussi, puisque d'après notre arrangement c'est la station qui suit Hor dans le catalogue et qui même probablement en tenait lieu. Nous sommes donc à coup sûr dans la même région et il importe peu qu'une tradition désigne le pays, l'autre le sommet d'une montagne. »

Ibid., p. 280. Le site de ʿaïn Qedeis d'autre part ou la région de ce nom avec lesquels on identifie le Cadès biblique s'adapte fort bien aux différentes données des textes des Nombres ou du Deutéronome concernant ce lieu du séjour prolongé des Hébreux. «Là, en effet, nous sommes au sud du Négeb; à l'extrémité du plateau de Tih ou du désert de Pharan; à l'entrée d'un nouveau désert nettement distinct du précédent et qui doit être le désert de Sin; à peu près à égale distance de la pointe sud de la mer Morte et de l'embouchure de l'ouâdy el-ʿArich ou torrent d'Égypte... Les Israélites durant les trente-huit ans du séjour à Cadès ont dû errer un peu partout dans les environs (de ʿaïn Qedeis) promenant leurs tentes autour des principaux points d'eau. La nature du pays convenait assez bien à ce séjour prolongé de tribus semi-nomades comme étaient alors les Hébreux. Ils avaient dans la contrée de l'eau et des paturages pour leurs troupeaux et ils pouvaient en même temps se livrer en beaucoup d'endroits à la culture de la terre. » M. R. Savignac, *La région de 'Ain Qedeis*, dans la *Revue biblique*, 1922, p. 79-81. Cf. Lagrange, *Aïn Kedeis*, *ibid.*, 1896, p. 440-451; R. Tonneau, *Excursion biblique au Négeb*, *ibid.*, 1926, p. 583-604; A. Barrois, art. *Cadès*, dans Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 992-997.

A la détermination du site de Cadès se rattache la question de la tentative de pénétration en Canaan par le Sud, question qui se rattache elle-même à l'hypothèse déjà ancienne de l'entrée de Juda, Siméon et des clans adventices par le Sud ; les autres tribus seules ayant fait le grand détour par les plaines de Moab. Cf. Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, Berlin, 1901. La théorie a pour point de départ les ỳ. 1-3 du c. XXI des Nombres (J) : « Le Cananéen, roi d'Arad, qui habitait le Négeb, apprit qu'Israël venait par le chemin d'Atharim. Il lui livra bataille et lui fit des prisonniers. Alors Israël fit un vœu à Jahvé en disant : si vous livrez ce peuple entre mes mains, je dévouerai ses villes à l'anathème. Jahvé entendit la voix d'Israël et livra les Cananéens; on les dévoua à l'anathème, eux et leurs villes, et ce lieu fut appelé Horma. » De ce texte il faut rapprocher Num., XIV, 40-45 (JE), et Jud., I, 1-17 (J). S'agit-il dans ces trois passages de trois événements distincts : tentative malheureuse d'entrer en Palestine par le Sud; nouvelle tentative, heureuse cette fois, mais non suivie d'occupation; conquête enfin de la montagne d'Hébron et du Négeb par les tribus de Juda et de Siméon venues de Jéricho avec les Calébites et les Cinéens; ou bien des différentes phases d'un seul et même épisode? Sans entrer dans l'exposé et la discussio des hypothèses émises à ce sujet (cf. Touzard, art. *Moïse et Josué*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 806-810), retenons seulement les conclusions. Et d'abord les deux passages des Nombres ont trait à un même événement. Horma, lieu de la défaite, racontée Num., XIV, 40-45, et rappelée Num., XXI, 1, n'a reçu ce nom qu'à l'occasion de la bataille de revanche dans laquelle Juda et Siméon prirent la ville et la vouèrent à l'anathème, Jud., I, 1-17. Si, dans Num., XXI, 3, Israël s'attribue le succès, c'est que la défaite, ici comme en d'autres cas, a été colorée par la victoire postérieure et le nom douloureux de Sephat, remplacé par le nom glorieux de Horma. « C'est du moins, a-t-il été justement remarqué, la seule façon de faire concorder les textes et c'est ainsi que l'a compris Deut., I, 44-46, qui explique par cette défaite le long séjour à Cadès et (II, 1) le détour par Asion-Gaber. S'ils avaient pu forcer le passage à Sephat, rien ne les eût empêchés de poursuivre leur route et d'arriver en Canaan par le Sud. » R. Tonneau, *Excursion biblique au Négeb*, dans la *Revue biblique*, 1926, p. 592. Sephat-Horma reste donc le point le plus avancé atteint par les Israélites venant de Cadès et ce n'est qu'après la séparation dans les plaines de Jéricho que Juda et Siméon, ayant jusqu'alors suivi le sort commun des tribus d'Israël, vengèrent l'ancienne défaite en détruisant cette ville qui leur avait été attribuée, Jos., XIX, 4.

Il n'est pas jusqu'à l'histoire de Balaam qui ne reçoive quelque précision des découvertes de l'exploration des pays bibliques. La présence de nombreux monuments mégalithiques, de dolmens, dans la Transjordane et plus spécialement dans la Moabitide a suggéré ce curieux rapprochement avec les autels de pierre dont Balaam demande l'érection pour y sacrifier des victimes, Num., XXIII, 1, 14, 28-29. « Quand les Hébreux devenus un peuple organisé durant un long stage dans les steppes du Sinaï et aux oasis du Négeb, Qedeis, Qeseimeh, Ruheibeh, etc., viennent tenter d'emporter de vive force ce pays que les Cananéens ont fait le leur, ils trouvent sur leur route, par delà le Jourdain, les mégalithes érigés par les Cananéens maudits qu'il s'agissait de déposséder pour les exterminer ensuite. Ce que représentèrent les dolmens par exemple dans la pensée des Israélites d'alors, il faut apparemment s'en faire l'idée par cette histoire de Balaq et de Balaam si pittoresque dans le récit biblique. Au moment où le prophète mandé par le prince moabite pour jeter un mauvais sort sur Israël doit rendre l'oracle divin, à trois reprises il demande qu'on lui érige des autels de pierre où il offrira des sacrifices préalables. Ces trois groupes d'autels localisés par le récit à Bâmoth Baʿal, à Sophîm sur la crête du Pisgah et au sommet du Peʿor ont bien l'air de coïncider avec les divers centres mégalithiques les plus importants d'el-Mekhegît, du Siâgha et du Nébo, sites qui représentent dans l'ensemble les localités bibliques, au témoignage de la géographie la plus accréditée. Que Balaq et Balaam aient ou non bâti vingt-et-un autels de pierres, c'est affaire aux historiens-exégètes de le discuter; il est difficile de ne pas voir, au simple point de vue archéologique, une relation entre les dolmens et ce récit hébraïque, le récit s'inspirant des monuments pour en produire une interprétation et les rattacher par un lien tel quel à un événement de l'histoire nationale. » H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 423-424. Cf. A. Barrois, art. *Canaan*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1009.

Les quelques remarques qui précèdent ne résolvent pas sans doute tous les problèmes littéraires et historiques soulevés par l'étude du livre des Nombres, elles permettent du moins de reconnaître que l'histoire d'Israël pour la période étudiée, là où elle présente des points de contact avec les anciens documents, en reçoit confirmation de sa valeur historique. « Il y a certes des obscurités dans nos récits, des dissonances malaisées à mettre d'accord. Mais est-ce un motif suffisant pour y substituer des constructions de pure fantaisie ? Alors surtout que les faits essentiels restent singulièrement invariables parmi les heurts apparents des détails accessoires. Et il faut ajouter qu'il s'y trouve çà et là des données occasionnelles, parfois exprimées par simple allusion, qui par elles seules parleraient déjà très haut en faveur de l'historicité de l'Hexateuque... Quel historien ou archéologue israélite du neuvième siècle serait allé découvrir, parmi de vagues traditions orales, et aurait signalé avec de fines nuances l'irrémédiable décadence des aborigènes de Palestine à l'époque de l'Exode, le flottement et le resserrement récent des frontières de Moab, l'affaiblissement notable de ce petit royaume au moment où Israël venait lui donner de nouveaux sujets d'alarme? etc., etc. » J. Calès, *Bulletin d'exègèse de l'Ancien Testament*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 112-113.

IV. Doctrine. — Important pour l'histoire d'Israël, le livre des Nombres l'est encore davantage pour sa religion, par son contenu sans doute, mais aussi par son caractère qui est celui d'un livre ayant un but didactique et religieux : rappeler au peuple des Hébreux les bienfaits et les miracles de Jahvé pour Israël, afin de l'inciter à la fidélité envers ce Dieu et sa loi.

D'une façon générale, il continue, en la développant et l'adaptant, la révélation du Sinaï; aussi la vérité fondamentale que suppose toute la vie des Israélites au désert et qui est comme le thème central des Nombres, c'est que Jahvé est un Dieu personnel et vivant, soucieux de la fidélité et du salut de la nation qu'il s'est choisie. La vigilance qu'il exerce sur Israël durant son séjour au désert en est une preuve. Instrument et porte-parole de Jahvé, Moïse apparaît de plus en plus comme le premier et le plus grand des prophètes, favorisé des communications divines, plus même que le grand prêtre Aaron. Num., xii, 1-15. Par lui, la vie sociale et religieuse d'Israël achève de recevoir, pour les siècles, à venir l'orientation qui fera sa grandeur.

Une étude doctrinale complète du livre des Nombres est inséparable de celle des autres livres du Pentateuque. Relevons seulement quelques traits caractéristiques de l'enseignement qu'on peut en dégager sur Dieu, son culte avec ses ministres, ses sacrifices et ses fêtes et sur un certain nombre de rites et d'usages particuliers.

1° *Dieu*. — Le monothéisme moral, dont l'origine, d'après certains, ne remonterait pas au delà des prophètes des ixe et viiie siècles, s'affirme dans les Nombres, à maintes reprises, aussi bien dans les textes les plus anciens que les plus récents au jugement des critiques. Particulièrement significative à ce point de vue est l'histoire de Balaam, Num., xxii-xxiv (JE et éléments antérieurs, surtout les oracles). L'idée dominante du récit est celle de la puissance de Jahvé qui, pour défendre son peuple et réaliser ses intentions bienveillantes à son égard, triomphera de tous ses ennemis; rien ne saurait faire obstacle à ses desseins, contre lui les pratiques magiques elles-mêmes demeurent impuissantes. Ce peuple a vaincu jadis la résistance du pharaon et de l'Égypte au début de l'exode; il triomphera de même de la résistance de Moab, à la fin de l'entreprise, sur le point d'entrer en Canaan; Balaq, tout comme le pharaon, aveuglé par sa haine contre Israël, provoque la colère de Jahvé; son insistance même tourne à sa confusion. Cf. Mich., vi, 4-5. Pour révéler les destinées de son peuple, Jahvé commande à Balaam, le serviteur de dieux étrangers; pour ce Dieu souverain, la domination n'est pas confinée, en effet, aux limites de son peuple choisi et le devin moabite parlera de Jahvé, « son Dieu », comme le ferait un enfant d'Israël; le titre de *Šaddaî*, qu'il lui donne, Num., xxiv, 4, traduit ordinairement par Tout-Puissant, demeure incertain; son étymologie et sa signification précise n'ayant pu être fixées.

La domination du Dieu d'Israël s'affirme encore dans la manière dont il dispose en faveur de son peuple des territoires dont les autres dieux seraient les maîtres. Num., xxi, 21-35. C'est que lui seul est maître et souverain. L'épisode de l'idolâtrie d'Israël, Num., xxv, 1-5 (JE), vient le rappeler sévèrement à ceux qui l'avaient oublié. Se conformant à la coutume antique d'honorer la divinité du pays où l'on se trouve, des Israélites, entraînés par des femmes de Moab, s'étaient adonnés au culte idolâtrique de Béelphégor. La mort fut le châtiment d'un grand nombre des coupables. Même en pays de Moab, seul Jahvé avait droit aux honneurs du culte de son peuple; il ne fallait pas que, par ses concessions aux croyances et aux pratiques païennes, Israël fît de sa foi en Jahvé une simple monolâtrie, tolérant aux côtés du vrai Dieu toutes sortes de divinités étrangères. Cet incident n'est d'ailleurs qu'un épisode de ce dualisme aux manifestations si nombreuses au cours de l'histoire d'Israël : d'une part les tendances religieuses du milieu populaire qui trop souvent se manifestent par l'infidélité à Jahvé et d'autre part la religion historique, fondée par une personnalité historique, conservée et développée par des personnalités historiques, en premier lieu les prophètes. L'expression « Dieu des esprits », « de toute chair », Num., xvi, 22; xxvii, 16 (P) indique assez que Jahvé ne doit pas être confondu avec une divinité locale, le dieu d'un clan ou d'une tribu.

Les différentes manières dont Jahvé se manifeste ne laissent pas moins entendre combien il est au-dessus de tous les êtres créés. Si, dans les Nombres, les manifestations de sa présence n'ont pas le caractère grandiose de celles du Sinaï, les termes employés pour la désigner : nuée, gloire, ange de Jahvé, sont des symboles plutôt que des images qui ne sauraient prétendre à une représentation de la divinité. On voit tout de suite quelle signification donner à des expressions comme celles de « sacrifice d'agréable odeur à Jahvé »; si elles évoquent l'idée de ces dieux qui prenaient un réel plaisir à la fumée des sacrifices consumés par le feu, telles, dans l'histoire du déluge, ces divinités babyloniennes se pressant aussi nombreuses que des mouches au-dessus du sacrifice, cf. Gen., viii, 21, elles sont à tenir pour de simples formules à entendre au sens métaphorique, d'autant plus qu'on les rencontre dans des passages attribués par les critiques au document le plus récent, selon eux, du Pentateuque, Num., xv, 3, 7, 10; xviii, 17; xxviii, 2, 6, 8, 13, 24, 27; xxix, 2, 8, 13, 36. Même remarque s'impose au sujet de cette autre expression : « mon aliment, ma nourriture », qu'emploie Jahvé en prescrivant les sacrifices à lui offrir, Num., xxviii, 1; de l'idée primitive, commune aux Grecs et aux Babyloniens, que les dieux mangeaient réellement les victimes qui leur étaient immolées, il ne reste plus qu'une formule, vide de toute conception anthropomorphique pour l'auteur sacré.

Ce Dieu n'en est pas moins une personnalité vivante dont l'activité se manifeste surtout dans ses interventions en faveur du peuple qu'il s'est choisi. Israël est vraiment son fils, objet de son inlassable sollicitude, spécialement lors de la sortie d'Égypte et du séjour au désert; il le précède dans la marche vers la Terre promise, x, 33, combat pour lui, x, 35, xxi, 14, lui donne la victoire, xxi, 1-3. Qu'à cette conception des rapports de Jahvé et de son peuple, le Dieu d'Israël risquât d'être considéré comme un dieu national, tel Camos le dieu de Moab ou les divinités cananéennes qui se devaient également aux intérêts de leurs sujets, c'est ce qui n'apparaît que trop au cours de l'histoire et contre quoi ne cesseront de réagir les authentiques représentants de la vraie religion.

Un autre trait caractéristique de Jahvé, nettement marqué dans les Nombres, dans cette partie de ses récits surtout que la critique attribue à l'école sacerdotale, c'est la sainteté. L'emplacement de la tente à l'intérieur du camp symbolise la présence sanctifiante de Dieu au milieu de son peuple. Cette divine présence doit être préservée de tout voisinage profane; c'est pourquoi la tribu de Lévi sera toute proche de la tente pour la séparer des autres tribus, tandis que les prêtres en garderont l'entrée à l'Est; c'est pourquoi tout ce qui est destiné à Jahvé : victimes et oblations, devra être exempt d'impureté et bien plus encore tous ceux qui doivent s'approcher de lui pour le servir, prêtres et lévites; au peuple élu la sainteté divine impose des conditions de pureté et de perfection. Voir sur le sens de cette notion de sainteté l'art. Lévitique.

2° *Le culte.* — La législation concernant le culte est de beaucoup la plus importante dans le livre des Nombres, les lois d'ordre social ou civil n'y tenant qu'une place assez restreinte. Elle a pour objet d'assurer cette pureté et cette sainteté requises du peuple de Jahvé, de régler l'offrande des sacrifices de chaque jour et des fêtes, de préciser les fonctions des prêtres et des lévites et de déterminer leurs-revenus.

Pour juger de ces innombrables prescriptions avec leur souci du détail et de la réglementation qui exclut toute initiative, il faut se rappeler qu'elles ne sont en définitive que l'affirmation pratique du souverain domaine de Jahvé sur toutes choses; qu'il s'agisse de personnes, de temps, d'animaux, de produits du sol, hommage doit lui en être fait en reconnaissance de ce droit divin sur tout être. De même, pour juger de la valeur morale de l'observation de toutes ces règles, il ne faut pas perdre de vue qu'elle n'est qu'obéissance à la loi divine et qu'elle n'est pas à opposer à la foi ou à l'amour pour Dieu, plus en relief dans d'autres parties du Pentateuque, dans le Deutéronome par exemple. Cette obéissance ne constitue pas, en effet, comme le prétend volontiers la critique moderne, une religion de qualité inférieure, « la religion des œuvres », car cette obéissance, loin d'exclure, suppose cette foi et cet amour qu'elle a précisément pour objet de sauvegarder en les tenant à l'abri des influences païennes. Si ce résultat n'a pas toujours été atteint, si, en fait, la pratique d'un culte aux multiples observances est parfois devenu le tout de la religion, la faute n'en est pas aux prescriptions rituelles, mais à ceux qui, malgré les avertissements répétés des prophètes, en méconnaissaient trop souvent le véritable esprit et la valeur religieuse.

A ces remarques générales sur la nature des institutions cultuelles du livre des Nombres, il suffira d'ajouter quelques précisions qui compléteront ce qui a déjà été dit, à l'article LÉVITIQUE, sur le sacerdoce et sa hiérarchie, les sacrifices et leur signification.

3° *Ministres du culte.* — Une place importante est réservée dans les Nombres à ceux qui ont la charge du culte : prêtres et lévites. A maintes reprises sont mentionnés les privilèges de la tribu de Lévi; l'histoire de la révolte de Coré, Dathan et Abiron est là pour rappeler le danger qu'il y aurait à usurper ces privilèges. Organisée hiérarchiquement, la tribu de Lévi a à sa tête le grand-prêtre; s'il en est peu parlé au livre des Nombres, quelques brèves allusions suffisent à lui marquer son rang; c'est ainsi que, dans la loi sur les villes de refuge, il est dit que le meurtrier demeurera dans la ville où il s'est enfui jusqu'à la mort du grand-prêtre qui a été oint de l'huile sainte, Num., XXXV, 25, 28, 32. Après lui viennent les prêtres, les seuls descendants d'Aaron; leurs droits et leurs devoirs sont brièvement rappelés, III, 10; IV, 11-16; XVIII, 5-7; leurs revenus indiqués, V, 5-10; VI, 19-20; XV, 20-21; XVIII, 8-19, 25-32; XXXI, 25-29. Puis les lévites dont il est plus longuement question; objet d'une consécration spéciale, VIII, 5-22; ils sont au service des prêtres auxquels ils demeurent subordonnés, III, 5-6, 9; IV, 19, 27-28, 33; XVIII, 2, 4-6; à eux incombent la charge du matériel de la tente de réunion et le ministère du tabernacle, I, 48-53; III; mais l'approche de l'autel et des ustensiles du sanctuaire leur est interdite, IV, 15, 17-20; XVIII, 5; pour assurer leur subsistance des revenus leur sont assignés, XVIII, 21-24; XXXI, 28-30, 47; XXXV, 1-8. Cf. A. Eberharter, *Der israelitische Levitismus in der vorexilischen Zeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1928, p. 492-518.

Cette dernière question des revenus des prêtres et des lévites, telle qu'elle est traitée au c. XVIII des Nombres, constitue une contribution importante à l'histoire du sacerdoce en Israël. Les revenus assignés dans ce passage aux lévites sont plus considérables que ceux qui leur sont concédés par ailleurs, soit dans le Deutéronome, soit dans telle autre partie de la littérature préexilienne; ils sont plus considérables aussi que ceux des prêtres dans le livre d'Ézéchiel, mais moindres que ceux fixés dans la *Mischna* ou à certain point de vue dans le Lévitique, XXVII, 30-33. Si, au sujet de cette réglementation spéciale de la loi mosaïque, des modifications et surtout des précisions ont été apportées au cours des siècles, si l'on ne trouve mention de leur mise en application qu'à la période postexilienne, ce n'est pas à dire que, dans les temps anciens, rien n'ait été prévu ou réglé à cet égard. Bien avant l'exil, en effet, les prêtres avaient leur part dans les sacrifices offerts et recevaient des dons de ceux qui se rendaient aux sanctuaires, s'attribuant même parfois beaucoup plus que la loi ou la coutume leur concédaient. Cf. I Reg., II, 12-17. La forme même des sacrifices, aussi bien dans les récits que dans les codes antérieurs à l'exil, selon laquelle une portion plus ou moins considérable de la chair du sacrifice était consommée par l'offrant et sa famille, laisse supposer qu'une part également était réservée aux prêtres dans ce repas sacrificiel. Cette simple participation ne pouvait évidemment constituer le moyen ordinaire de subsistance des prêtres et des lévites; il en existait d'autres; des pains consacrés leur étaient réservés, I Reg., XXI, 3-6; cf. IV Reg., XXIII, 9; l'argent des sacrifices pour le délit et des sacrifices pour le péché allait aux prêtres, IV Reg., XII, 16; cf. Deut., XVIII, 1-5; les premiers fruits de la récolte et la dîme, qui figurent parmi les plus importants revenus des prêtres, étaient également déjà prélevés avant l'exil, mais dans des proportions très variables. Cf. Ex., XXIII, 19-XXXIV, 26 (JE); Deut., XII, 6, 11, 17-19; I Reg., VIII, 15.

Pour ce qui est des cités lévitiques, Num., XXXV, il est certain que très anciennement certaines cités apparaissent réservées aux prêtres : Silo, par exemple, I Reg., IV; Nobé, appelée ville des prêtres, du temps de Saül, I Reg., XXII, 19; Anathoth, Bethel peuvent, elles aussi, être appelées de même, Jer., I, 1; Am., VII, 10. Il n'est pas dit pourtant que les prêtres en aient été les propriétaires.

Ces quelques allusions, relevées çà et là dans la littérature antérieure à l'exil, ne suffisent sans doute pas à établir l'origine mosaïque des moindres prescriptions relatives aux revenus des prêtres et des lévites, elles témoignent du moins de l'existence, aux temps anciens, d'une législation ayant pour objet la subsistance des ministres du culte. Il n'en va pas autrement d'ailleurs chez les peuples voisins d'Israël. L'antique rituel babylonien prévoyait pour les prêtres et les serviteurs du temple une part des victimes et des offrandes. Cf. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 391-393; dans l'ancienne Égypte, des terrains étaient alloués aux prêtres pour l'entretien des temples, de même en Syrie où des villes s'y trouvaient comprises. Cf. Sayce, *The early history of the Hebrews*, p. 237; Erman, *Life in ancient Egypt*, p. 299; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques, le tarif de Marseille*, p. 395-397; van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*.

4° *Sacrifices, Fêtes, Oblations.* — La législation des Nombres complète et développe sur ces différents sujets celle du Lévitique. Non mentionné dans ce dernier est le *sacrifice quotidien*. Chaque matin et chaque soir, on doit offrir un agneau d'un an, accompagné des oblations ordinaires. Cf. Ex., XXIX, 38-42. C'est l'holocauste perpétuel, élément essentiel du culte, puisqu'il se renouvelle aux sabbats et aux autres fêtes de l'année, avec modification seulement du nombre et de l'espèce des victimes; tout un traité de la *Mischna*, *Tâmîd*, lui est consacré; sa cessation est considérée comme la pire des calamités, car elle ne signifie rien

de moins que la ruine de tout le système des sacrifices. Cf. Dan., VIII, 11-14; XI, 31; XII, 11. Qu'un tel sacrifice ait été offert dès avant l'exil, bien que prescrit seulement dans la législation sacerdotale, c'est ce que prouve l'ordre donné par le roi Achaz au prêtre Urias de faire brûler sur le grand autel l'holocauste du matin et l'offrande du soir, II Reg., XVI, 15; que ses modalités aient varié au cours des âges, c'est fort probable. Cf. Ezech., XLVI, 13-15; Philon, *De victimis*, 3, édit. Mangey, t. II, p. 240.

La *fête de la nouvelle lune*, ou néoménie, Num., XXVIII, 11-15, n'est pas non plus mentionnée ailleurs dans le Pentateuque, si l'on excepte une simple allusion, Num., X, 10. Dans aucun des documents, pas même dans le Deutéronome ou la Loi de Sainteté, on ne la trouve; il est certain cependant que, dès les temps très anciens, c'était une fête importante, célébrée par des sacrifices, Is., I, 13; Os., II, 11; Am., VIII, 5; I Reg., XX, 4-34; IV Reg., IV, 23. Pour expliquer ce silence des anciennes législations jéhoviste et deutéronomiste, les critiques ont pensé que primitivement des pratiques païennes auraient été associées à la célébration de cette fête à caractère populaire et que, pour cette raison, ces textes auraient omis d'en parler. Plus tard, en raison même de son importance dans la fixation du calendrier des fêtes et aussi de la tendance à maintenir, tout en les transformant, les fêtes chères au peuple, la néoménie aurait pris rang dans la liste des fêtes juives. Quoi qu'il en soit de ces explications, il demeure hors de conteste que cette fête, même adaptée à des conditions de vie nouvelle, appartient aux plus antiques usages rituels des Hébreux; le culte qu'Israël avait, à cette occasion, à rendre à Jahvé devait le préserver des pratiques idolâtriques très répandues chez les anciens en l'honneur de la lune regardée comme une divinité. Cf. Deut., IV, 19; XVII, 3; Jer., VIII, 1-2.

Une autre particularité encore des prescriptions rituelles des Nombres, c'est la réglementation des quantités de farine, d'huile et de vin à offrir en même temps que les victimes du sacrifice, XV, 1-16; XXVIII-XXIX; elle est distincte de celle du Lévitique, II, ne s'occupant que des oblations séparées; elle complète et précise des prescriptions analogues de l'Exode, XXIX, 38-42, et du Lévitique, VI, 14-18; VII, 11-14; XIV, 10, 21. Cette réglementation des Nombres, si précise et si détaillée, serait d'époque tout à fait récente, plus même que celle de la *torâh* d'Ézéchiel, XLVI, 5-7, 11, 14. Si le temps et les circonstances ont pu faire subir quelques modifications aux détails d'une telle réglementation, la coutume d'offrir de la farine, de l'huile et du vin avec les animaux du sacrifice est des plus anciennes et d'une pratique plus répandue que l'oblation séparée des produits du sol sous la forme de prémices. Cf. I Reg., I, 24; X, 3; Os., IX, 4; Mich., VI, 7. Pareille coutume se retrouve chez les anciens peuples. « Avec les victimes, les prêtres assyriens offraient des gâteaux, des pains, des dattes, du miel, du beurre... du vin... surtout de l'huile, de l'huile excellente, diverses sortes de farine, de la fleur de farine... Le nombre des offrandes n'était pas laissé au bon plaisir des prêtres, mais rigoureusement déterminé par le rituel. » Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. XVIII-XIX, 243, 253.

5° *De quelques rites et usages particuliers.* — Ces rapprochements avec des coutumes et des institutions religieuses des peuples païens témoignent sans doute en faveur de l'antiquité du rituel mosaïque, mais ne soulèvent-ils pas en même temps le problème de son origine, lorsqu'il s'agit surtout de pratiques où la superstition, la magie même semblent bien avoir place ? N'est-ce point le cas du rite de la « vache rousse » pour la purification du contact d'un cadavre, Num., XIX, 2-22, et de l'usage de l'« eau de jalousie », véritable jugement de Dieu pour discerner l'innocence ou la culpabilité de la femme soupçonnée d'adultère, Num., V, 11-31 ? C'est pourquoi quelques remarques s'imposent à leur sujet pour en préciser la nature et orienter tout au moins le sens de la réponse à la question générale des rapports entre la religion d'Israël et les religions païennes.

1. *Rite de la vache rousse.* — L'impureté des cadavres d'hommes ou d'animaux est l'objet, dans le Pentateuque, de maintes prescriptions, qui tendent à éviter ou à effacer la souillure résultant de leur contact, Lev., V, 2; XI, 8, 24-28; XXI, 1-4, 10-11; XXII, 4-7; Num., V, 2; VI, 6-12; IX, 6-7, 10-11; XXXI, 19-24. Au c. XIX des Nombres est édictée une loi pour la purification de l'impureté contractée par le contact d'un cadavre humain. Quiconque touche un mort sera impur pendant sept jours; s'il ne se purifie pas, il souille la Demeure de Jahvé et sera retranché d'Israël, XIX, 11, 13. Il en va de même pour quiconque pénètre dans la tente où un homme vient de mourir, ou seulement touche dans les champs un homme tué par l'épée, un mort, des ossements humains, même un sépulcre, XIX, 14, 16. Pour se purifier de la souillure ainsi contractée, il faut recourir, le troisième et le septième jour, à l'aspersion d'une eau dans laquelle on aura mis les cendres d'une vache rousse, sans tache ni défaut et n'ayant jamais porté le joug, XIX, 19.

Quelle que soit l'époque de rédaction de cette loi, la croyance sur laquelle elle est fondée et la coutume qu'elle régit, sont sans aucun doute anciennes et primitives. Croyance et coutume ne sont pas spéciales d'ailleurs à Israël. Les sémites tenaient les cadavres pour impurs : « Le contact des morts souille plus ou moins, mais le principe est général, » fait remarquer le P. Lagrange dans ses *Études sur les religions sémitiques*, p. 146. Chez les Babyloniens, le cadavre lui-même était l'objet d'une purification. Jastrow, *Religion of the Babylonia and Assyria*, p. 602-603. D'après les auteurs classiques, le Zend-Avesta, les lois de Manu et autres anciennes législations orientales, on peut constater cette même croyance chez les Romains, les Grecs, les Perses et les Indiens; elle survivrait dans certains rites et usages observés chez quelques peuplades d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Tylor, *Primitive culture*, 3e édit., t. II, p. 443-444; Frazer, *Golden bough*, t. I, p. 322-325. Non moins ancienne que la croyance à l'impureté des cadavres est la purification de la souillure contractée à leur contact. Pour l'obtenir les moyens ont varié; ordinairement une impureté légale, en Israël comme chez les autres peuples, disparaissait d'elle-même un certain temps après qu'elle avait été contractée ou après emploi d'eau pure; cf. Lev., XV, 13; dans certains cas, tel celui de la purification des lépreux ou de leurs maisons, était requis un mélange de sang et d'eau avec du cèdre et de l'hysope, Lev., XIV, 4-5, 49-52; une vertu spéciale était également attribuée dans l'épreuve de l'eau de jalousie, Num., V, 11-31, au mélange d'eau et de poussière prise au sol de la Demeure; dans le cas présent, c'était à un mélange d'eau et de cendres de la vache rousse qu'il fallait avoir recours. Certaines méthodes aryennes de purification rappelleraient une pratique semblable. Cf. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 2e édit., p. 178; un mode de purification analogue était en usage chez les Romains. Cf. Ovide, *Fast.*, IV, 639, 725, 733.

De ces remarques on peut conclure que l'origine et le sens primitif de la croyance et des rites impliqués dans le cérémonial de la purification sont à rechercher, non pas uniquement dans la législation hébraïque, mais dans l'ensemble des données fournies, par l'histoire et l'observation moderne, dans ce domaine de la pensée

religieuse primitive, commun aux Hébreux de l'âge prémosaïque et à d'autres peuples. C'est affaire de l'historien des religions. Quant à la signification propre du rite mosaïque, qui est bien l'un des plus compliqués et des plus mystérieux qu'on rencontre dans le cérémonial lévitique, il est évident que le législateur, en l'incorporant à son code religieux, l'a naturellement dépouillé de tout ce qui était contraire au pur jahvéisme. Les critiques qui en font une réglementation de l'école sacerdotale à l'époque postexilienne ne peuvent du moins méconnaître le caractère élevé et religieux qu'il recevait de ce fait; toute superstition en était nécessairement exclue. Un principe, en effet, domine, à la lumière duquel doit se faire l'interprétation des moindres détails, c'est que Jahvé, le Dieu de toute sainteté, ne peut être servi que par un peuple saint et que, par conséquent, tout ce qui porte atteinte à cette sainteté doit être effacé; puisque le contact d'un cadavre est tenu pour avoir une telle conséquence, il faut s'en purifier par un rite spécial, solennel, aux prescriptions nombreuses impliquant un sacrifice pour le péché d'un caractère exceptionnel, l'immolation et la combustion de la victime devant se faire loin du sanctuaire. (Cf. notions de sainteté et d'impureté à l'art. Lévitique, t. ix, col. 490-493; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 155-157.) La pureté recouvrée par l'aspersion d'eau mélangée aux cendres de la victime est sans doute une pureté légale, extérieure, mais qui symbolise et rappelle l'obligation de la pureté de l'âme : l'eau naturellement purificatrice et les cendres, produit d'une purification complète par le feu, l'indiquent suffisamment.

Pour ce qui est de la signification de chacune des particularités du rite : qualités requises de la victime, mode d'immolation, combustion d'hysope, de cèdre et de cramoisi, mode d'aspersion, elle a été l'objet de multiples interprétations et discussions. Cf. J. Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus*, l. II, c. xv; *Lex de vitula rufa Deo immolanda*, 2e édit., La Haye, 1686, p. 338-364; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. ii, 493-511. L'exégèse allégorique juive y trouvait ample matière à d'ingénieuses applications. Cf. Philon, *De victimas offerentibus*, c. ii, édit. Mangey, t. ii, p. 252. L'exégèse allégorique chrétienne suivit. L'auteur de l'épître aux Hébreux, ix, 13-14, par le rapprochement qu'il établit entre le sang des boucs et des taureaux, la cendre d'une vache et le sang du Christ, indiquait la voie. Déjà dans l'*Épître de Barnabé* l'allégorie s'élabore, « la génisse représente Jésus; les hommes pécheurs qui l'offrent ceux qui ont présenté Jésus à la tuerie..., les jeunes gens qui aspergent sont les hérauts de la bonne nouvelle qui nous ont annoncé la rémission des péchés et la purification du cœur », viii, 2, 3. L'allégorie va se développant et saint Augustin trouve aux différents détails de la loi leur valeur de signe : *evidentissimum enim signum in ea Novi Testamenti præfiguratur... Juvenca rufa carnem Christi significat. Sexus femineus est propter infirmitatem carnalem; rufa est propter ipsam cruentam passionem... Quæstiones in Heptateuchum*, l. IV, xxxiii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 732-733. Cf. le traité *Parah* consacré dans le Talmud au rite de la vache rousse; les commentaires du livre des Nombres au c. xix: l'art. *Vache rousse;* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 2369-2372; l'art. *Red Heifer*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. iv, p. 207-210.

2. *Le rite de l'eau de jalousie.* — A la différence du précédent, il n'a pas pour but de purifier, mais de déceler l'innocence ou la culpabilité de la femme soupçonnée d'adultère, Num., v, 11-31. L'épouse convaincue de ce péché encourait la peine de mort, Lev., xx, 10; Deut., xxii, 22. Soupçonnée seulement, elle était amenée par son mari devant le prêtre qui offrait le sacrifice de jalousie, et faisait ensuite approcher l'épouse de l'autel pour qu'elle se tînt devant Jahvé. Ayant pris de l'eau sainte dans laquelle il mettait de la poussière du sol de la Demeure, le prêtre l'adjurait alors par le serment d'imprécation, appelant sur elle la malédiction si elle était réellement coupable, puis il lui faisait boire de cette eau où la formule d'imprécation transcrite sur un rouleau avait été délayée; c'était les eaux amères de malédiction. Si la femme avait été infidèle à son mari les eaux amères devaient entrer en elle, et la malédiction la frapper, sinon elle était préservée et aurait des enfants. Telle est, dans ses grandes lignes, la loi de jalousie.

Que le cérémonial de ce véritable jugement de Dieu soit ancien, très ancien, c'est ce que reconnaissent ceux-là mêmes qui en placent la rédaction après l'exil. Non seulement les mœurs et les coutumes de peuples primitifs en offrent de nombreux parallèles, mais encore la foi qu'il suppose, originairement du moins, en l'efficacité du mélange de l'eau sainte et de la poussière du sol du sanctuaire, non moins qu'en la vertu de la formule de malédiction lavée dans cette eau, révèle une religion à un stade bien primitif. Cf. R. Smith, *Religion of the Semites*, 2e édit., p. 179 sq; J. Frazer, *Folk Lore in the Old Testament*, t. iii, p. 304-414; Tylor, art. *Ordeal* dans *Encyclopædia britannica*. « Les Assyriens attribuaient aussi une vertu spéciale au mélange composé d'eau, d'huile et de certaines poussières, la poussière du sanctuaire du dieu et la poussière de portes déterminées. Seulement, au lieu d'en faire un breuvage de malédiction, ils s'en servaient... comme d'une eau de purification. » Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1903, p. xxi, 243. D'après le code de Hammurabi, § 131-132, la femme incriminée par son mari, mais non surprise en flagrant délit, jurera par le nom de Dieu et retournera dans sa maison; si c'est la rumeur publique qui l'accuse, elle se plongera dans le fleuve; d'après les lois assyriennes (xve siècle environ), § 17, elle sera liée et conduite au fleuve.

Si la loi de jalousie provient d'une antique coutume populaire, il n'en est pas moins vrai que sa signification s'est naturellement modifiée par son introduction dans un système religieux tout différent de ceux des anciens cultes. C'est ainsi que le breuvage, qui originairement était regardé comme la cause du dommage infligé à la femme coupable, n'est plus, dans la religion de Jahvé, qu'un souvenir; c'est par une intervention directe de la justice divine que le législateur d'Israël entend que sera manifestée l'innocence ou la culpabilité de la femme soupçonnée. Quant aux détails du cérémonial, ils reçurent, comme ceux du rite de la vache rousse, leur application symbolique chez Philon et les docteurs palestiniens. Philon, *Commentaire allégorique des saintes lois après l'œuvre des six jours*, l. III, 148 et 150. D'une coutume qui apparaît si dure pour la femme, la sagesse divine lui a fait une garantie contre l'inconstance du mari, trop enclin à soupçonner son épouse pour la répudier plus facilement. Cf. de Hummelauer, *Numeri*, p. 46-47.

6° *Des rapports entre rites mosaïques et rites ethniques.* — Les ressemblances et les analogies de tels rites et d'autres de la religion mosaïque avec les rites et coutumes d'autres peuples de l'antiquité païenne, la nature même de certains de leurs éléments constitutifs posent le problème de leur origine et, d'une manière plus générale, celui de l'origine de maintes institutions du culte d'Israël. Il y a lieu de compléter ici les quelques indications déjà fournies à ce sujet à l'article Lévitique, t. ix, col. 475-478.

Le problème n'est pas nouveau. Dès les premiers siècles de l'Église, certains des défenseurs de la religion

révélée le résolvaient en accusant de plagiat les religions païennes; ils ne faisaient que reprendre une thèse de l'école judéo-alexandrine, selon laquelle les sages du paganisme auraient emprunté à Moïse et aux prophètes d'Israël les meilleurs éléments de leur philosophie. D'autres, surtout dans les controverses avec les Juifs, le résolvaient en reconnaissant l'introduction d'éléments païens dans le mosaïsme. Cf. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 1922, t. I, p. 56-57. Les Juifs prétendaient, en effet, que leur rituel édicté par Jahvé ne pouvait être que parfait et par conséquent immuable, à quoi les apologistes répondaient en déclarant la Loi ancienne périmée, en ce qui regarde le culte surtout, celui-ci devant être désormais, selon la parole même du Christ, un culte « en esprit et en vérité »; la meilleure preuve qu'il en était bien ainsi n'était-ce pas la présence de rites et d'usages païens dans la liturgie du Temple? Jahvé les avait tolérés en raison de l'endurcissement du peuple juif.

Saint Justin fut le premier à énoncer cette thèse, si souvent reprise dans la suite, de la « condescendance divine »; dans son *Dialogue* avec le juif Tryphon, il s'applique à prouver « que la loi de Moïse a été instituée, non en raison de son excellence, comme un idéal, mais en raison de l'endurcissement du peuple juif, comme un pis-aller. Il leur montre qu'elle n'est pas la voie unique du salut, puisque les patriarches et les justes qui ont vécu avant sa promulgation se sont sanctifiés sans elle, mais qu'elle visait, par la multitude de ses prescriptions, à maintenir des esprits grossiers dans la pensée constante de Dieu et à séparer la nation élue des nations idolâtres qui l'entouraient. Il ajoute même que, si Jahvé a concédé certains rites comme ceux des oblations en nature et des sacrifices, s'il a consenti à avoir son temple, c'était afin qu'Israël, trouvant dans sa liturgie des pratiques analogues à celles qui le séduisaient chez ses voisins, ne fût point tenté d'adopter leurs usages et de passer au polythéisme. Ce trait est le plus caractéristique. Le *mot* de condescendance, συγκατάβασις, n'est pas encore employé, mais le *fait* essentiel est affirmé. L'auteur ne dit pas, il est vrai, que Dieu a sanctionné *des emprunts aux cultes païens*, mais il enseigne qu'il a consacré certains rites *dans le goût des religions ethniques* et, rappelant à ce propos comment les prophètes ont protesté contre les abus du formalisme et réclamé sans cesse la pratique de l'amour et de la charité, il montre que pareille liturgie ne répond pas aux préférences divines. Concédée par pure bonté, « par philanthropie », en attendant mieux, elle a fait son temps. H. Pinard (de la Boullaye), *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi, d'après les Pères de l'Église. La thèse de la condescendance*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 199-200. Cf. S. Justin, *Dialog.*, n. 18, *P. G.*, t. VI, col. 516, n. 19; *ibid.*, col. 516, n. 21, col. 520; n. 22, col. 521, 525; n. 23, col. 525. Saint Irénée, écho sans doute de saint Justin, affirme les concessions de Jahvé à l'esprit charnel d'Israël pour l'empêcher de tomber dans l'idolâtrie. *Cont. hær.*, IV, XIV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1011. Tertullien, dans son traité contre Marcion, voit dans les rites sacrificiels et l'appareil formaliste de l'ancienne Loi, qu'il appelle *negotiosæ scrupulositates*, un dérivatif et un préservatif contre le polythéisme, reconnaissant ainsi dans la liturgie juive, sinon un emprunt formel au paganisme par adoption d'usages identiques, du moins une certaine imitation des rituels ethniques, *Adv. Marc.*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. II, col. 306.

Chez les Alexandrins, malgré la large place faite à l'idée de condescendance par Origène, malgré sa conception des sacrifices offerts à Dieu comme d'un antidote contre le polythéisme, *In Numeros*, hom. XVII, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 703, « il faut attendre que la vogue de l'exégèse philonienne soit tombée pour voir la thèse de la condescendance prendre son plein développement avec l'école d'Antioche ». Pinard, *ibid.*, p. 206. A maintes reprises elle est affirmée par saint Jean Chrysostome. Qu'il suffise de mentionner un passage tout à fait caractéristique de sa sixième homélie sur saint Matthieu où il dit qu'on ne saurait trouver indigne de Dieu d'avoir appelé les mages à la crèche du Sauveur par le moyen d'une étoile, sans être obligé de condamner en même temps toutes les institutions judaïques, sacrifices, purifications, néoménies, l'arche et le temple même, car tout cela tire son origine de la grossièreté des gentils et n'a été consenti aux Hébreux que pour les élever insensiblement à la sublime sagesse (évangélique), *P. G.*, t. LVII, col. 66. Chez les Latins, saint Jérôme n'est pas moins explicite; il reconnaît que les sacrifices mosaïques ont été concédés à Israël pour adapter au service du vrai Dieu des rites auxquels il s'était attaché quand il servait les idoles, *In Ezech.*, l. VI, c. XX, *P. L.*, t. XXV, col. 194. Bien plus, à propos du sacerdoce de Melchisédech, il rapporte l'opinion selon laquelle le sacerdoce lévitique, loin d'avoir été reçu des Juifs par les Gentils, l'aurait été, au contraire, des gentils par les Juifs : *Ut non Gentes ex Judæis, sed Judæi a Gentibus sacerdotium acceperint*, *Epist.*, LXXIII, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 678.

Ainsi donc le rituel compliqué de l'ancienne Loi apparaît à ces Pères de l'Église « comme une concession aux tendances paganisantes d'une nation corrompue par son séjour prolongé au milieu des nations idolâtres et par le contact incessant des peuples polythéistes. Ils ont pris soin toutefois de faire remarquer que Jahvé, en recevant certains rites de style païen, avait épuré la morale qui les accompagnait ailleurs, transformé les dogmes qui les inspiraient et combiné la législation juive de manière à ce qu'elle fût comme un mur protecteur entre les Hébreux et les gentils, assurât le triomphe du monothéisme et préparât l'économie plus parfaite du Nouveau Testament. » Pinard, *ibid.*, p. 216. Les nécessités apologétiques certes n'ont pas été sans influence sur une telle interprétation du rituel mosaïque; grâce à elle, en effet, la réponse devenait facile aussi bien aux attaques des Juifs, défenseurs obstinés de l'ancienne Loi qu'à celles des gnostiques, scandalisés par les imperfections de l'Ancien Testament, ou encore à celles des néoplatoniciens, reprochant aux chrétiens de condamner chez les païens ce qu'ils se voyaient obligés d'approuver chez Moïse et les prophètes. Mais n'était-elle pas suggérée par l'Écriture elle-même dans les réclamations des messagers de Jahvé contre le formalisme d'Israël ? Cf. Am., V, 21 sq.; Is., I, 10 sq.; LVIII, 3 sq.; Jer., VII, 21 sq.; Mal., 1, 10; Ps , LXIX, 7 sq.; L, 19. Ne l'était-elle pas encore par le Christ lui-même, quand il déclarait que le droit de répudier son épouse accordé aux Juifs ne l'avait été qu'en raison de la dureté de leur cœur ? Cf. Matth., XIX, 18; Mc., X, 5; ou bien quand avec ses disciples il se conformait aux prescriptions de la Loi qui bientôt serait abrogée ? Saint Paul enfin, par ses exemples et ses enseignements, se faisant tout à tous pour les sauver tous, I Cor., IX, 22, ne montrait-il pas assez de quelle condescendance il convenait d'user pour s'adapter aux diverses situations? Pourquoi dès lors Jahvé, le Dieu de toute puissance, mais aussi de toute bonté, n'aurait-il pas agi de même à l'égard d'un peuple, pour l'élever progressivement de la notion d'une justice extérieure et formaliste à celle d'une justice intérieure et spirituelle ?

Un des plus célèbres docteurs juifs du Moyen Age, connu sous le nom de Maïmonide, pour concilier les imperfections et les singularités de la loi mosaïque avec la dignité du Dieu qui l'a imposée, recourait à une explication qui n'est autre que celle des auteurs ecclé-

siastiques ci-dessus mentionnés. « Au lieu d'une loi tombée du ciel et n'ayant pour ainsi dire d'autres considérants que le bon plaisir du Très-Haut, Maïmonide faisait voir une loi adaptée aux nécessités ou convenances du moment, tolérant pour un plus grand bien les imperfections qu'elle ne pouvait empêcher, concédant à un peuple porté à l'idolâtrie quelque chose des rites matériels et formalistes qui le séduisaient chez ses voisins, mais, par une sagesse supérieure, s'appliquant à contredire, dans le détail des rites qu'elle sanctionnait, le principe du polythéisme, ses pratiques immorales et ses superstitions. » Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, p. 111. Cf. Maïmonide, *Le guide des égarés*, trad. Munk, t. III, c. XXXII; t. III, p. VII, 249, 252. A la suite du savant juif, quelques scolastiques ont pensé que Dieu avait toléré aux Hébreux certains rites et usages d'origine païenne, mais en les modifiant de telle sorte qu'ils devinssent une sauvegarde contre les dogmes et les superstitions du polythéisme. *Præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus, hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret.* » S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CII, a. 3.

Au XVIIe siècle, à l'encontre de l'opinion de beaucoup la plus répandue, c'est-à-dire celle du plagiat des traditions bibliques par la mythologie et la théologie païennes, un théologien anglican, John Spencer, dans un ouvrage célèbre dont la première édition est de 1685, reprit la thèse de la condescendance en l'appuyant sur une abondante érudition. *De legibus Hebræorum ritualibus et eorum rationibus.* Dans la préface du livre III, il écrit : *Deus interim* (*ut superstitioni quovis pacto iretur obviam*) *ritus non paucos, multorum annorum et Gentium usu cohonestatos, quos ineptia norat esse tolerabiles aut ad mysterium aliquos adumbrandum aptos, in sacrorum suorum numerum adoptavit... et per συγκατάβασιν illam Israelitas a Gentium idolis et cerœmoniis sensim et suaviter avocare studuit*, 2e édit., La Haye, 1686, p. 4. Tout en rejetant la thèse de Spencer qu'il juge « outrée », dom Calmet, dans ses dissertations sur l'Ancien Testament, fait quelques remarques qui supposent une notion analogue de la condescendance divine : « Il est à remarquer, dit-il, que dans les lois que Dieu donne à son peuple, il fait en quelque sorte deux personnages; celui de Dieu et celui de Roi. En qualité de Dieu, il prescrit à son peuple les lois morales les plus parfaites et les plus justes; il découvre les grands principes de la loi naturelle et des obligations de l'homme envers son Dieu.. Mais, en qualité de roi,... il se rabaisse à la faiblesse du peuple, il se proportionne à sa portée. Ses ordonnances ne sont pas toujours les plus parfaites, ni les plus justes qu'il aurait pu donner; mais il les donne telles que le peuple les pouvait porter et pratiquer. Il permet, il tolère, en qualité de prince et de roi des Hébreux, ce qu'il condamne en qualité de Dieu et de Juge. » *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes de l'Écriture sainte*, Paris, 1720, t. II, p. 32. Si cette observation vise plutôt les prescriptions d'ordre civil, dom Calmet n'hésite pas davantage, à propos de certaines ressemblances entre cérémonies rituelles égyptiennes et mosaïques, à conclure que ce sont les Hébreux qui ont imité les Égyptiens, *Ibid.*, p. 39. Mais il a soin de noter fort judicieusement que les ordonnances qui, considérées isolément, semblent indignes de Dieu, « composent avec les autres lois un corps de préceptes le mieux suivi et le plus grand qui ait jamais été donné aux hommes. » *Ibid.*, p. 33.

Depuis lors, la critique, l'archéologie biblique, l'histoire des religions ont apporté des informations et des précisions nouvelles et, si la critique rationaliste a tendance à reconnaître trop facilement la dépendance du rituel juif à l'égard des cultes ethniques pour nier l'origine divine de l'ancienne Loi, ce rapide aperçu des opinions de quelques écrivains des siècles passés sur les rapports des rites mosaïques et des rites païens permettra du moins au lecteur chrétien « d'apprécier la latitude que lui laissent les principes émis par ses pères dans la foi; ils n'ont pas cru que l'originalité de la « vraie religion » dût consister à n'avoir point de contact avec les « religions fausses » ni que toute analogie entre celles-ci et celle-là dût provenir d'un plagiat à la charge du paganisme. La critique rationaliste pourra observer, chez ces lointains précurseurs des études comparatives, une thèse historique qui rejoint en partie les siennes, » sans pourtant récuser l'intervention de la divine Bonté dans l'histoire des institutions religieuses d'Israël. Cf. Pinard (de la Boullaye), art. cité, p. 221.

Commentaires. — 1° *Pères.* Tandis que les commentaires sont nombreux pour la Genèse, surtout pour l'Hexaméron, bien moins pour l'Exode et le Lévitique, ils sont tout-à-fait rares pour les Nombres et encore ne consistent-ils le plus souvent qu'en de courtes notes et explications.

Origène, *Selecta et homiliæ in Numeros*, *P. G.*, t. XII, col. 575-806; S. Jean Chrysostome, *Synopsis Numerorum*, *P. G.*, t. LVI, col. 330-334; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyrorum in Numeros liber*, *P. G.*, t. LXIX, col. 589-642; Théodoret, *Quæstiones in Numeros*, *P. G.*, t. LXXX, col. 349-400; Procope de Gaza, *Comment. in Octateuchum* (pour les Nombres), *P. G.*, t. LXXXVII, col. 793-894; Nicéphore, *Catena in Octateuchum et libros Regum*, Leipzig, 1772; S. Éphrem, *Opera omnia*, Rome, 1737, t. I, p. 251-268; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* (pour les Nombres), *P. L.*, t. XXXIV, col. 717-748; S. Jérôme, *Epist.*, LXXVIII, *ad Fabiolam*, *P. L.*, t. XXII, col. 698-724; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T.*, *in Numeros*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 339-360; S. Bède, *In Pentateuchum comment.* (pour les Nombres), *P. L.*, t. XCI, col. 357-378; Pseudo-Bède, *Quæst. super Pentat.* (pour les Nombres), *P. L.*, t. XCIII. col. 395-410; Raban Maur, *Enarrationes in lib. Numerorum*, *P. L.*, t. CVIII, col. 587-838; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria* (pour les Nombres), *P. L.*, t. CXIII, col. 379-446; S. Pierre Damien, *Collectanea in V. T.* (pour les Nombres), *P. L.*, t. CXLV, col. 1033-1064.

2° *Au Moyen Age.* — Bruno d'Asti, *Expositio in Numeros*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 463-506; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, *in Numeros*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 837-918; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ in Pent.* (pour les Nombres), *P. L.*, t. CLXXV, col. 84-86; Nicolas de Lyre, *Postilla*, t. I, Rome, 1471; Tostat, *Opera*, t. IV, Cologne, 1613; Denys le Chartreux, *Enarrationes piæ et eruditæ in quinque mosaicæ legis libros*, Cologne, 1548.

3° *Aux temps modernes.* Laissant de côté les commentaires de tout le Pentateuque, déjà mentionnés aux articles précédents sur les différents livres du Pentateuque, citons seulement les commentaires spéciaux des Nombres.

1. *Non-catholiques.* — Knobel, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, Leipzig, 1861; 2e édit., par Dillmann, 1886; Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Goettingue, 1903; Holzinger, *Numeri*, Tubingue, Fribourg et Leipzig, 1903; G. B. Gray, *A critical and exegetical commentary on Numbers*, Édimbourg, 1903; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, Londres, 1910; Mc Neile, *The book of Numbers*, Cambridge, 1911; L. Elliot Binns, *The book of Numbers*, Londres, 1927.

2. *Catholiques.* — J. Lorin, *Comment. in lib. Numerorum*, Lyon, 1622; Trochon, *Les Nombres*, Paris, 1887; F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899.

Pour les questions critiques, voir les introductions générales et les introductions particulières des commentaires récents. Cf. art. Deutéronome, t. IV, col. 664-665; on pourra y ajouter les ouvrages suivants parus depuis lors : J. Nikel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Munster-en-Westphalie, 1921; J. Göttsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1928; A. Bea, *De Pentateucho* (*Institutiones Biblicæ*, II, 1), Rome, 1929; E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 5e édit., Leipzig, 1929.

A. Clamer.

NOMINALISME. — Dans l'histoire de la philosophie et de la théologie chrétiennes, on voit paraître des *nominalistes* à deux époques : XI[e] et XII[e] siècles, XIV[e] et XV[e] siècles. Nous avons à déterminer pour chaque époque le sens du mot *nominalis* et si, de l'une à l'autre, il garde une signification unique.

Qu'il y ait un ou plusieurs nominalismes médiévaux, il s'agit toujours de la constitution d'espèces philosophiques et théologiques distinctes : problème qui paraît d'une extrême difficulté à l'histoire doctrinale, de plus en plus défiante des généralisations et préoccupée de sauver la singularité des doctrines. En tout cas, la définition de l'espèce ne semble possible qu'à partir de monographies, qui nous font ici défaut presque totalement, même pour les plus célèbres des nominalistes.

Devant cette difficulté, nous avons essayé d'un procédé qui n'est point sans péril : choisir, en donnant les raisons de ce choix, deux types de nominalistes: Abélard, pour le XII[e] siècle, Occam, pour le XIV[e] — et construire sur ces deux exemples une définition hypothétique du *nominalisme* médiéval.

Limité à des hypothèses, nous espérons, en les formulant, qu'elles ne seront pas inutiles à l'avancement de nos connaissances sur ces *nominales* qui ouvrent et ferment l'âge métaphysique du Moyen Age occidental.

I. Le nominalisme du XII[e] siècle : le problème des universaux. II. Le nominalisme du XIV[e] siècle : les universaux et la connaissance humaine (col. 733). III. Le nominalisme du XIV[e] siècle : Dieu (col. 754). IV. Conclusions (col. 782).

I. Le nominalisme du XII[e] siècle : le problème des universaux. Nous étudierons successivement : 1° Le témoignage des contemporains; 2° Le problème des universaux; 3° la non-réalité des universaux; 4° ce qu'est l'universel: un signe, *vox, nomen, sermo ;* 5° la signification des universaux; 6° conclusions générales.

1° *Le témoignage des contemporains.* — On peut répartir en trois groupes les témoignages que l'on apporte communément sur le nominalisme au XII[e] siècle. Cette mise en ordre fera apparaître dans son milieu, à son rang, la doctrine d'Abélard.

1. *L'enseignement de la dialectique* IN VOCE. — A l'aube du XII[e] siècle, Odon de Tournai († 1113) s'oppose à Raimbert de Lille : *dialecticam non juxta quosdam modernos* IN VOCE, *sed more Boethii antiquorum doctorum* IN RE *discipulis legebat. Unde et magister Rainbertus qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis* IN VOCE *legebat... Herimanni liber de restauratione S. Martini Tornac.*, cité par Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VIII, fasc. 5, p. 11, n. 2. — L'*Historia francica* nous dit de Jean, maître de Roscelin, et de sa dialectique : *eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit..*, cité par Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11[e] éd., t. II, p. 207. Geyer traduit *in voce, vocalem* par *nominalistich.* Ces textes mystérieux nous attestent seulement une nouvelle manière d'enseigner la logique : Aristote et Porphyre ne traitent pas des choses, mais de la façon d'en parler; leur logique se présente comme une grammaire.

2. *La* SENTENTIA VOCUM *de Roscelin.* — Othon de Freisingen écrit de Roscelin (né vers 1050, mort entre 1123 et 1125) : *primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*, Geyer, *loc. cit.*, p. 206. Voici sur Roscelin, qui fut son maître, le témoignage d'Abélard :... *Solis vocibus species.. adscribebat.* Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 471. Jean de Salisbury atteste aussi la *sententia vocum : Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species ; sed eorum jam explosa sententia est et facile cum auctore suo evanuit*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 665 A. *Alius ergo consistit in vocibus, licet hæc opinio cum Rocelino suo fere omnino jam evanuerit, ibid.*, col. 874 G. Le passage célèbre de saint Anselme, *dialectici, imo dialectice hæretici qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 65 A, rappelle à Reiners la définition de *vox* par Boèce : *sonus.. est percussio aeris sensibilis, vox vero flatus per quasdam gutturis partes egrediens, quæ arteriæ vocantur, qui aliqua linguæ impressione formatur.* Reiners, *loc. cit.*, p. 28, n. 3. *Vox*, c'est le son proféré; cf. *infra*, 4°, 2. Une épigramme, citée aussi par Reiners, p. 11, l. 1, marque avec insistance l'opposition *res-vox :* Roscelin, il s'agit de déterminer si genres et espèces sont des choses, ou n'existent que dans le langage.

3. *La* SENTENTIA VOCUM SEU NOMINUM *d'Abélard* (1079-1142). — L'expression vient d'Othon de Freisingen, dans Reiners, *loc. cit.*, p. 44. Une poésie, citée par Reiners, *loc. cit.*, p. 11, n. 5, reprend aussi, pour Abélard, le terme *vox : attributo vocibus rerum privilegio.* Une épitaphe d'Abélard introduit *sermo* après *vox : Hic genus et species in sola voce locavit, — Et genus et species sermones esse notavit.* Charles de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 104. Après avoir évoqué Roscelin et sa *sententia vocum*, Jean de Salisbury parle d'Abélard et de l'école qu'il laissa : *alius sermones intuetur... In hac opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abælardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 874 C. Voici donc Abélard et Roscelin opposés l'un à l'autre comme *sermo* et *vox.*

L'autre passage cité à propos de Roscelin, *ibid.*, col. 665 A, indique que les deux écoles sont proches parentes : *Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species ; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo* (sc. Roscelino) *evanuit. Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhærentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt.* A côté de *sermo*, *nomen* paraît ici. Ailleurs, nous lisons que Jean de Salisbury prit pour maître, après Abélard, Albéric, *nominalis sectæ acerrimus impugnator, Ibid.*, col. 867 C. *Nominalis secta*, c'est sans doute l'école d'Abélard qui continue le maître, l'école des *sermones.* Dans une lettre de Jean de Salisbury, on relève d'ailleurs ce passage : *Nosti pridem nominalium tuorum eo mihi minus placere sententiam, quod in sermonibus tota consistens utilitatem rerum non assumpserit. Ibid.*, col. 272 C. Utilisant tous ces textes, Reiners conclut : « Ainsi le terme de nominalisme, au début, ne désigne pas la doctrine de Roscelin, mais celle d'Abélard », Reiners, *loc. cit.*, p. 59. Rémusat avait déjà remarqué que Roscelin, c'était la *sententia vocum*, et non le nominalisme proprement dit, *Abélard*, t. II, p. 106. C'est donc à Abélard que nous demanderons ce que fut le nominalisme du XII[e] siècle; nous utiliserons principalement sa logique *Ingredientibus*, publiée par Geyer, *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.*, t. XXI, fasc. 1, 2 et 3; nous découvrirons au nominalisme deux aspects essentiels et, pour ainsi dire, deux versants; ainsi notre analyse montrera la vérité de l'épitaphe, citée par Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 104 :

> Hic, quid *res* essent, quid *voces* significarent
> Lucidius reliquis patefecit in arte peritis.

Mais, avant de découvrir l'essence des choses et la signification des *mots* (Reiners traduit *vox* par *Wort*), voyons la manière dont l'opposition *res-vox* s'introduit à propos des questions laissées par Porphyre sur les genres et les espèces : le problème des universaux va se poser devant nous.

2° *Le problème des universaux.* — Il se précise en trois moments :

1. *Les questions de Porphyre.* — Rappelons le texte fameux : *Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo*, dans Boèce, *In Isagogen Porphyrii commenta*, éd. Brandt, p. 159, l. 3-8.

Abélard rencontre le texte au seuil de sa logique, en commentant l'*Isagoge;* il a devant les yeux la traduction et le commentaire de Boèce qui lui signale l'intérêt et la difficulté des questions évoquées par Porphyre, mais non résolues : *secretæ et perutiles*, éd. Geyer, p. 7, l. 32; cf. *Historia calamitatum*, dans Cousin, *P. Abælardi opera*, t. I, p. 5. Nous ne nous arrêterons pas à l'interprétation qu'Abélard propose du passage de l'*Isagoge*. Notons seulement qu'il s'agit des genres et des espèces, par exemple : *animal* ou *homme*.

2. *La définition aristotélicienne de l'universel.* — Dès qu'il se préoccupe de résoudre les problèmes de Porphyre, Abélard note que genres et espèces sont des universaux, éd. Geyer, p. 9, l. 15. Et il rencontre aussitôt cette question : qu'est-ce que l'universel ? Voici la définition d'Aristote : *quod de pluribus natum est aptum prædicari, ibid.*, p. 9, l. 19. L'universel nous est défini par rapport à la proposition où il entrera, comme prédicat possible.

3. *L'opposition Res-Vox.* — Mais, en parlant d'universel, les autorités, Aristote, Porphyre, Boëce, visent aussi bien les choses : *res, rerum natura*, éd. Geyer, p. 9, l. 21-28, que les mots ou les noms: *voces, nomina, Ibid.*, p. 9, l. 21-28. Pour définir le plan de pensée où nous sommes, rappelons-nous la notion de *vox* chez Boèce, qu'Abélard reprend : *est autem vox, Boethio teste, aeris, per linguam percussio..., ibid.*, p. 335, l. 2-3, et notons quelques propriétés, qui nous apparaissent déjà, des *voces universales* :

a) Elles sont termes de propositions : *prædicatos terminos propositionum, ibid.*, p. 10, l. 7;

b) *vox* est ici traité comme synonyme de *nomen*, qu'Abélard définit ailleurs *vox significativa, ibid.*, p. 335, l. 29. D'ailleurs, notre passage donne : *significare autem vel monstrare vocum est, significari vero rerum, ibid.*, p. 10, l. 1-2. Voilà les deux mondes face à face, liés par un rapport essentiel : l'un signifie l'autre; que veut dire *signifier?*

c) notre texte rapproche *significare* de *monstrare :* le mot fait voir. Abélard écrit ailleurs : *significare Aristoteles accipit per se intellectum constituere, ibid.*, p. 335, l. 29-30. Le mot emporte une intellection de la chose. Grâce à la publication de la logique *Ingredientibus..*, nous pouvons être plus hardis que Reiners, lequel écrivait avec une remarquable prudence : « Quand nous disons : on *pense*, à l'aide du mot, des choses déterminées, peut-être exprimons-nous, plus fortement qu'Abélard ne l'a fait, le facteur subjectif. » *Loc. cit.*, p. 50.

Ainsi les mots universels dont parlent les autorités, sont bien des sons articulés, mais ce sont aussi des termes dans les propositions et des signes des choses, qui nous y font penser.

Cependant les autorités n'attribuent pas moins l'universalité aux choses qu'aux noms : demandons-nous comment la définition qu'après Aristote nous avons donnée de l'universel peut s'appliquer aux choses : *quærendum est, qualiter rebus definitio universalis possit aptari*, Éd. Geyer, p. 10, l. 8-9. Voilà notre première question. Abélard va examiner toutes les solutions proposées, toutes les formes de « réalisme » : *omnes omnium opiniones ponamus. Loc. cit.*, l. 16.

3° *Non-réalité des universaux.* — Le réalisme tient les choses pour universelles; mais, pour les dire universelles, il ne les considère pas toujours de la même manière; il y a deux formes de réalisme, que caractérisent les adverbes *essentialiter* et *indifferenter :* on peut dire les choses universelles soit dans leur essence, soit par non-différence; cf. *Historia calamitatum*, dans Cousin, *P. Abælardi opera*, t. I, p. 5; Abélard va faire justice de l'une et l'autre manière.

1. *Les choses ne sont pas universelles dans leur essence.* — Dans la première perspective, l'individu se forme à partir de l'espèce comme l'espèce à partir du genre : au genre « animal », la différence « raisonnable » se joint pour donner l'espèce « homme »; le genre est une matière qui reçoit la différence comme une forme; — de même, à l'espèce « homme » s'ajoutent les accidents, formes. Si nous embrassons du regard la hiérarchie logique qui monte selon la généralité croissante, le supérieur (genre, espèce) est une essence, une substance, en soi une et la même, *eadem essentialiter substantia, materialis essentia in se ipsa una*, qui joue le rôle de matière à l'égard des formes des inférieurs qui viennent la diversifier; entre ces choses qui ont un fond d'unité, les différences s'établissent *per formas inferiorum, per advenientes formas.* Un peu à la façon d'une même cire qui prend tantôt figure d'homme et tantôt figure de bœuf, la même substance générique ou spécifique est matière à la fois de plusieurs formes, qui en font plusieurs espèces ou individus. Les formes qui constituent l'individu sont des accidents; la différence spécifique se joint *per accidens* à la matière générique; cf. *Dialectica*, dans Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 455. Si la matière n'existe jamais sans les formes, on peut la penser à part; inséparable *actualiter*, elle l'est *naturaliter.* Si l'on sépare ainsi par la pensée les différences spécifiques, ou les accidents individuels, il reste l'essence une du genre ou de l'espèce : voilà la chose universelle. Éd. Geyer, p. 10, l. 17; p. 11, l. 9.

Quels que soient les dires des autorités, on ne peut faire de l'essence un universel et réduire la singularité à des accidents :

a) L'essence n'est pas universelle. — Sous ce chef, on peut grouper trois critiques. — *a*. Si « animal » est une substance, la même dans l'homme et dans l'âne, l'un *animal rationale*, l'autre *animal irrationale*, voilà des contraires, *rationale-irrationale*, qui existent à la fois dans le même sujet; mais en ce cas, ce ne sont plus des contraires, selon la notion aristotélicienne. Éd. Geyer, p. 11, l. 11; p. 12, l. 26.

b. Si toute diversité repose sur l'unité d'une essence des individus, « Socrate » et « Platon », nous sommes ramenés de proche en proche à « substance », essence une de toutes les substances qui diffèrent seulement par des formes surajoutées. C'est par de telles formes que vont différer Socrate et Platon. Mais, de la même façon que toutes les substances sont la substance, toutes les qualités sont la qualité, toutes les quantités sont la quantité. Pas plus que la substance, aucune forme ne peut mettre de différence entre Socrate et Platon, *Ibid.*, p. 12, l. 27-41.

c. Nous ne disons pas de Socrate qu'il est *plusieurs* parce que, substance, il reçoit une multiplicité d'accidents; si les individus sont une même substance, spécifique ou générique, sous une multiplicité d'accidents, on ne doit pas dire non plus qu'ils sont *plusieurs. Ibid.*, p. 13, l. 1-4.

Ainsi, concevoir une chose universelle, essence une, c'est nier l'opposition des contraires, la différence et la multiplicité même des êtres.

b) Les accidents ne font pas l'individu. — La quatrième critique s'attaque à l'autre aspect de la doctrine *Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia effici volunt. ibid.*, p. 13, l. 5-6.

Abélard reprendra plus loin, p. 63, l. 31; p. 64, l. 24, l'examen de cette doctrine qui explique l'individu, à partir de l'espèce, par les accidents, comme l'espèce se forme, en joignant au genre la différence spécifique. Ce qui est inadmissible : l'espèce « homme » doit d'être elle-même à la différence « raisonnable », l'individu « Socrate » ne peut devoir à des accidents d'être lui-même. En effet :

a. Comment ces accidents reposeraient-ils sur un sujet auquel ils donnent l'être? Mais s'ils ne sont pas portés par l'individu, substance première, ils ne peuvent l'être par l'espèce, substance seconde. *Ibid.*, p. 13, l. 6-25; p. 64, l. 7-13.

b. Comment ces accidents donneraient-ils l'être à leur sujet? C'est leur définition de paraître et de disparaître sans que leur sujet cesse de rester le même. *Ibid.*, p. 64, l. 14-19.

Ainsi la doctrine critiquée méconnaît les notions de substance, première et seconde, et la notion d'accident. D'où cette conclusion : *Dicimus itaque individua in personali tantum discretione consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, quæ omnibus etiam accidentibus remotis, in se una personaliter permanet nec alia efficeretur nec minus hic homo esset. Ibid.*, p. 64, l. 20-23. L'individualité tient au fond des choses, elle est essentielle à la substance : « cet homme » ne signifie pas des accidents, mais leur sujet. Certains, qui l'accordent, ajoutent cependant qu'en disant « Socrate » nous pensons à des accidents. Abélard réfute leur doctrine, *ibid.*, p. 64, l. 25-p. 65, l. 11, tient pour synonymes « Socrate » et « cet homme » et montre ainsi à nouveau la substantialité de l'individu.

c) La singularité tient à l'essence. — Voici d'ailleurs un nouvel argument : la diversité des choses ne peut venir de formes superposées à un fond commun; si chaque différence vient d'une forme jointe à une matière, nous voilà à la régression indéfinie, *alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitatem necesse esset supponi. Ibid.*, p. 13, l. 26-27; cf. p. 65, l. 1 : *Sed cum velint omne individuum per accidentia effici, oportebit rursus ipsam socratitatem per propriam formam effici et illam iterum per aliam usque in infinitum.* Les formes tiennent d'elles-mêmes leur diversité, *formæ ipsæ in se ipsis diversæ sunt invicem;* et les êtres aussi, [*rerum*] *discretio personalis, secundum quam scilicet hæc non est illa... est per ipsam essentiæ diversitatem. Ibid.*, p. 17, l. 24-26.

De cette diversité essentielle résultent deux conséquences: — *a. nec ullo modo id quod in una est, esse in alia sive illud materia sit sive forma*, p. 13, l. 21-22; n'imaginons point en deux choses une même essence, matière ou forme; — *b. nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere*, p. 13, l. 22-23; nous avons signalé ailleurs la même pensée. C'est ici le renversement de la doctrine adverse. Elle disait : enlevez toutes ces formes qu'en pensée vous pouvez séparer de la matière qui les reçoit; il vous reste la substance une, la chose universelle. Abélard enseigne au contraire : toutes formes enlevées nous trouvons une substance qui est l'individu. Toute chose est singulière en son essence même; ainsi notre esprit progresse à travers la critique du réalisme, découvrant *ce qu'est une chose.*

2. *Les choses ne sont pas universelles par non-différence.* — La seconde forme de réalisme accorde que, prises dans leur essence, les choses ne sont pas universelles, mais elle les dit universelles par non-différence : ces hommes individuels dont nous savons l'essentielle diversité, on dira qu'ils sont une même chose : l'homme, qu'ils ne diffèrent point en cette nature : l'humanité, *singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis ;* ces mêmes choses que l'on dit singulières pour autant qu'elles se distinguent, on les dit universelles pour autant qu'elles ne diffèrent pas, mais conviennent entre elles par leur ressemblance : *eosdem* [homines] *quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis continentiam*, p. 14, l. 2-6. Ainsi l'espèce, ce sont les individus dans leur non-différence. Mais on peut envisager l'espèce soit en extension seulement, soit aussi en compréhension; considérer la collection des hommes ou la propriété d'être homme : dans le premier cas, l'universel, ce sont tous les individus qui conviennent ensemble; dans le second cas, c'est chaque individu pour autant qu'il convient avec les autres, *quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt*, p. 14, l. 7-8; [*alii*] *singula individua in eo quod aliis conveniunt universale appellant*, p. 15, l. 28-29.

De là, les deux aspects de la seconde forme du réalisme :

a) Tous les individus ensemble ne sont pas l'espèce. — Qu'entendons-nous par l'espèce « homme »? Non pas Socrate ou Platon, pris chacun à part; mais Socrate et Platon et... tous les hommes ensemble. De même pour le genre : « animal », ce sont tous les animaux, *Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quæ est homo dicunt, etc.*, p. 14, l. 7 sq. Genres ou espèces, il y a des choses universelles, qui sont des collections.

Mais comment une collection peut-elle réaliser la définition que donne Aristote de l'universel? *quomodo tota simul hominum collectio quæ una dicitur species, de pluribus prædicari habeat, ut universalis sit, perquiramus*, p. 14, l. 33-35. Les six objections qui suivent montrent que la *sententia de collectione* méconnaît cette définition de l'universel, méconnaît aussi les notions de genre et d'espèce. *Ibid.*, p. 14, l. 35; p. 15, l. 22.

b) Aucun individu n'est l'espèce. — Qu'est-ce qui est universel? L'individu même, pour autant qu'il convient avec d'autres; être dit de plusieurs, définition de l'universel, c'est convenir avec eux : *cum dicunt rem illam quæ Socrates est, prædicari de pluribus, figurative accipiunt ac si dicerent : plura cum eo idem esse, id est convenire, vel ipsum cum pluribus*, p. 14, l. 19-21. Les mêmes hommes qui sont multiples comme individus, *per personalem discretionem*, deviennent un par leur ressemblance, *per humanitatis similitudinem*, p. 14, l. 25-26. Ce qui rend chacun d'eux différent de soi : il faut distinguer Socrate, en tant qu'il est homme, de Socrate, en tant qu'il est Socrate, *iidem a se ipsis diversi quantum ad discretionem et ad similitudinem judicantur, ut Socrates in eo quod est homo a se ipso in eo quod Socrates est dividitur*, p. 14, l. 26-28. Ainsi, Socrate et Platon conviennent en tant qu'ils sont hommes, *in eo quod homines sunt*, p. 14, l. 21; Socrate et Platon conviennent en l'homme, *in homine*, p. 16, l. 3.

La critique d'Abélard est triple :

a. Tenir pour synonymes *prædicari de pluribus* et *convenire cum pluribus*, c'est méconnaître les notions mêmes de singulier et d'universel. Toute chose, convenant avec d'autres, serait prédicable de plusieurs : il n'y a plus de singulier, défini par le *de uno solo prædicari.* L'homme en tant qu'il est Socrate et Socrate en tant que Socrate, voilà, d'autre part, ce qui ne convient pas avec autre chose; ce qui convient, c'est l'homme en tant qu'homme, Socrate en tant qu'il est homme, tous deux prédicables de plusieurs; mais en ce cas, « Socrate » et « homme » ont les mêmes propriétés, *quod habet homo habet Socrates et eodem modo*, l'universel ne se distingue plus du singulier, p. 15, l. 26-35.

b. Comment distinguer Socrate en tant que Socrate et Socrate en tant qu'homme? On accorde, en effet, qu'ils ne font pas deux, mais sont une seule et même chose, *res penitus eadem.* Envisagée à chaque moment de son existence, aucune chose n'est distinguée de soi, car tout ce qu'elle possède en elle-même, c'est elle qui le possède et d'une seule et même façon : *nulla enim res eodem tempore a se diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus.* Ainsi, Socrate est blanc et grammairien, mais pas plus que blanc, ou grammairien, n'est autre chose que soi, Socrate n'est pas blanc ou grammairien autrement qu'il n'est lui-même; il possède cette diversité : blanc et grammairien, mais elle ne le rend pas divers de soi. *Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diversa in se habeat, a se tamen per ea non est diversus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est vel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se vel aliud grammaticus*, p. 15, l. 39; p. 16, l. 2.

c. Comment concevoir que Socrate et Platon conviennent en l'homme? Tous les hommes en effet, nous l'avons vu, sont différents de matière et de forme. « En l'homme », *in homine*, cela veut dire ici, « en cette chose qui est l'homme », *in re quæ homo est;* mais cette chose, c'est Socrate ou un autre individu, et ce n'est ni en soi, ni en un autre que Socrate peut convenir avec Platon. Essaiera-t-on de remplacer « convenir » par « ne pas différer »? en ce cas, *non differt Socrates a Platone in homine* ne signifie rien de plus que *non differt Socrates a Platone in lapide*, à moins que l'on ne dise précisément : *sunt homo, quod in homine non differunt.* Mais, puisque Socrate, ou Platon, c'est la chose même qui est l'homme, *ipse autem sit res quæ homo est*, impossible de les faire différer en tant que Socrate et Platon, ne pas différer en tant qu'hommes, p. 15, l. 16-18.

Que l'on prenne les choses une à une, ou en collection, on ne peut les dire universelles pour autant que l'universel est l'attribut de plusieurs sujets : *neque res singillatim neque collectim acceptæ universales dici possunt in eo quod de pluribus prædicantur*, p. 16, l. 19-21. C'en est fait du réalisme qui appelle universelles les choses elles-mêmes.

3. *Conclusion : La chose, c'est l'individu.* — Tandis que se dissipe le mirage de la chose universelle, nous découvrons l'essence de la chose, qui est individuelle. Reprenons les formules les plus frappantes : *omnibus etiam accidentibus remotis, in se una personaliter permaneret..., ...nec ullo modo quod in una est, esse in alia, ...nulla enim res eodem tempore a se diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus.* Sous ce mot de *chose* qui dit toute réalité, il faut mettre l'idée d'individu : substance ou essence, divisée radicalement de toutes les autres, indivise en soi. Une telle *chose* exclut absolument l'universalité. En critiquant toutes les formes d'universalité réelle, Abélard nous montre ce que les choses sont, *quid res essent.*

4° *Qu'est-ce que l'universel ? un signe : vox, nomen, sermo.* — Abélard a refusé aux choses l'universalité qui est *prædicari de pluribus ;* il l'attribue aux mots : *restat ut hujus modi universalitatem solis vocibus adscribamus.* Éd. Geyer, p. 16, l. 21-22. Dans les lignes qui suivent, nous retrouvons *vox, nomen, sermo,* les expressions caractéristiques de la doctrine d'Abélard; cf. *supra*, 1°, 3. Nous devons en préciser le sens, ce qui nous obligera de montrer, après l'impossibilité de l'universel comme chose, sa possibilité comme signe. Nous quittons le problème de la chose, allons vers celui de la signification : nous passons sur l'autre versant.

1. *Le nom, signe de la chose : dialectique et grammaire.* — Pour appliquer aux mots la distinction du singulier et de l'universel, Abélard se réfère à la distinction grammaticale des « noms propres » et des « noms communs » : *Sicut igitur nominum quædam appellativa a grammaticis, quædam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares appellantur*, p. 16, l. 22-25. Nous apercevons ici la parenté de la dialectique et de la grammaire, qui traitent toutes deux *de vocibus.* Voici comment nous apparaît l'universel : *Est autem universale vocabulum quod de pluribus singulatim habile est ex inventione sua prædicari, ut hoc nomen « homo », quod particularibus hominibus conjungibile est secundum subjectarum rerum naturam quibus est impositum*, p. 16, l. 25-28. Ces derniers mots nous introduisent dans la dialectique : le grammairien tient pour valide la liaison : *homo est lapis;* il regarde si les cas sont corrects, la proposition complète, cela lui suffit; peu lui importe ce qui est ou n'est pas, *sive ita sit, sive non;* il ne traite pas des mots pour autant qu'on parle *ad ostendendum rei statum*, p. 17, l. 11-19. La position du dialecticien est tout autre; à la différence du lien grammatical, la liaison logique se fait du point de vue des choses, du point de vue de la vérité : *prædicationis vero conjunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam*, p. 17, l. 19-20. Cette logique du langage peut nous sembler une grammaire, mais les mots qu'elle étudie sont tournés vers les choses, et par là, elle se distingue consciemment de la grammaire.

2. *L'emploi de* VOX, NOMEN, SERMO, *dans la Logique « Ingredientibus ».* — L'universel est tour à tour *vox, nomen, sermo :* ces termes paraissent ici synonymes. On peut cependant marquer des différences.

Référons-nous à la définition aristotélicienne du nom : *vox significativa secundum placitum sine tempore, cujus nulla pars est significativa separata.* Abélard la commente après Boëce. Éd. Geyer, p. 334 sq. Nous négligerons *sine tempore*, qui distingue le nom du verbe; la distinction ne nous intéresse pas, le verbe aussi étant universel. *Vox* paraît ici un genre, dont *nomen* est une espèce : *genus est nominis. Ibid.*, p. 335, l. 1. *Significativa* met le nom dans la même classe de *voces* que l'aboiement, par lequel le chien manifeste sa colère : *Significare Aristoteles accipit per se intellectum constituere, significativum autem dicitur quidquid habile est ad significandum ex institutione aliqua sive ab homine facta sive natura. Nam latratus naturæ artifex, id est Deus, ea intentione cani contulit, ut iram ejus repræsentaret; et voluntas hominum nomina et verba ad significandum instituit. Ibid.*, p. 335, l. 29-34. *Secundum placitum* marque précisément que le nom est une institution des hommes; l'aboiement est un signe naturel, *vox naturaliter significans, loc. cit.* p. 340, l. 19; le nom ne l'est pas: *nec plus valet « secundum placitum » quam si diceret : « non naturaliter », hoc est non institutione naturæ sed hominum imponentium voluntate, Ibid.*, p. 340, l. 27-29. Le caractère du *nomen*, c'est de signifier, et de signifier par institution des hommes. La traduction « nom » est tout à fait acceptable.

En revanche, « mot » peut bien remplacer *vox* aux cas où l'on pourrait aussi bien employer *nomen ;* cf. *supra*, 2°, 3. Cependant, « mot » ne rend pas *vox* qui nous établit dans la physiologie : *acris per linguam percussio quæ, per quasdam gutturis venas quæ arteriæ vocantur ab animali profertur. Ibid.*, p. 335, l. 3-4. C'est la définition de Boëce. L'aboiement, nous l'avons vu, est une *vox;* la toux ne l'est point; cf. l. 9-11. Comme traduction possible : « son proféré »; cf. *A. M. Sev. Boetii commentarii in librum Aristotelis* Περὶ ἑρμηνείας, éd. Meiser, part. post., p. 4, l. 18 sq.

Nous avons vu que les universaux étaient encore des *sermones : simplicium sermonum quidam universales*. Éd. Geyer, p. 16, l. 23-24. Abélard ajoute que la définition de l'universel oppose sa simplicité à la complexité du discours, *simplicitatem sermonis ad discretionem orationum, ibid.*, l. 34. L'opposition *oratio-simplices sermones* paraît aux premières lignes des *glossæ super Prædicamenta Aristotelis : Cum logica ratio sit disserendi, hoc est discretio argumentandi, argumentationes vero propositionibus jungantur, propositiones vero ex dictionibus et constitutionem suam et significationem contrahant, ita singula diligenter tractavit, ut prius, simplicium sermonum significationem.., aperiret...* Éd. Geyer, p. 111, l. 5 à 9. C'est l'ordre classique des logiciens, qui va des parties au tout : les termes, les propositions, les raisonnements. D'où la traduction possible de *sermo simplex* : « terme », « partie du discours » ; cf. *de partibus orationis, id est simplicibus sermonibus, Ibid.*, p. 309, l. 15-16. *Sermo* paraît bien proche de *nomen*; nous allons les voir synonymes et préciser leur sens dans la logique *Nostrorum petitioni sociorum*, contenue dans un manuscrit de Lunel, que Rémusat avait utilisé, *Abélard*, t. II, p. 98 sq., et dont Geyer a publié des fragments, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A., Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, p. 116 sq.

3. *L'opposition* VOX-SERMO *dans la logique « Nostrorum petitioni sociorum »*. — Dans la logique *Ingredientibus*, nous ne trouvons pas l'opposition *vox-sermo*, attestée par Jean de Salisbury; cf. *supra*, 1°, 3. Elle apparaît dans la logique *Nostrorum petitioni sociorum*, ouvrage postérieur, où Abélard est préoccupé de séparer sa doctrine de celle de Roscelin, Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 11ᵉ éd., p. 215 et 217. Analysons le fragment publié par Geyer, dans le *Festgabe* ci-dessus mentionné, p. 116-119.

a) La doctrine des *sermones* est distinguée du réalisme et de la *sententia vocum : Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quæ nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit. Loc. cit.*, p. 116, l. 20-32.

b) *Sermo et nomen* sont termes synonymes : *nomen sive sermo. Loc. cit.*, p. 116, l. 28.

c) La notion de *sermo* se tire de la définition: *universale est quod est natum prædicari de pluribus, id est a nativitate sua hoc contrahit, prædicari scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio? Loc. cit.*, p. 116, l. 24-27. La définition aristotélicienne du nom était *vox significativa secundum placitum* et la logique *Ingredientibus* présentait l'universel comme *habile ex inventione sua prædicari;* cf. *supra*, 4°, 1 et 2. D'une logique à l'autre, nous trouvons seulement une interprétation plus approfondie de la définition aristotélicienne de l'universel. La nature du *sermo universalis*, c'est sans doute d'être, comme prédicat, « terme » possible de plusieurs propositions.

d) Mais venons-en à l'opposition *sermo-vox. Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit, vocis vero sive rei nativitas quid aliud est quam naturæ creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturæ consistat. Loc. cit.*, p. 116, l. 27-p. 117, l. 3. C'est le lieu de rappeler que la notion de *vox* nous place, pour l'essentiel, en physiologie : *Vox est aeris per linguam percussio...* Le « son proféré », comme tel, est une institution de la nature : voilà *vox;* le « nom » ou le « terme », dont le propre est de signifier, est une institution de l'homme : voilà *nomen* et *sermo*. « Nom » et « terme » n'en sont pas moins pour cela des « sons proférés » : la diversité dans l'institution n'empêche pas l'identité dans l'être. *Itaque in nativitate vocis et sermonis diversitas, etsi penitus in essentia identitas. Loc. cit.*, p. 117, l. 4-5. Lorsque, dans une pierre, les hommes voient une image, la pierre et l'image restent une seule et même chose, qui doit à la nature d'être pierre, aux hommes d'être image : *Cum idem penitus sit hic lapis et hæc imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius hæc imago. Constat enim a divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari. Loc. cit.*, p. 117, l. 6-9.

On notera *comparatione hominum :* Abélard aurait-il le sentiment d'une activité de l'esprit dans l'usage des signes?

e) L'opposition *voces-res* devient *sermones-res*, les *voces* passant du côté des *res*. Abélard écrit : *voces sive res nullatenus universales esse. Loc. cit.*, p. 117, l. 12. Il rappelle sa critique du réalisme : *si enim aliqua res de pluribus prædicaretur, utique eadem in pluribus reperiretur. Loc. cit.*, l. 13-14. Le drame se joue toujours entre la définition aristotélicienne de l'universel et une intuition de l'individualité radicale de toutes choses, y compris les sons proférés. Ce qui fait le « mot » universel, ce n'est pas son être de « son » singulier comme tout être, c'est sa signification de « terme ». Cette signification, comment la concevoir ?

4. *La signification.* — La pensée d'Abélard s'est avancée de *vox* à *sermo*, c'est-à-dire *vox innuens institutionem non simpliciter essentiam vel prolationem, sed significationem. Loc. cit.*, p. 119, l. 1-2. L'essentiel du terme c'est son institution par les hommes, comme signe. Reiners a marqué l'importance de la *significatio* chez Abélard, mais il veut qu'on la conçoive objectivement comme *proprietas vocis;* cf. *supra*, col. 719. La logique *Ingredientibus* oblige d'écarter cette interprétation. Si nous faisons de l'universalité des genres et des espèces une propriété du son proféré, il faut nous demander comment genres et espèces demeurent, alors que le son disparaît, aussitôt né : le son, qui ne subsiste pas, n'est pas le sujet de propriétés réelles, mais nous considérons par l'esprit qu'une fois institué, le nom dure toujours, avec son universalité, qui le fait genre ou espèce : *experimur... voces... nunquam subsistere nec vera accidentia in se habere, sed sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositæ, ita earum proprietates, quasi vere existant, cogitantur.* Éd. Geyer, p. 39, l. 4-7. Nos paroles s'écoulent sans cesse et ne prennent un sens qu'achevées, quand elles ne sont plus : *tunc significare oratio videtur, quando tota præteriit ac jam oratio non est. Ibid.*, p. 175, l. 34-35. Voici donc le sens de « signifier » : *cum dicitur orationem significare, non sit sensus ut oratio significationem habeat, sed potius ut anima alicujus, per eam quæ jam non est, intellectum habeat. Ibid.*, l. 36-38. La parole est significative : cela ne veut pas dire que la parole possède un sens, comme la substance porte un accident, mais que, par le son que nous venons de proférer, nous avons, comme âme, une intellection. Voilà donc le sens de la comparaison qui éclaire la différence *vox-sermo;* cf. col. 725 au bas; que la pierre soit image, cela ne tient pas à son être, mais lui est donné *comparatione hominum ;* le sens d'une parole n'en est pas une propriété physique, il vient de l'âme. La signification qui fait le terme implique un rapport à la chose qui s'établit par une intellection. Nous allons vers une psychologie.

5° *La signification des universaux.* — Les termes, noms et verbes, ont deux significations, que nous appellerons réelle et intellectuelle : *Nomina et verba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus.* Voici la signification réelle, où ne paraissent pas seulement le terme et la chose, mais encore l'intellection : *Res enim significant constituendo intellectum ad eas pertinentem, hoc est naturam aliquam earum vel proprietatem attendentem.* Cette

attention à la nature ou propriété d'une chose, nous verrons que c'est précisément l'intellection. Et voici la signification intellectuelle : *Intellectum quoque designare dicuntur, sive is sit intellectus proferentis vocem, sive audientis eam. Nam intellectum proferentis in eo significare vox dicitur, quod ipsum auditori manifestat, dum consimilem in auditore generat.* Éd. Geyer, p. 307, l. 30; p. 308, l. 1. Je parle pour faire voir la nature des choses et découvrir ma façon de la voir.

1. *Le problème : les universaux paraissent dépourvus de toute signification.* — Les termes singuliers ont cette double signification : ils signifient une chose, et, la signifiant telle qu'elle est, ils en communiquent une saine intellection, *sanus autem est omnis intellectus.. per quem attendimus uti res se habent. Ibid.*, p. 326, l. 30-31. Il ne paraît pas en être de même des universaux, et c'est pourquoi ils font question : *Bene autem de universalibus non de singularibus vocibus quæstiones fiebant quia non ita de significatione singularium dubitabatur. Ibid.*, p. 30, l. 6-7. Les termes universels semblent n'avoir aucun sens : *ex toto a significatione videntur aliena. Ibid.*, p. 19, l. 6; ni signification réelle, ni signification intellectuelle. Les choses sont essentiellement individuelles; les universaux ne les désignent pas ainsi. Ils pourraient les désigner en tant qu'elles conviennent entre elles, mais il n'y a rien en quoi elles conviennent : *Rebus autem nullis videbantur imponi universalia nomina, cum scilicet omnes res discrete subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent, secundum hujus rei convenientiam universalia nomina possint imponi. Ibid.*, p. 18, l. 9-12. La même intuition joue toujours le rôle décisif : l'individualité radicale des choses, qui les empêchait d'être universelles, empêche les universaux de les signifier.

Avec la signification réelle, les universaux perdent la signification intellectuelle : la pensée ne trouve rien à saisir dans un universel, *ipsa communitas impositionis ei est impedimento, ne quis possit in eo intelligi, sicut in hoc nomine « Socrates » e contra unius propria persona intelligitur, unde singulare dicitur. In nomine vero communi quod « homo » est, nec ipse Socrates nec alius nec tota hominum collectio rationabiliter ex vi vocis intelligitur, nec etiam in quantum homo est, ipse Socrates per hoc nomen ut quidam volunt, certificatur. Ibid.*, p. 18, l. 24-30. C'est toute la critique du réalisme qui empêche les universaux de constituer des intellections. En effet, comme l'a vu Boèce, une intellection sans objet n'est pas une intellection : *ex nullo subjecto fieri intellectus non potest. Ibid.*, p. 19, l. 5-6.

L'essentiel du terme est de signifier; nous en sommes à nous demander comment des termes universels sont possibles, du côté des choses et du côté des intellections. Du côté des choses d'abord :

2. *Signification réelle des universaux.* — L'erreur du réalisme n'est pas de reconnaître, mais de concevoir mal la ressemblance qui existe entre les choses. Abélard accorde que Socrate et Platon conviennent l'un avec l'autre : *in eo conveniunt quod homines sunt. Ibid.*, p. 19, l. 23-24. Mais il n'ajoute pas, comme les réalistes, qu'ils conviennent en l'homme : *Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta. Ibid.*, l. 24-25. Tout homme est individu et tout homme est individuel. Aussi la convenance s'établit, non en l'homme ou en une chose quelconque, mais dans le fait d'être homme : *in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua. Ibid.*, l. 25-26. Il faut donc concevoir entre les choses une convenance qui ne soit pas une chose de plus, une chose dans les autres : [*convenientia*] *secundum id accipienda est, quod non est res aliqua. Ibid.*, l. 31. Mais n'être pas une chose, cela ne veut pas dire n'être rien; Abélard se défend d'unir des réalités dans le néant, *in nihilo*, p. 20, l. 2. Il y a un état d'homme qui n'est pas rien et n'est pas une chose, *statum autem hominis, ipsum esse hominem quod non est res, vocamus. Ibid.* p. 7-8. Si nous l'entendons bien, cette doctrine met entre les individus une ressemblance réelle, mais qu'on ne peut d'aucune façon réaliser à part, en une essence : la nature d'homme n'est que la convenance substantielle des individus, absolument indistincte des individus. Cette ressemblance suffit à rendre raison du terme universel, du côté des choses; voilà ce que nous cherchions : *communis causa secundum nomen impositum est*, p. 19, l. 15-16. Il y a dans les choses une raison de les nommer par des universaux.

Faut-il parler de « réalisme modéré »? Geyer, *Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten* dans *Festgabe... Clemens Baeumker*, p. 115; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e éd., t. I, p. 154-156. En ce point de notre étude, rappelons seulement qu'Abélard a refusé toutes les manières, par lui connues, d'attribuer aux choses l'universalité, telle qu'il la définit. Par leur convenance mutuelle, les choses assurent aux termes une universalité qu'elles n'ont pas : *universalitatem quam res voci confert, ipsa in se res non habet.* Éd. Geyer, p. 32, l. 8-9. Il y a assez en elles pour que des universaux puissent les signifier : *communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Ibid.*, p. 30, l. 8-9.

Ayant assuré la signification réelle des universaux, considérons leur signification intellectuelle, voyons quelles intellections ils constituent.

3. *Signification intellectuelle des universaux.* — C'est toute une psychologie qu'Abélard introduit ici : nous en marquerons seulement les articulations essentielles. Avant de considérer l'intellection des universaux, il faut considérer l'intellection en général.

a) *Intellection : conception d'une image.* — Le sens use d'instruments corporels et ne peut donc percevoir que des objets corporels. Il n'en est pas de même de l'intellection : *Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita nec necesse est eum subjectum corpus habere in quo mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suæ intelligentiæ actionem dirigit.* Éd. Geyer, p. 20, l. 23-27. Il faut au sens la chose présente. Quand elle l'est, l'intellection l'atteint, comme le sens. *Ibid.*, p. 21, l. 18-26. Mais, si la chose est absente, il suffit à l'intellect de sa ressemblance, qu'Abélard désigne de multiple façon : *rei similitudo, ibid.*, p. 20, p. 28; *forma rei quam* [*intellectus*] *concipit, ibid.*, l. 20-30; *res imaginaria quædam et ficta, ibid.*, l. 31-32; *imago*, p. 21, l. 6; *forma imaginaria*, p. 313, l. 36; *instar quoddam.*, p. 314, I. 1; *rerum effigies, ibid.*, l. 6, etc... Nous dirons simplement « image » et nous parlerons, comme Abélard, de leur « conception » par l'âme.

Grâce aux images, l'intellection trouve un objet, en l'absence de la chose même; entre l'intellection et l'image, il y a l'opposition d'une action de l'âme à l'objet où elle tend, même opposition qu'entre le sens et la chose sentie : *Sicut autem sensus non est res sensita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quædam est animæ, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur res imaginaria quædam et ficta. Ibid.*, p. 20, l. 28-32. Dans l'image, l'âme se donne un objet : cela se produit dans l'intellection de toutes choses, même non sensibles, à l'exception des images elles-mêmes : *Sed et ipsam imaginem rei si cogitamus per se ipsam, non per aliam imaginem accipere videmur, quia cum ipsa se præsentet intellectui, non est opus pro ea aliam supponere. Ceteras vero res insensibiles non nisi per ima-*

gines pro eis constitutas intelligere possumus nec etiam ipse intellectus. Éd. Geyer, p. 322. l. 14-21. Quand je parle d'une intellection et que j'y pense, j'en ai une image.

On a soutenu qu'image et intellection d'une chose ne faisaient qu'un : *eam* [*formam*] *idem quod intellectum vocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor, idem quod intellectum turris appellant*. Éd. Geyer, p. 21, l. 1. Voyons si les propriétés de l'image, par exemple, la hauteur que je vois dans l'image d'une tour, peuvent être des propriétés de l'intellection. Cette hauteur que nous voyons, même la tour détruite, ne peut être la vraie hauteur, qui se trouve seulement dans la tour; ce n'est donc pas une qualité réelle, mais une qualité feinte; et comment une qualité feinte serait-elle la propriété d'une réalité telle que l'intellection? Reste que cette qualité feinte repose sur une substance également feinte : telle est l'image. *Sed profecto vera quadratura et vera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla vera essentia formari potest. Restat igitur ut sicut ficta est qualitas, substantia sit ei subjecta*. Éd. Geyer, p. 21, l. 11-14. L'intellection est un accident de la substance âme; on ne peut dire de l'image qu'elle soit substance, ni accident, [*forma*] *quam neque substantiam neque accidens appellare possumus*, p. 20, l. 35-36; cf. p. 314, l. 30-31; 315, l. 5-6. Ces conceptions, ces fictions de l'esprit ne sont pas de vraies existences : *imagines rerum quæ figmenta quædam sunt animi et non existentiæ veræ*, p. 315, l. 18-19. Elles ne sont rien : *nil penitus esse concedimus, ibid.*, l. 12. De cette irréalité des images conçues par l'esprit, Abélard rapproche l'irréalité de l'image que nous voyons dans un miroir : *ea speculi imago quæ visui subjecta apparere videtur, nihil esse vere dici potest*, p. 21, l. 14-16. Les images nous placent dans un ordre où il n'y a ni accident, ni substance, ni existence vraie; dans l'intellection d'une chose en son absence, il y a conception d'un objet irréel : voilà l'image, la ressemblance de la chose. L'intellection, qui est une action réelle de l'âme, peut être dite aussi cette ressemblance, mais seulement parce qu'elle est conception de l'image, *quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur concipit*, p. 21, l. 7-8; cf. p. 322, l. 28-29. Ayant examiné la nature des images en général, voyons s'il n'en est de différentes sortes :

Il y a des images propres à un individu et des images communes à plusieurs : *quædam* [*imagines*] *propriæ sunt et pro una certa substantia constitutæ, quædam communes, ad plura scilicet se habentes æqualiter. Nam per « Socrates » hoc nomen ad propriam applicamus, per « homo » ad communem et quasi vagam*, p. 316, l. 12-16; cf. p. 21, l. 27; p. 22, l. 24. — Nous cherchons un objet à l'intellection de l'universel; le voici : de même que l'intellection du singulier, en l'absence de la chose, implique conception de son image propre, l'intellection de l'universel sera conception d'une image commune. Mais l'intellection tient-elle dans la conception d'une image?

b) *Intellection : attention à la chose : abstraction*. — Les images ne sont que des signes : *imagines tantum pro signis constituimus non eas quidem significantes, sed in eis res attendentes*, p. 328, l. 35-36. *Attentio rerum per imagines :* voilà l'intellection, où paraît la raison, non pas la simple *conceptio imaginum*, où ne se manifeste que l'imagination. *Ibid.*, l. 34. Abélard définit ainsi le discernement qui est la raison même : *est enim discretio vis deliberandi et attendendi rerum naturas vel proprietates. Ibid.*, p. 329, l. 25-26. Nous savons comment se définit une saine intellection : [*intellectus*] *per quem attendimus uti res se habent*, p. 326, l. 31. C'est du point de vue non des images, mais de l'attention aux choses, qu'il faut se demander si l'intellection de l'universel est une saine intellection.

L'intellection de l'universel envisage les choses par abstraction : *intellectus per abstractionem*, p. 25, l. 15. Ainsi, je considère seulement Socrate comme substance, ou comme homme, ou comme grammairien etc..., alors qu'il est tout cela ensemble. Mais percevoir les choses autrement qu'elles ne sont : vaine intellection !

Voici la réponse d'Abélard : l'abstraction serait à condamner, si elle considérait dans la chose une propriété qu'elle n'a pas, mais elle considère seulement une des propriétés qu'elle a : *nihil nisi quod in ea est intelligo, sed non omnia quæ habet attendo*, p. 25, l. 25. L'abstraction serait encore à condamner, si elle considérait que la chose ne possède qu'une propriété et la réalisait à part, mais elle considère seulement la chose dans cette propriété qu'elle conçoit seulement à part : *Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens, ibid.*, l. 28-29; *intellectus per abstractionem divisim attendit non divisa, ibid.*, p. 26, l. 23. La chose est considérée dans la réalité de son état, *non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est*, p. 25, l. 30-31 : Abélard se réfère ici à l'idée de *status* qui assure la signification réelle des universaux. Il paraît aussitôt que, constituant une intellection d'un état des choses, ces universaux possèdent la signification intellectuelle.

Reste cependant que dans l'*intellectus per abstractionem*, la manière de connaître n'est pas la manière d'exister : *alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque hæc res ab alia non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat*, p. 25, l. 31-32. « Abstraction » fait penser au « réalisme modéré », d'autant plus que des lignes de saint Thomas rappellent ce texte d'Abélard; cf. Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11[e] éd., t. II, p. 218. A mesure cependant que se développe l'histoire de la pensée médiévale, on aperçoit que le même mot d'*abstraction* peut couvrir des pensées très différentes; cf. J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 3[e] année, 1928, p. 105 sq. L'abstraction thomiste est transmutation du sensible en intelligible; nous sommes en métaphysique : il s'agit de libérer une forme de sa matière. Avec Abélard, nous sommes seulement en psychologie : il s'agit seulement de considérer, de différentes façons, les choses et leurs images; l'abstraction est discernement, attention. Rien de plus.

4. *Signification imaginaire des universaux*. — Nous voulions assurer aux universaux la double signification, réelle et intellectuelle, qui convient à des termes. Ce faisant, nous avons découvert une troisième signification :

a) *Triple signification des termes*. — J'entends un nom : je pense à la chose; j'ai la même pensée que celui qui parle; je conçois l'image de la chose; le nom signifie la chose, l'intellection et l'image même : *quippe eas* [*imagines*] *concipere per nomina quid aliud est quam per ea significari ?* Éd. Geyer, p. 24, l. 27-28. Cette signification imaginaire vient en dernier lieu, car les termes se rapportent d'abord aux choses et aux intellections; voici la raison de leur institution : *ut videlicet de rerum naturis doctrinam facerent, non de hujusmodi figmentis, et intellectus de rebus constituerent, non de figmentis, sed tantum per figmenta*, p. 315, l. 30-32. Les images ne sont que des signes, nécessaires à l'intellection des choses absentes.

b) *Image et idée*. — A propos des images des choses, Abélard évoque les idées platoniciennes : *quidam vero*

ideas sive exemplares formas ipsas [effigies rerum] nominant. Quas etiam Plato res incorporeas appellat et divinæ menti adscribit, sicut archetypum mundum formasque exemplares rerum, quas Priscianus in primo Constructionum dicit intelligibiliter et in mente divina constituisse, antequam in corpora prodirent, p. 314, l. 13-17; cf. p. 22, l. 28 sq. Il s'agit des images communes, donc d'idées générales, de connaissances par abstraction qui conviennent à Dieu plus qu'à l'homme : *hæc autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini*, p. 23, l. 1-2;... *bene divinæ menti, non humanæ hujusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur*, p. 23, l. 6-8. Ces textes posent en toute netteté le problème du platonisme d'Abélard, coexistant à son nominalisme, que les historiens ont évoqué souvent; cf. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*... p. 53-54; de Wulf, *Histoire*, etc..., p. 155, 3°; Ueberweg-Geyer, *Grundriss*... p. 219; Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 586. M. de Wulf nous dit qu'Abélard « développe longuement la thèse des idées divines »; et cela contribue sans doute à lui donner allure de « réaliste modéré ». La thèse platonicienne pose des réalités intelligibles éternelles; la thèse thomiste identifie ces idées avec l'essence divine, ce qui fait apparaître, d'un certain point de vue, une multiplicité en Dieu. Que trouvons-nous dans les textes d'Abélard?

c) *La connaissance divine des genres et des espèces.* — Voici notre difficulté : dans un nominalisme pour qui l'individu seul existe, tout entier individu, Dieu possèderait des idées des genres et des espèces. Et voilà notre réponse :

a. More humano de providentia Dei Plato locutus est, éd. Geyer, p. 314, l. 20. Abélard nous avertit que, dans son langage platonicien, il y a une part d'anthropomorphisme : le Dieu artiste, la forme exemplaire, *ibid.*, l. 17-22; cf. p. 22, l. 34-36.

b. Hæc autem communis conceptio bene Deo adscribitur non homini, quia opera illa generales vel speciales naturæ status sunt, non artificis, ut homo, anima vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis, p. 23, l. 1-4. L'état de genre ou d'espèce n'est pas artificiel, œuvre de l'homme; mais naturel, œuvre de Dieu. Dieu, qui les fait, connaît les genres et les espèces avant qu'ils soient; l'homme, qui ne les a pas créés, ne les connaît pas ainsi.

c. Inde etiam bene divinæ menti, non humanæ hujusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut nunquam ad hujusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualiter impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quæ condidit, quique ea antequam sint novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui solus veram habet intelligentiam, p. 23, l. 6-13. Les genres et les espèces tiennent à la convenance mutuelle des substances; les sens retiennent des choses les accidents; la connaissance humaine, où les sens ont toujours une part, ne saisit jamais dans sa pureté la substance des choses; c'est à une intelligence libre des sens, telle que Dieu, qu'il revient de saisir genres et espèces.

Pour le nominalisme d'Abélard, qui s'insère dans une tradition aristotélicienne, genres et espèces ne forment pas une classification artificielle, relative à l'utilité humaine; ils dessinent l'ordre des substances, la classification naturelle. C'est Dieu qui connaît le mieux l'ordre de la création. Le texte d'Abélard ne paraît imposer rien d'autre que les choses, et leur vision par Dieu : *Deus vero cui omnia per se patent, quæ condidit.*

d. Connaissance divine et essence de Dieu. — Dieu connaît les genres et espèces. Comment les connaît-il? C'est ici que peuvent s'introduire les idées. Mais Abélard écrit de Dieu : *ejus substantiam, quæ sola incommutabilis est ac simplex, nullis conceptionibus rerum vel formis aliis variari.* C'est la simplicité radicale de l'essence divine, opposée à la multiplicité des termes qui nous servent à en parler : *Nam licet consuetudo humani sermonis de creatore quasi de creaturis loqui præsumat, cum videlicet ipsum vel providentem vel intelligentem dicat, nihil tamen in eo diversum ab ipso vel intelligi debet vel esse potest nec intellectus scilicet nec alia forma.* Il y a bien une multiplicité des noms divins, mais absolument aucune multiplicité ne lui correspond en Dieu. D'où la conclusion : *Atque ideo omnis quæstio de intellectu quantum ad Deum supervacua est.* Il faut s'arrêter au fait que Dieu connaît, à cette connaissance qui est son essence même. Abélard n'est même pas satisfait du terme *providere*, qui indique sans doute une façon de connaître : *Sed si expressius veritatem loquimur, nihil aliud est eum futura providere, quam ipsum, qui vera ratio in se est, futura non latere*, p. 27, l. 9-17. Mais, avec l'idée de providence, nous voyons s'effacer l'image de l'artiste et la notion de forme exemplaire, d'idée, qui s'y trouvait liée. Tout anthropomorphisme mis de côté, il reste que genres et espèces correspondent à un état des choses, que genres et espèces ne demeurent pas cachés à Dieu.

e. Les noms divins. — Si l'essence divine est radicalement simple d'où vient la multiplicité des noms divins? Du fait que nous nommons Dieu en le rapportant à ses œuvres, qui sont multiples : *more humano loquentes simplicem ejus essentiam et in se modo invariabilem pro his quæ per eum invariabilem varie fieri contingunt et varie a nobis excogitantur variis designamus nominibus*, p. 428, l. 12-14; voir tout le passage, p. 427, l. 38-p. 428, l. 25. La diversité des noms que nous appliquons à l'unité divine procède uniquement de la diversité des créatures. Voilà jusqu'où nous conduit la doctrine d'Abélard sur la signification des termes : *quid voces significarent.*

6° *Conclusions générales.* — Nous sommes conduits à proposer du nominalisme d'Abélard les caractéristiques suivantes :

1. *Terme, chose, intellection.* — Le nominalisme se présente comme une interprétation de l'aristotélisme transmis au Moyen Age par Porphyre et Boëce : traités et commentaires de logique.

Cette logique apparaît proche parente de la grammaire, science, comme elle, du langage. Traitant de l'argumentation, elle la décompose en propositions, et ces propositions en termes; le terme est le signe de la chose dont il nous donne l'intellection; de ce point de vue, on comprend que le nominalisme joigne à une doctrine de la chose une analyse de l'intellection.

2. *L'universel : réalisme, nominalisme.* — Le terme universel se définit dans les propositions dont il peut faire partie, comme prédicat de plusieurs sujets.

Le réalisme croit pouvoir, de façon ou d'autre, appliquer cette définition aux choses.

Le nominalisme reconnaît qu'elle s'applique uniquement aux signes dont nous usons en pensant aux choses.

3. *Critique du réalisme.* — Contradictoire aux notions ou données les plus fondamentales, le réalisme, sous toutes ses formes, apparaît comme une absurdité.

En montrant la non-réalité de l'universel, on fait apparaître toute réalité comme un individu et comme singulière en son entier : la critique du réalisme nous découvre une ontologie dont l'âme est une intuition de l'individualité radicale de la chose, *res*, et du son même, *vox*, qui est la réalité physique du signe : nom, *nomen*, ou terme, *sermo*.

Toute chose ainsi reconnue pour singulière, les universaux paraissent ne signifier rien de réel, ne pouvoir donner qu'une intellection sans objet, c'est-à-dire pas d'intellection : le nominalisme doit résoudre cette difficulté.

4. *Fondement de l'universel.* — Le nominalisme ne fait pas de l'universel une fiction, ni un pur artifice : aux genres et espèces correspond une convenance substantielle des choses; genres et espèces dessinent la classification naturelle des êtres. Mais l'universalité qui est dans les signes ne se retrouve pas dans les choses, qui n'entrent pas comme prédicats dans les propositions, et, quoique réel, le fondement de l'universel ne possède point, dans l'individu, de réalité distincte.

5. *L'intellection des universaux.* — L'intellection n'est pas seulement conception des images, *conceptio imaginum*, mais encore et essentiellement attention aux choses par le moyen des images, *attentio rerum per imagines*.

A la différence des intellections, les images ne sont pas réelles au sens où les accidents de l'âme et des autres substances sont des réalités.

L'intellection de l'universel trouve un objet dans une image commune.

L'intellection de l'universel est attention de l'âme à un aspect des choses considéré à part : en ce sens elle est abstraction.

6. *Sur Dieu.* — En Dieu, la connaissance est une seule et même chose avec l'essence, dont la simplicité radicale s'oppose à la multiplicité des noms divins : cette multiplicité se trouve seulement dans nos signes; rien ne lui correspond en Dieu.

Retrouvons-nous des attitudes pareilles, un même rythme de pensée, dans le nominalisme du XIVe siècle?

II. LE NOMINALISME DU XIVe SIÈCLE : LES UNIVERSAUX ET LA CONNAISSANCE HUMAINE. — Nous avons demandé à Pierre Abélard ce que fut le nominalisme du XIIe siècle; nous demanderons à Guillaume d'Occam (né peu avant 1300, † 1349 ou 1350) ce qu'a été le nominalisme du XIVe siècle : la doctrine de ceux que le XIVe et le XVe siècles appellent *nominales, terministæ, conceptistæ;* cf. Ueberweg-Geyer, *Grundriss*, t. II, 11e éd., p. 575.

Nous ne croyons pas devoir longuement justifier le choix d'Occam, comme nous avons justifié celui d'Abélard. Sans doute, nous aurions pu adopter aussi bien Gabriel Biel; et sur la doctrine de la grâce, c'est lui principalement que nous interrogerons; mais Biel se donne lui-même pour le continuateur d'Occam; cf. article BIEL. Jouant sur le mot *inceptor*, qui nous rappelle que le célèbre franciscain n'est jamais parvenu à la maîtrise, la tradition de l'école nominaliste le désigne, à la fin du XVe siècle, comme *sacræ scholæ invictissimorum nominalium inceptor, nominalium princeps;* cf. Geyer, *loc. cit.* Nous ne tenons évidemment pas comme prouvé qu'Occam fut vraiment l'initiateur, que tout le nominalisme des XIVe et XVe siècles procède de son unique influence : nous fixerons à l'article OCCAM les problèmes de son originalité et de son influence. Il suffit à notre propos qu'Occam soit un nominaliste, et, dans l'état de nos connaissances, celui qui se présente au premier rang.

Dans une première partie, nous étudierons : *les universaux et la connaissance humaine*; dans une seconde : *Dieu*.

La première partie se subdivisera comme suit : 1° l'ordre des questions sur les universaux; 2° le problème de l'universel; 3° absurdité du réalisme : l'idée d'individu; 4° le problème des distinctions; 5° le problème de la relation : l'idée d'absolu; 6° la métaphysique du nominalisme; 7° la nature du concept; 8° le sens de l'abstraction; 9° la théorie de la connaissance.

Retrouvant, chez Occam, le problème des universaux, nous l'étudions en premier lieu, sans préjuger s'il se pose au XIVe siècle dans les mêmes termes qu'au XIIe, sans préjuger non plus que le nominalisme soit principalement une solution de ce problème. Il nous suffit que la question soit d'importance : Occam nous avertit que la solution de beaucoup d'autres en dépend : *Multa dicta et dicenda in quæstionibus sequentibus* [*dependent*] *ex notitia naturæ univoci et universalis.* Guilhelmi de Ockam anglici, *Super quatuor libros Sententiarum subtilissimæ quæstiones earumque decisiones*, Lyon, 1495, l. I, dist. II, q. IV, A.

1° *L'ordre des questions sur les universaux.* — Nous fixerons la position du problème des universaux au XIVe siècle d'après les questions du Commentaire d'Occam qui traitent de la nature de l'universel, *aliquas quæstiones de natura universalis, loc. cit.* Ces questions sont au nombre de cinq, numérotées de IV à VIII dans la distinction II du livre I. Les voici :

Primo quæro : utrum illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci sit aliqua vera res EXTRA ANIMAM, *intrinseca et essentialis illis quibus est communis et univoca, distincta realiter ab illis*, q. IV, A.

Circa idem quæro secundo : utrum universale et univocum sit vera res EXTRA ANIMAM, *realiter distincta ab individuo, in eo tamen realiter existens*, REALITER MULTIPLICATA ET VARIATA, q. V, A.

Circa idem quæro tertio: utrum aliquid quod est universale et univocum sit realiter EXTRA ANIMAM, EX NATURA *distinctum ab individuo* QUAMVIS NON REALITER, Q. VI, A.

Circa idem quarto quæro : utrum illud quod est universale et commune univocum sit QUOCUMQUE *realiter a parte rei* EXTRA ANIMAM, q. VII, A.

Circa idem quinto quæro : utrum universale univocum sit aliquid reale existens ALICUBI *subjective*, q. VIII, A.

Voilà donc cinq questions qui traitent du même sujet, *circa idem.* Il nous a suffi de souligner quelques expressions pour y faire paraître la continuité d'un progrès, l'unité d'un ordre, qu'une première lecture nous découvre pleinement.

Les questions IV à VII forment groupe : elles traitent toutes de l'existence de l'universel *extra animam;* les doctrines qui y sont examinées et rejetées réalisent l'universel dans les êtres singuliers, *omnes* [*opiniones*] *conveniunt in hoc quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus*, q. VII, F. La dernière question se demande si l'universel existe quelque part, *alicubi*, tout le reste exclu; il ne s'agit plus que d'existence *in anima.*

1. *L'universel* EXTRA ANIMAM. — A la q. VII qui reprend sous sa forme la plus générale, *quocumque* [*modo*], le problème de l'universel, Occam fixe la position de ses adversaires, et tous ceux qu'il a lus sont, en ce point, ses adversaires : *In conclusione istius quæstionis omnes quos vidi concordant, dicentes quod natura quæ est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo, quamvis aliqui dicant quod distinguitur* REALITER, *aliqui quod* TANTUM FORMALITER, *aliqui quod* NULLO MODO EX NATURA REI *sed tantum* SECUNDUM RATIONEM VEL PER CONSIDERATIONEM INTELLECTUS, q. VII, B. Tous s'accordent à mettre dans les individus une nature en quelque façon universelle; le désaccord apparaît sur la manière dont cette nature se distingue de l'individu où elle se réalise : pour les uns, la distinction tient à la seule réalité, prise en soi, à part de toute intellection, *ex natura rei ;* pour les autres, la distinction n'existe que par la connaissance que nous en prenons, *secundum rationem.*

a) Ex natura rei. — Trois opinions, objet des questions IV, V et VI, distinguent *ex natura rei* l'universel de l'individu où il se réalise. Ce sont d'ailleurs trois interprétations d'une même doctrine, celle du Docteur subtil, Jean Duns Scot. Occam nous présente ainsi la thèse examinée à la question V : *imponitur Doctori subtili a quibusdam, sicut ab aliis opinio recitata et improbata in præcedenti quæstione...*, q. V, B; à la question VI,

il examine sa propre interprétation de Duns Scot : *ista opinio est, ut credo, opinio subtilis Doctoris*, q. VI, B.

Entre ces trois opinions, un nouveau classement s'établit; il y a deux façons pour la nature de se distinguer de l'individu *ex natura rei* : a. *realiter*, b. *formaliter*.

a. Realiter. — La distinction réelle se retrouve dans les questions IV et V, dont il nous faut maintenant comprendre la division.

A la question IV, chacun des universaux réalisés dans les individus reste un et le même à travers leur multiplicité : *omnes istæ res [universales] in se nullo modo multiplicantur, quantumcumque singularia multiplicentur*, q. IV, B.

A la question V, l'universel se diversifie à travers les individus : *universale est vera res extra animam distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata, et variata per talem differentiam contrahentem*. q. V, B.

b. Formaliter. — A la question VI, l'individu s'analyse, comme à la question V, en une nature spécifique et la différence qui le fait individu, mais la distinction de l'une et de l'autre n'est plus réelle : *in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter*, q. VI, A. Nature et différence ne sont plus deux choses, mais se distinguent encore dans la chose, indépendamment de l'esprit : nous retrouverons cette distinction formelle.

b) Secundum rationem. — La différence de raison suppose qu'un intellect considère la chose. Nous la trouvons dans les trois doctrines qu'examine la question VII : *omnes istæ opiniones ponunt quod universale et singulare sunt eadem res realiter, nec differunt nisi secundum rationem; et in hoc discrepant a tribus opinionibus recitatis in tribus quæstionibus precedentibus*, q. VII, F.

Nous pouvons maintenant embrasser du regard l'ordre de nos quatre questions. Mais surtout, nous comprenons, en le suivant, le progrès de la pensée qui va de la première à la dernière.

Il s'agit du mode d'existence de l'universel dans les choses : le degré de réalité qu'il y possède se mesure, pour ainsi dire, à la plus ou moins grande distinction qui le sépare des individus où il se réalise.

Distinction *maxima* à la question IV, où l'unité de l'universel se moque de la multiplicité des individus.

Distinction moindre à la question V, où l'universel, sous la différence qui le prend, se diversifie d'un individu à l'autre.

Distinction encore moindre à la question VI, où la nature universelle et cette différence ne font plus deux choses.

Distinction *minima* à la question VII, où l'universel ne se distingue de l'individu que sous le regard de l'esprit.

Examinant toutes les façons de réaliser l'universel dans les choses, *omnes quos vidi*...; cf. *supra;* Occam ne peut en admettre aucune. Sa critique du réalisme se présente, comme celle d'Abélard, sous la forme d'une enquête.

3. *L'universel* IN ANIMA. — Repoussé des choses, l'universel se réfugie dans l'âme : va-t-il y exister *subjective*, comme l'accident dans la substance? C'est le problème traité par la question VIII, qui n'expose pas moins de cinq solutions, q. VIII, B, C, D, E, F.

Dès l'abord, Occam situe les thèses qu'il va examiner par rapport à celles déjà critiquées : *Ad istam quæstionem possent esse diversæ opiniones, quarum multas reputo simpliciter falsas, quarum tamen quamlibet anteponerem quam aliquam improbatam in præcedentibus quæstionibus*, q. VIII, A. Une notion fausse de l'existence de l'universel *in anima* vaut mieux qu'une doctrine qui réalise celui-ci *extra animam*.

Ayant exposé les trois premières doctrines de l'universel *in anima*, Occam écrit encore : *Istæ opiniones non possunt faciliter probari, nec sunt ita improbabiles, nec ita evidenter falsitatem continent sicut opiniones improbatæ in aliis quæstionibus*, q. VIII, D. En passant des questions IV-VII à la question VIII, nous tombons de l'ordre de l'évidence à celui de la probabilité. L'évidence décide contre tout mode d'existence de l'universel *extra animam;* elle ne décide pas entre les modes d'existence *in anima*.

Occam nous laisse finalement devant trois opinions, entre lesquelles nous pouvons choisir, à savoir la première, la seconde et la cinquième, q. VIII, B, C, F : *quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem*, q. VIII, Q; cf. quelques lignes plus haut : *Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectivo, potest tenere.* Mais, après nous avoir laissé ce choix, Occam nous rappelle qu'il est une position qu'il tient avec force : *hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale prædicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subjective, vel objective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cujuslibet substantiæ et sic de aliis conclusionibus negatis quas dixi in quæstionibus præcedentibus*, q. VIII, Q. A propos de ce texte, Geyer observe justement que la manière d'être de l'universel, *in mente, vel subjective, vel objective*, n'est pas de première importance dans la pensée d'Occam, *Grundriss*, p. 577-578. Pour nous, ces lignes nous invitent à chercher l'essentiel du nominalisme dans les questions IV à VII, critique du réalisme. Il importe avant tout que l'universel ne se retrouve d'aucune façon dans l'essence des choses, autrement dit : que toute substance soit radicalement individuelle. Le drame se joue-t-il, comme chez Abélard, entre l'universel, *prædicabile de pluribus*, et le réel qui l'exclut et paraît finalement n'être que singulier. Précisons d'abord ce qu'est l'universel et quel problème il pose.

2° *Le problème de l'universel.* — Nous sommes en théologie : il s'agit de faire la science de Dieu; mais peut-on la construire avec les mêmes matériaux qui servent à la science des créatures, *an Deo et creaturæ sit aliquod commune univoce prædicabile essentialiter de utroque*, q. IV, A; est-il possible de trouver entre Dieu et ses créatures, quelque chose de commun qui, restant en soi le même, s'attribue cependant à l'essence de l'un et de l'autre? Nous voyons paraître la notion classique de l'universel, *prædicabile de pluribus*, et il va falloir d'abord éclaircir sa nature : *ista quæstio... dependet ex notitia naturæ univoci et universalis, ideo... quæram primo aliquas quæstiones de natura universalis et univoci*, q. IV, A. Voici nos questions dont l'énoncé et la discussion ramènent sans cesse *commune, univocum, universale, prædicabile*, termes souvent joints et quelquefois surajoutés : Occam aime une certaine abondance de précision et comme un excès de rigueur. Relisons son texte pour préciser la notion de l'universel et le problème de sa nature.

1. *Genres et espèces.* — Dès l'abord, il s'agit de déterminations essentielles, *essentialiter*, telles que genres et espèces. La première doctrine examinée traite *de omnibus generibus et speciebus*, q. IV, B. Les universaux d'Occam sont ceux de Porphyre et d'Abélard.

2. *L'universel dans la proposition.* — *Prædicabile* dit une proposition, au moins possible, dont l'universel sera un terme. Quelques remarques, *propter aliquos inexercitatos in logica*, q. IV, A, nous aiderons à retrouver ce point de vue. Nous avons rencontré l'universel à propos de la science de Dieu. Mais de quoi donc est

faite une science? — De propositions : *Scientia quælibet est tantum de propositionibus tanquam de illis quæ sciuntur, quia solæ propositiones sciuntur.* Il y a, pour une proposition, trois modes d'être, *triplex esse, scilicet in mente, in voce et in scripto;* il y a des propositions simplement pensées, d'autres parlées, d'autres écrites. Entre le plan de la pensée et les deux plans du langage, il y a une correspondance telle que l'analyse de la pensée suit les articulations du langage : *sicut propositio prolata vere componitur ex vocibus, et propositio scripta vere componitur ex scripturis, ita propositio tantum concepta tantum componitur ex intellectionibus vel conceptibus seu intentionibus animæ.* Une proposition se décompose en termes, *partes propositionis,* dont chacun possède également trois modes d'être, *in mente, in voce, in scripto.* Ainsi, les universaux, *prædicabilia, universalia quæ sunt termini propositionum.* q. IV, A A. Écrits, parlés, pensés, ce sont toujours des termes, mais, écrits ou parlés, ils appartiennent à une langue particulière; pensés, ils ne sont d'aucune : *pars propositionis consimilis* [*voci*] *in mente... circumscribendo omnem vocem... nullius linguæ est,* q. IV, M. Cette logique qui se réclame de Boëce nous rappelle justement Abélard.

3. *Théorie de la Suppositio.* — Les termes d'une proposition y possèdent un sens : ils s'y rapportent à quelque chose dont ils sont les signes, relation qu'Occam exprime par *supponere pro ;* la *suppositio* est cette fonction de signification que le terme remplit dans la proposition. Précisons sur un exemple : le terme *homo* entre dans trois propositions, que nous considérerons *in voce, in istis propositionibus prolatis et auditis auribus* : *a) homo est vox dissyllaba, b) homo currit, c) homo est species,* q. IV, M.

a) Suppositio materialis. — Quand je dis : *homo est vox dissyllaba,* il s'agit du mot même, *homo,* du son dont il est fait, *illa vox tenetur materialiter, quia illa vox ibi secundum quod propositio est vera stat et supponit pro seipa.* Quand le mot se prend pour le son dont il est fait, c'est la *suppositio materialis.*

b) Suppositio personalis. — Je dis maintenant : *homo currit,* ce qui court, ce n'est pas le mot, ce sont les hommes, des individus réels, *ibi* [*vox*] *stat personaliter, quia supponit pro ipsis hominibus non pro voce, quia illa vox non potest currere.* Quand le mot se prend pour les choses mêmes qu'il signifie, *pro ipsis rebus significatis,* pour un ou des individus, c'est la *suppositio personalis.*

c) Suppositio simplex. — Si je dis : *homo est species,* il ne s'agit plus des hommes, d'individus, mais de quelque chose qui leur est commun, *illa vox supponit simpliciter pro aliquo communi.* Il y a *suppositio simplex* quand le mot est pris, non pour des individus, mais pour quelque chose de commun.

Au lieu de : *homo est species,* je pourrais dire : *homo est universale.* Cet *aliquod commune* auquel *homo* se rapporte dans la *suppositio simplex,* c'est précisément l'universel dont nous discutons la nature, *illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis,* q. IV, A. Mais, en traitant *de natura universalis,* nous quittons la logique, nous sommes en métaphysique : *logicus præcise habet dicere quod in ista propositione : homo est species, subjectum supponit pro uno communi et non pro aliquo significato suo* (pour un des individus qu'il désigne). *Utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad eum sed ad metaphysicum,* dist. XXIII, q. I.

4. *Le problème métaphysique.* — Arrêtons-nous à ce passage de la logique à la métaphysique. Au cas où un nom commun, *homo,* par exemple, ne désigne plus les individus auxquels il s'applique, mais se prend pour ce quelque chose qui leur est commun, *pro aliquo communi,* il s'agit de déterminer ce que précisément il recouvre : une chose en quelque façon réelle *extra animam,* — c'est la réponse des « réalistes », ou bien un terme simplement pensé, *in anima,* — c'est la réponse des « nominalistes » ou « terministes »; cf. Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle,* Cracovie, 1926, p. 78-80. Qu'on ait à discuter le réalisme, *utrum universalia sint res extra animam,* ou à préciser une position nominaliste, *utrum* [*universalia*] *sint subjective in anima, an objective tantum,* dans les deux cas, on dépasse la logique, on fait de la métaphysique.

Voici deux textes d'Occam, décisifs : *purus logicus non habet disputare utrum universalia quæ sunt termini propositionum sint res extra animam vel tantum in anima vel in voce vel in scripto,* dist. II, q. IV, A A; — *utrum autem talia* (*homo, animal,* etc...) *sint realiter et subjective in anima, an objective tantum, non hoc spectat determinare ad logicum,* dist. XXIII, q. I, D. Nos questions IV à VIII *de natura universalis* sont toutes de la métaphysique : il s'agit partout de la possibilité ou de l'impossibilité de modes d'existence, soit hors de l'âme, soit en l'âme. Mais sur la question *in anima,* on n'atteint qu'à la probabilité; sur les questions *extra animam,* on touche à l'évidence; là d'ailleurs se joue l'essentiel du débat; c'est là que le nominalisme se sépare du réalisme. Examinons ces conclusions des questions IV-VII, auxquelles Occam tient si fort, où paraît l'absurdité du réalisme, l'évidence du nominalisme. D'une logique qui analyse la pensée à partir du langage et nous rappelle la logique d'Abélard, nous allons vers une métaphysique : y retrouverons-nous l'esprit d'Abélard?

3° *L'absurdité du réalisme : l'idée d'individu.* — Chaque forme de réalisme se définit par la façon dont elle distingue l'universel des individus où il se réalise : 1. *realiter;* 2. *formaliter;* 3. *secundum rationem;* cf. supra 1°, 2.

1. *Realiter.* — La première forme du réalisme se subdivise à son tour en deux selon que l'universel se multiplie ou non, d'un individu à l'autre ; col. 734 au bas.

a) Non multiplicatur. — En face de l'idée d'une chose qui existerait en plusieurs tout en restant identique à soi, la position d'Occam est extrêmement nette : *ista opinio est simpliciter falsa et absurda;* cette note d'absurdité revient maintes fois : *...quæ absurda sunt..., ...et multa alia absurda quæ nullus sanæ mentis caperet sequuntur..., ...ex illo sequuntur multa absurda... I Sent.,* dist. II, q. IV, D.

Parmi cette surabondance d'absurdités, essayons de distinguer une note dominante. Le premier argument qu'apporte Occam s'énonce ainsi : *talis res* [*universalis*], *si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus, nec de essentia illorum.* Le second confirme le premier et s'achève ainsi : *ergo est una numero.* Quant au troisième, voici encore sa conclusion : *ergo non est aliqua res universalis de essentia istorum individuorum.* Nous voulons mettre dans les individus une chose universelle, absolument une en soi et essentielle à eux tous; mais cette chose, ce n'est plus un universel, c'est un individu de plus, *est una numero,* extérieur aux autres, *non est de essentia istorum.* Occam s'explique on ne peut plus clairement : *vere et proprie potest dici... quod illa res universalis est una numero, sicut essentia divina est una numero, et sicut intellectus possibilis qui fingitur a Commentatore est unus numero, et sicut quicumque angelus est unus numero, et anima intellectiva secundum rei veritatem est una numero;* comme Dieu, l'intellect d'Averroës, l'ange, l'âme intellective, notre universel est un individu « séparé ». Il est séparé du sensible; Occam peut évoquer plus loin le platonisme, *opinio Platonis,* — et il devient proprement individuel, singulier : *et ita per consequens cum omnis res una numero sit vera res singularis, omnis*

res universalis erit vere res singularis, q. IV, D. L'unité de la chose universelle en fait l'unicité, qui la sépare des individus dont elle devrait être l'essence : c'est *un* être, donc un individu.

b) Multiplicatur. — L'universel est ici affecté de différences qui le multiplient d'un individu à l'autre : l'universel n'est qu'une partie des individus; quand le tout varie, la partie varie également. Le jugement d'Occam est aussi dur : *ista opinio est simpliciter falsa*, q. V, B. La note d'absurdité revient : l'adversaire est acculé à deux conséquences inadmissibles, *quorum utrumque est absurdum;* d'ailleurs, on pourrait emprunter contre lui bien des arguments à la question précédente : *quod non sit talis natura* [*universalis*] *probant fere omnes rationes positæ in priori quæstione contra opinionem ibi improbatam*, q. V, D.

Retenons cependant une raison nouvelle appropriée à cette question : *non posset ibi poni talis natura nisi esset pars essentialis ipsius individui, sed semper inter totum et partem est proportio, quod si totum sit singulare, non commune, quælibet pars eodem modo est singularis proportionabiliter, nec potest una pars plus esse singularis quam alia; ergo vel nulla pars individui est singularis vel quælibet; sed non nulla; ergo quælibet*, q. V, D. Si le tout est singulier, la partie l'est aussi et toutes le sont également : la singularité prend tout l'être.

Il y a deux manières de mettre, entre l'universel et l'individu où il se réalise, une distinction réelle : ou bien il est un dans tous, ou bien il varie de l'un à l'autre, comme la partie change avec le tout. Dans le premier cas, l'universel se ferme sur soi et constitue un individu de plus. Dans le second, l'universel devient aussi singulier que l'ensemble où il est pris. Réaliser ainsi l'universel est une absurdité, mais cette absurdité nous découvre une évidence, l'évidence que l'être est individu et tout entier singulier. Il faut bien penser à Abélard; cf. supra, I, 3°, 3 (col. 723). La même idée s'affirme dans les questions VI et VII, où Occam rejette entre l'universel et l'individu la distinction formelle et la distinction de raison.

2. *Formaliter.* — Après avoir exposé et critiqué la doctrine de Scot, Occam nous propose les conclusions suivantes, q. VI, P, Q :

Quælibet res singularis seipsa est singularis. L'individu est coulé d'un bloc : sa singularité n'est pas de l'ajouté, *aliquid additum;* c'est son essence même.

Omni res extra animam est realiter singularis et una numero. Toute chose subsistante est *une* chose, un individu.

Quælibet res extra animam seipsa est singularis, ita quod sine omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singulari. Reprise en une seule des deux premières propositions : le réel est essentiellement, immédiatement singulier.

Nec sunt possibilia quæcumque a parte rei qualitercumque distincta, quorum unum sit magis indifferens quam reliquum, vel quorum unum sit magis unum numero quam reliquum. La doctrine de Scot longuement exposée auparavant, q. VI, B, analyse l'individu en une nature et une différence : la nature, de soi indifférente à être cet individu ou cet autre, possède en soi une unité réelle quoique moindre que l'unité de l'individu, *unitas realis minor unitate numerali.* Il est patent que cette indifférence et cette unité intérieures à l'individu ne peuvent se concevoir dans la réalité coulée d'un bloc qu'Occam a d'abord posée.

Ita quælibet res extra animam seipsa erit hæc. Nous reprenons encore l'idée essentielle pour en considérer deux conséquences :

nec est quærenda aliqua causa individuationis. L'être est individu par cela même qu'il est; on n'a que faire d'un principe d'individuation.

...*sed magis esset quærenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale.* S'il n'y a plus à expliquer l'individu, l'universel fait difficulté; comment en assurer la possibilité dans un monde où tout est singulier? Nous avons rencontré la difficulté chez Abélard; nous la retrouvons chez Occam, avec la même solution. Si Socrate n'a pas plus de rapport avec Platon qu'avec un âne, on ne comprendra jamais comment Socrate et Platon vérifient la notion d'homme, et l'âne point, *nisi major esset convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum non plus posset abstrahi conceptus specificus a Socrate et Platone quam a Socrate et asino*, q. VI, M M. Comment se représenter la convenance entre Platon et Socrate qui fonde l'espèce « homme »? Voilà la question qui divise réalistes et nominalistes.

Les réalistes raisonnent ainsi : *omni intellectu circumscripto, major convenientia ex natura rei est inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et asinum, ergo ex natura rei Socrates et Plato conveniunt in aliqua natura, in qua non conveniunt Socrates et iste asinus*, q. VI, M M; cf. *ibid.*, E E. Le raisonnement est simple : *realiter conveniunt, ergo in aliquo reali conveniunt...*

Le nominalisme refuse précisément cette nature qui se retrouverait dans les individus, ayant en chacun sa réalité distincte. Mais refuser la convenance en une nature, ce n'est pas repousser toute convenance, ni les degrés de convenance.

On concevra simplement la ressemblance de Platon à Socrate à la manière dont on conçoit la ressemblance d'une créature à Dieu, et qu'une créature soit plus qu'une autre semblable à Dieu : on ne met cependant pas à la réalité divine et à la réalité créée un élément commun, *magis convenit natura intellectualis cum Deo, ex hoc quod est imago Dei, quam natura insensibilis, quæ non est imago Dei; et tamen in nullo reali conveniunt, quod sit aliquo modo distinctum ab istis, etiam secundum eos* (les réalistes), *sed seipsis plus conveniunt. Ita in proposito : quod Socrates et Plato plus conveniunt quam Socrates et iste asinus, omni alio circumscripto*, q. VI, N N. Et plus loin : *est major convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum non propter aliquid aliquo modo distinctum, sed seipsis plus conveniunt, ibid.*, O O. De même que, pour expliquer que Socrate est Socrate, il ne faut pas concevoir une différence qui individue sa nature; pour expliquer que Socrate est homme, il ne faut nullement distinguer dans l'individu une nature; arrêtons-nous ainsi devant l'être un de Socrate ou de Platon : *nec est alia causa quærenda nisi quia Socrates est Socrates, et Plato est Plato, et uterque est homo, ibid.*, E E. Mais *homo* ne désigne ici aucune réalité distincte, simplement cette ressemblance qui va de tout Socrate à tout Platon et fonde dans l'âme une notion commune. On retrouve la position d'Abélard, et même ses expressions.

Nous revenons toujours à ce point que l'être est individu, d'une seule coulée et faisant bloc. Il y a sans doute des degrés dans le réel, degrés de convenance, *major convenientia inter Socratem et Platonem quam inter Socratem et istum asinum*, et degrés de perfection, *iste angelus est perfectior isto asino*, q. VI, Q. Mais ces degrés réels sont des degrés entre les êtres. A l'intérieur d'un être, il n'y a pas de degrés d'être, de réalités distinctes : tout est égal et indivis. Voilà ce que signifie le rejet de la distinction formelle. Reste à examiner la question VII, où Occam rejette la distinction de raison.

3. *Secundum rationem.* — Aux questions IV, V, VI, on a montré que l'universel et le singulier ne pouvaient pas constituer des réalités distinctes; si l'universel est réel, il faut donc qu'il soit la même réalité que le singulier : *aut eadem res realiter est universalis et singularis aut non. Non potest dici quod non, sicut probatum*

est in tribus quæstionibus præcedentibus, la différence de raison se pose sur une identité de réalité, q. VII, G. Il faut qu'universel et singulier soient une seule et même chose : ce qui est impossible ici.

La définition de l'universel le sépare du singulier : *illa res quæ est singularis non est prædicabilis de pluribus, sed quod est universale est prædicabile de pluribus, ergo non est idem*, q. VII, G. Il est vrai que le réalisme ne prétend mettre dans les choses qu'*aliquo modo, saltem in potentia et incomplete, ibid.*, l'universalité de la proposition : *universale non prædicatur de pluribus nisi per actum intellectus componentis, ibid.*, G. Il lui suffirait de mettre dans la chose un *posse prædicari de pluribus*, mais sa singularité, c'est précisément un *non posse prædicari de pluribus*. C'est toujours la même incompatibilité radicale : *posse prædicari de pluribus et non posse prædicari de pluribus contradicunt, ibid.*, H. La singularité de l'être répugne à toute universalité, même de puissance : *impossibile est contradictoria primo de eodem verificari, ibid.*, G; la dernière forme du réalisme n'est pas moins impossible que les premières.

Occam peut donner sa conclusion générale dans toute sa force : *nulla res extra animam nec per se nec per aliquid additum reale vel rationis, vel qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis;* — d'aucune manière, nous ne pouvons trouver l'universel dans la réalité; c'est impossible, au dernier degré de l'impossibilité : *tanta est impossibilitas quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis... quanta est impossibilitas quod homo sit asinus*, q. VII, S; autant vaudrait identifier l'homme à l'âne, ou à l'âne et au bœuf tour à tour : *eadem facilitate possem dicere quod homo secundum unum esse vel sub una consideratione vel intellectione est unus asinus, sub alia unus bos, et sub alia unus leo : quod est absurdum, ibid.*, R. L'absurdité du réalisme éclate.

L'universel devient extérieur au réel comme le mot l'est à la chose : *Ideo dico quod universale non est in re nec realiter nec subjective, non plus quam hæc vox : homo quæ est una vera qualitas est in Socrate vel in illis quos significat; hoc universale est pars singularis respectu cujus est universale non plus quam vox est pars sui significati*, q. VII, T. L'universel n'est pas plus dans les choses que la parole; on parle cependant des choses, on dit les mots des choses; de même façon, l'universel sera un signe : *sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione prædicatur de suo significato, non pro se, sed pro suo significato, ita universale vere prædicatur de singulari suo, non pro se, sed pro singulari suo, ibid.* Comme chez Abélard, la singularité du réel nous ramène à la seule universalité des signes. Et comme Abélard interprétait de cette façon Aristote, Porphyre et Boèce, Occam interprète la tradition aristotélicienne plus vaste qu'il connaît : *Et ista est intentio Philosophi et Commentatoris, imo omnium philosophorum recte sentientium de universalibus, ibid.*

4. *L'individu* — Embrassons du regard la route que nous avons suivie de la question IV à la question VII :

Un être, c'est un individu : *unum numero, singulare* (question IV);

Toute partie d'un être est individuelle comme lui (question V);

L'être est individu par cela même qu'il est : l'individualité ne requiert pas d'explication; la possibilité de l'universel vient de la convenance d'un individu avec l'autre : une ressemblance qui va de tout l'un à tout l'autre, sans en diviser aucun (question VI);

L'individualité de l'être exclut de lui toute universalité, même virtuelle; l'universel n'est avec le réel que dans le rapport de signe à chose signifiée (question VII).

En ces questions IV-VII dont il tient si fort les conclusions et où il s'oppose consciemment à tous les autres docteurs, Occam découvre, en même temps que l'absurdité du réalisme, une métaphysique de l'individu. Nous tenons une position caractéristique de son nominalisme.

Nous ne pouvons demander à Abélard, dans les premiers moments de la scolastique, cette perfection, cette abondance, cet excès même de technique que présentent, — après deux siècles, dont le XIII[e], — les questions d'Occam *de natura universalis*. Mais, chez l'un comme chez l'autre, on voit s'affirmer, sur un problème posé par une logique des termes, signes des choses, une métaphysique de l'individu qui fait peut-être l'essentiel du nominalisme.

4° *Le problème des distinctions.* — Une dernière remarque sur nos questions V-VI nous fera saisir l'ampleur de cette métaphysique : comment elle peut s'appliquer à de nouveaux problèmes.

Occam ne traite pas de même façon toutes les distinctions : réelle, formelle, de raison : il écarte simplement la possibilité d'une distinction réelle entre l'universel et le singulier; il déclare impossibles en soi, dans tous les cas, la distinction formelle et la distinction de raison. Le premier argument contre Scot commence ainsi : *impossibile est in creaturis aliqua differe formaliter...*, q. VI, E, — sur la réserve *in creaturis*, uniquement motivée par des raisons théologiques; cf. *infra*, col. 778. A la question VII, K, où il est traité de la distinction de raison, Occam renvoie aux questions sur les attributs divins, *sicut dictum est in quæstione de attributis*, qui précèdent immédiatement les questions sur les universaux. Là, nous retrouvons les distinctions formelles et de raison; cf. *infra*, col. 755 sq., dans toute une question sur la distinction de raison : *Utrum aliquid reale posset distingui secundum rationem ab aliquo reali, loc. cit.*, q. III, A, et une argumentation contre la distinction formelle en général : *Arguo per unum argumentum quod est æqualiter contra distinctionem vel non identitatem formalem ubicumque ponitur*, q. I, D. Occam a eu conscience de la généralité du problème; envisageons-le dans sa généralité.

1. *Contre la distinction formelle.* — La critique de la distinction formelle est une dans les questions I et VI, E, la première sur les attributs de Dieu, la seconde sur les universaux.

La distinction formelle existe *ex natura rei*, à part de l'intellect : ne mêlons pas nos concepts aux choses; pensons à la seule réalité.

Toute distinction est une non-identité; là où n'existe pas l'identité parfaite, il y a matière à deux contradictoires : *ubicumque est aliqua distinctio vel non identitas, ibi possunt aliqua contradictoria de illis verificari*, q. I, D. Si *a* et *b* ne sont pas identiques, on peut toujours opposer : «*a* est identique à *a*», « *b* n'est pas identique à *a* ». Occam formule cela avec l'extrême rigueur qui lui est habituelle : *si* a *et* b *non sunt idem omnibus modis, tunc sunt istæ ambæ veræ* : a *est idem* a *omnibus modis, et :* b *non est idem* a *omnibus modis, ita quod : esse idem* a *omnibus modis, et : non esse idem* a *omnibus modis, verificantur de* a *et* b, *ibid.* Les termes *a* et *b* des contradictoires sont les signes des choses de même nom, *a* et *b*, non identiques : les termes « homme », « âne », sont ainsi des signes des choses « homme », « âne ». La non-identité des choses emporte la contradiction entre les signes.

La réciproque est vraie : *impossibile est contradictoria verificari de quibuscumque, nisi illa, vel illa pro quibus supponunt, sint distinctæ res, ibid.* Voici deux propositions dont les termes signifient la seule réalité, à part de l'esprit; ces propositions se contredisent : il faut en conclure à la distinction dans la réalité des deux choses que signifient les sujets des propositions. En effet :

a) Si on refuse cette conclusion, on refuse de jamais

conclure une distinction entre deux choses au monde : *periret omnis via probandi distinctionem rerum in creataris, quia contradictio est via potissima ad probandam distinctionem rerum*, q. VI, E. Ce ne sont pas les choses que nous savons, mais les propositions sur les choses : nous n'arrivons à distinguer deux choses que par deux propositions qui s'excluent.

b) Si on admet que la contradiction prouve tantôt une distinction réelle, tantôt une distinction formelle, il n'y a plus de raison pour ne pas mettre partout des distinctions formelles, nulle part des distinctions réelles : *eadem facilitate dicam aniversaliter qaod esse et non esse verificantur de* a *et* b *propter distinctionem formalem, et ita perit omnis via probandi aliquam distinctionem vel non identitatem realem inter quæcamqae*, q. I, D.

c) Toujours égale à elle-même, la contradiction ne peut conduire qu'à un seul mode de distinction. *Omnia contradictoria habent æquatem repugnantiam :* nos deux textes, q. I, D et q. VI, E, nous ramènent à cette pensée sans doute fondamentale.

La question I, D, s'exprime ainsi : *omnia contradictoria habent æquatem repugnantiam inter se. Tanta est enim repugnantia inter animam et non animam, asinum et non asinam, quanta est inter Deam et non Deum, sive ens et non ens.* Toute contradiction est égale à l'opposition entre *être* et *non-être*.

Il y aurait une échappatoire : *Nisi forte dicatur esse major repugnantia inter ista quam illa propter majorem perfectionem alicujus partis in una contradictione quam in alia.* Mais Occam ferme cette voie : *sed hoc non est ad propositum.*

Il ne considère pas que dans *être Dieu, n'être pas Dieu* se joue plus de réalité qu'entre *être âne, n'être pas âne;* il considère seulement une position et la négation aussitôt. Le contenu de la pensée importe peu, nous sommes à un point de vue purement formel, ce que confirme la question VI, E :

Omnia contradictoria habent æquatem repugnantiam, sed tanta est repugnantia inter esse et non esse quod, si a *est et* b *non est, sequitur quod* b *non est* a, *ergo sic est de quibascumque contradictoriis*. Ainsi a *est* b et b *non est* a donnent le même résultat que a *est* et b *non est;* la même opposition se retrouve entre *esse, non esse* et *esse* a, *non esse* a.

On peut contester ce point de vue : *de primis contradictoriis est hoc verum qaia per illa contingit probare non identitatem realem, non autem contingit hoc per alia contradictoria. Esse, non esse* prouvent la distinction réelle : lorsque deux choses se séparent dans l'existence, c'est bien qu'elles sont deux. *Esse* a, *non esse* a prouveraient seulement la distinction formelle : l'individu et la nature spécifique sont inséparables, mais l'un n'est pas l'autre; de même, la sagesse et la bonté divines — Que va répondre Occam?

Forma syllogistica tenet in omni materia; ergo : hic est bonus syllogismus : omne a *est* b, c *non est* b, *ergo* c *non est* a, *et per conseqaens, ita de* a *et non est* a *verum quod : si hoc est* a *et hoc non* a, *sequitar quod hoc non est, sicut : si hoc est et hoc non est, ergo hoc non est hoc.*

Nous sommes au suprême degré de l'abstraction logique. Il suffit que ce soit le même syllogisme; Occam considère la seule identité de forme. La forme n'est-elle pas l'essentiel pour une pensée dont l'élément dernier, c'est le terme? La logique qui est au point de départ du nominalisme fait du concept une façon de mot; l'intellection n'est pas prise de possession de son contenu par l'esprit, mais parole sur une chose qui lui reste extérieure; le concept n'est qu'un signe, et la pensée joue comme une algèbre. De ce point de vue *esse* et *non esse* ne s'opposent pas autrement qu'*esse* a et *non esse* a *:* la seule chose qui compte ici, c'est le *non*, la forme de la contradiction. Entre les signes, la contradiction est toujours égale à elle-même et ne peut conduire qu'à une seule distinction entre les choses.

Une logique du langage, où le concept est signe, fournit l'instrument de démonstration d'une métaphysique qui exclut la distinction formelle.

Ayant marqué combien les signes sont extérieurs aux choses, nous devons, par compensation, rappeler aussitôt à quel degré ils leur sont liés : par leur essence même de signes. La correspondance entre la distinction des choses et la contradiction entre les propositions montrent assez que le mouvement de la pensée suit les articulations des choses et que les choses se séparent comme se disjoignent les termes qui les signifient précisément.

2. *Contre la distinction de raison.* — La distinction formelle prend sur les choses, telles qu'elles sont en soi, *omni intellecta circamscripto;* la distinction de raison se fait par l'intellection, *secandum considerationem intellectus;* elle n'est pas moins inconcevable. Voici la critique qu'en apporte Occam, q. III, B :

Il s'agit de voir comment, sous l'action de l'intellect, paraît à l'intérieur d'une chose réellement une la différence de raison.

a) C'est, dira-t-on, que l'intellect forme, de cette chose une, deux concepts : [*differentia*] *est propter diversas rationes fabricatas circa eamdem rem.*

Ce que forme l'intellect, répond Occam, n'est pas la chose, mais autre chose. La réalité peut rester une en soi : une chose n'a pas plus à se dédoubler pour deux concepts, qui ne sont pas elle, qu'à cause de deux choses quelconques, qui lui sont extérieures : *nunquam aliqaa res distingaitar a seipsa ratione propter diversitatem rationum qaæ non sant ipsa, sicut nec distingaitur realiter a seipsa propter diversitatem rerum quarumcumque quæ non sant ipsa.*

b) Dira-t-on que l'intellect ne forme pas seulement des concepts différents, mais conçoit différemment la chose, *differentia est quia aliter concipitar eadem res ab intellectu?*

Mais concevoir différemment l'objet suppose une multiplication, soit des modes de concevoir, soit de l'objet conçu :

Ipsi modi concipiendi qui non sunt ipsa res concepta multiplicantur: la multiplicité des modes de concevoir est extérieure à la chose, la laisse à son unité; cf. *sapra, a).*

Objectam ipsam aliquo modo multiplicatur ita quod sint plara objecta formatia : si l'objet même est multiplié, nouveau dilemme :

ou il tient sa multiplicité de soi, *ex natura rei :* la distinction n'est plus de raison, mais formelle;

ou il ne devient multiple que par l'intellection, *tantum per actus intellectus :* la multiplicité dans l'intellect est extérieure au réel, qui demeure à son unité; cf. *supra, a).*

C'en est fait de la distinction de raison. L'être réel et l'être de raison demeurent face à face : toujours le signe et la chose. Voici en effet les trois distinctions à deux termes :

ens reale — ens reale : deux choses;
ens rationis — ens rationis : deux signes:
ens reale — ens rationis : une chose, un signe.

3. *Le sens de la distinction réelle.* — Nous pouvons conclure ainsi sur le problème des distinctions :

a) Il n'y a dans les choses qa'une distinction, comme il n'y a dans la pensée qu'une contradiction; cf. *supra,* 1, *a).*

b) La distinction réelle ne dépend en rien de l'intellect : la pensée ne fait pas plus la distinction que l'être même : *nec* [*distinctio realis*] *plus dependet ab intellectu quam ipsa entitas dependet ab intellectu*, q. III, B.

c) En divisant les choses, l'intellect suit la distinction réelle : il faut bien comprendre la parole d'Averroës :

que la pensée divise ce que la réalité unit, *intellectus est natus dividere adunata in re in ea ex quibus componitur*, q. III, G.

Diviser, pour l'intellect, c'est concevoir l'un sans l'autre, *intelligere unum non intelligendo reliquum*, *ibid.*, H.

Une telle division est possible entre objets réellement distincts quoique unis dans la réalité, tels que matière et forme, substance et accident : *adunata in re sunt aliqua multa distincta realiter facientia, tamen unum in re, sicut se habent materia et forma, subjectum et accidens et hujusmodi, ibid.*

Une telle division est impossible à l'intérieur d'un objet dont l'unité exclut la distinction réelle : *quod tamen* a *et* b *sint una res et* a *non distinguatur realiter* a b, *et tamen quod intellectus dividat* a *a* b, *intelligendo* a *et non intelligendo* b, *vel e converso, est impossibile, ibid.*

La distinction réelle est comme l'articulation des choses que suit la pensée en les divisant.

d) Du point de vue de la foi, la distinction réelle sépare des choses que Dieu peut créer à part. — Nous devons accorder à Dieu de pouvoir faire tout ce qui ne nous paraît pas contradictoire, ainsi de pouvoir séparer des choses distinctes : ce qui est séparable devant notre pensée est séparable par la puissance divine. Nous retrouverons cela; cf. *infra*, col. 764 sq.

Interprétée théologiquement, la distinction réelle nous mène du réel au possible.

5° *Le problème de la relation : l'idée d'absolu.* — La théorie des distinctions est un centre, d'où les perspectives doctrinales apparaissent très nettes et simples.

Jetons un regard en arrière, sur le problème de l'universel : s'il n'y a ni distinction formelle, ni distinction de raison, les questions VI et VII sont résolues aussitôt; quant aux questions IV et V, où l'universel et le singulier ont entre eux une distinction réelle, ils y paraissent deux choses dont chacune peut être conçue et exister même à part de l'autre : absurdité; cf. *loc. cit.*, q. V, D: *si in individuo essent talia duo realiter distincta non videtur includere contradictionem quin unum istorum posset esse sine altero.*

Envisageons maintenant un nouveau problème, celui de la relation, problème capital : « Une philosophie particulière de la relation contient, en effet, en abrégé tout un système, une conception de l'univers et de ses rapports et même une métaphysique religieuse, puisqu'elle trouve des applications les plus délicates dans les mystères de la Trinité et de l'Incarnation». E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, nov.-déc. 1923, p. 589; cf. *infra*, col. 777. Nous allons pouvoir donner de la position d'Occam un exposé très simple, d'après la *Summa totius logicæ*, Venise, 1522, au lieu de suivre l'ordre complexe des questions du *Commentaire*, l. I, dist. XXX, q. I-IV; l. II, q. II.

Il s'agit de montrer *quod relatio non sit distincta ab absolutis :* il y a, dans le monde, des choses posées chacune en soi, absolument; tels sont par exemple les termes des relations, mais la relation même est essentiellement tournée vers autrui, *relatio sive ad aliquid :* a-t-elle de quelque façon une réalité distincte de ses termes absolus? cf. *I Sent.*, dist. XXX, q. I, A : ...*omnis relatio aliquid a parte rei quocumque modo distinctum ab omni absoluto*, q. II, A. ...*respectus... importare aliquas res quocumque modo distinctas a rebus absolutis.* Le problème de la réalité du rapport, comme celui de la réalité de l'universel, c'est une question de distinction. Sachant qu'il n'existe dans la réalité que la distinction réelle, nous nous demanderons seulement si, entre la relation et ses termes, on peut mettre une distinction réelle. En face de Scot, Occam définit la seule voie qui s'ouvre à lui : *si tenerem quod relatio esset aliqua res, dicerem cum Johanne quod esset res distincta a fundamento, et discordando dicerem quod omnis relatio differt realiter a fundamento... Cujus ratio est : quia quæcumque creatura alteri comparata est eadem sibi realiter vel differt realiter quia non pono distinctionem formalem in creaturis, II Sent.*, q. II, H. La théorie des distinctions nous force de choisir entre une relation réelle, réellement distincte de ses termes, et l'inexistence de la relation. C'est le point de vue de la *Summa totius logicæ : Quidam... ponunt... quod relatio non est alia res extra animam distincta realiter et totaliter a re absoluta et a rebus absolutis... Alii autem ponunt quod relatio est quædam res quæ non plus est res absoluta quam homo sit asinus, sed est distincta realiter et totaliter a re absoluta et a rebus absolutis*, Iª pars, c. XLIX. Nous nous sommes demandés si à l'universel correspondait un mode d'existence propre, un *esse in pluribus;* nous nous demandons maintenant si la relation a une réalité originale, *esse ad aliquid.* Dans les deux cas, Occam, appuyé sur la théorie des distinctions, répond : impossible.

1. *Les* NOMINA RELATIVA. — Le problème de la relation se pose dans la même logique du langage que celui de l'universel. Les relatifs se définissent comme des noms, grammaticalement : *aliqua nomina sic sua significata significant quod absolute possunt de aliquo prædicari absque hoc quod addatur eis casus obliquus alterius dictionis, sicut :* aliquis est homo quamvis non sit alicujus homo, *et sic de aliis casibus obliquis. Alia nomina sic sua significata significant quod de nullo verificari possunt nisi vere et convenienter posset addi eis casus obliquus alterius dictionis, sicut* impossibile est quod aliquis sit pater nisi sit alicujus pater, et impossibile est quod aliquid sit simile nisi alicui sit simile, *ita quod ista nomina :* pater, filius, causa, simile *et hujusmodi de nullo possunt affirmari vere, si significative sumantur, nisi vere et convenienter possit eis addi respectu ejusdem alicujus casus obliquus;* ET OMNIA TALIA NOMINA VOCANTUR NOMINA RELATIVA, *loc. cit.* « Socrate est homme » : *homme* signifie Socrate absolument; on n'est pas homme *de* ou *à*...; — « Socrate est père... » : *père* signifie Socrate relativement; on est père *de*... *Homme* est signe de Socrate, ou de son fils, d'individus, substances existant en soi et portant des qualités, dont chacune existe dans sa substance; substances et qualités sont des absolus. La question est de savoir si *père* n'est signe que de la réalité absolue de Socrate et de son fils, ou s'il signifie en plus une troisième réalité, distincte de ces deux absolus, lien de l'un avec l'autre.

2. *Absurdité du réalisme de la relation.* — Comme il y a un réalisme des universaux, qui leur fait signifier une réalité distincte des singuliers, il y a un réalisme des relatifs, qui leur fait signifier une réalité distincte des absolus; et le second n'est pas moins absurde que le premier.

En voici une preuve : *Omnem rem quam Deus conservat sine alia re potest Deus de novo producere etiam si illa res alia non sit vel nunquam fuisset; si ergo paternitas qua refertur pater ad filium sit alia res a patre et filio, et Deus eam conservat sine generatione, quia illa præterita est, ergo potest vel potuit Deus eam paternitatem de novo producere etsi nunquam fuisset illa generatio, et per consequens poterit aliquid esse pater illius quem non genuit.* Si la paternité est une chose distincte de l'être qui a engendré, Dieu peut donner la paternité à un être qui n'a jamais engendré. Nous ne rapporterons pas d'autres arguments. Occam d'ailleurs ne nous les donne pas tous : *Aliæ rationes innumerabiles possunt adduci pro hac opinione quas causa brevitatis pertranseo, loc. cit.*

Il nous suffit de tenir le principe de telles raisons : la distinction réelle fait les choses qu'elle distingue sé-

parables devant notre pensée et pour la puissance de Dieu; si la relation se distingue ainsi de ses termes, elle en devient séparable, ce qui conduit à toutes sortes d'absurdités.

3. *Le nominalisme de la relation.* — Pour échapper à ces absurdités, avouons que la relation n'ajoute pas une réalité nouvelle à la réalité absolue de ses termes. En conséquence :

En dehors des substances et qualités, qui existent absolument, il n'y a point de réalités distinctes : *præter res absolutas, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis nec in actu nec in potentia, loc. cit.* A critiquer le réalisme de l'universel, nous avons découvert que le réel est individu; à critiquer le réalisme de la relation, nous découvrons que le réel est absolu.

S'il n'existe pas de réalité relative, il existe des noms relatifs, autres signes des choses que les noms absolus : *illas easdem res diversa nomina diversimode significant, ibid.* De même que l'universel, la relation est rejetée parmi les signes.

Comme l'universel encore, la relation est signe du réel. L'universel signifie les individus sans être, d'aucune façon, en eux, une réalité distincte : il suffit que Socrate soit Socrate, il ne lui faut rien de plus pour que je puisse le dire « homme ». De même, la relation signifie ses termes sans avoir, hors de l'âme, aucune réalité propre : l'ordre de l'univers n'est rien de distinct de ses parties, [*non est*] *ordo vel unitas* [*universi*] *aliquid in re distinctum ab omnibus partibus universi, I Sent.*, dist. XXX, q. I, S; il ne faut pas imaginer la relation comme une chose ajoutée à ses termes, à la façon d'un lien matériel, *quasi quoddam ligamen ligans corpora, Quodlibeta septem*, Strasbourg, 1491, quodl. VII, q. XIII : il suffit que les parties de l'univers soient elles-mêmes, sans rien de surajouté, pour que je puisse les dire « ordonnées ».

Le réel excluant de soi le relatif comme l'universel, le premier, comme le second, relève de la logique, qui étudie les noms relatifs, tout comme les universaux. Comme le terme écrit ou parlé recouvre un terme pensé, on pourrait se demander, pour la relation, quelle est sa nature de concept : de même façon que pour l'universel.

Tel est le nominalisme de la relation, qui serait d'ailleurs dans la pensée d'Aristote : Occam a cru d'abord que le philosophe tenait la réalité propre de la relation, *quam* [*opinionem*] *aliquando credidi esse opinionem Aristotelis, sed nunc mihi videtur quod opinio contraria sequitur ex principiis suis*, mais il s'est convaincu et veut nous convaincre du contraire : *Et quod illa opinio* (le nominalisme de la relation) *sit Aristotelis potest sic persuaderi, Summa totius logicæ*, 1ª pars, c. XLIX; cf. *I Sent.*, dist. XXX, q. III, A : *utrum de intentione Philosophi fuit ponere quemcumque respectum a parte rei distinctum ad omnibus absolutis.* Comme celui de l'universel, le nominalisme de la relation se donne pour l'interprétation juste de l'aristotélisme.

6° *La métaphysique du nominalisme.* — L'ordre des questions sur les universaux nous a conduit à chercher l'essentiel du nominalisme dans sa métaphysique; le problème de l'universel, qui se pose à partir d'une logique du langage, nous mène, par l'absurdité du réalisme, à l'idée de l'individu; le problème de l'universel dépend du problème des distinctions qui commande aussi le problème de la relation; avec la discussion de ce dernier, la même réalité qui s'était définie comme individu, se définit comme absolu : nous tenons bien une conception de l'être, une métaphysique, dont voici la perspective :

1. *Perspective de l'occamisme.* — Que savons-nous? — Des propositions, composées de termes, qui sont les signes des choses.

Nous reconnaissons la diversité des choses à la contradiction qui éclate entre leurs signes; cette contradiction est toujours égale à elle-même et il n'y a qu'un mode de diversité intérieur au réel : la distinction réelle qui va d'une chose à une autre, l'une pouvant se séparer de l'autre devant notre pensée et par la toute-puissance de Dieu.

Comment accorder à l'universel une réalité distincte dans le singulier? — Il n'y a qu'une distinction entre réalités, la distinction réelle, qui existe seulement entre individus.

Comment accorder à la relation une réalité distincte de ses termes? — Il n'y a qu'une distinction entre réalités, la distinction réelle, qui existe seulement entre absolus.

Appuyés sur le rejet de toute diversité intérieure aux choses qui ne serait pas la distinction réelle, nous ne trouvons, sous les noms de matière, forme, substance, qualité, rien de réel qui ne soit un individu et un absolu ; en aucune réalité, rien ne peut se distinguer assez pour être à quelque degré universel, à quelque degré relatif.

Toutes les absurdités du réalisme (des relations comme des universaux) semblent nous ramener à une évidence inexprimable de l'unité intérieure de chaque réalité, de son identité avec soi : serait-ce là l'intuition métaphysique centrale du *nominalisme*, qui manifesterait sa puissance de négation en écartant du réel le relatif et l'universel, en les réduisant à des *noms?*

Une métaphysique n'est pas qu'une intuition; c'est tout autant la technique qui la rend communicable; cette technique, Occam la trouve dans sa logique, et nous avons mesuré combien la théorie des distinctions, dont tout le reste procède, tient à sa logique.

Intuition et technique : nous tenons une hypothèse sur le nominalisme d'Occam.

2. *D'Abélard à Occam.* — Le nominalisme du XIVe siècle prend figure pour nous. Est-il si différent de celui du XIIe? Nous n'en avons pas eu le sentiment, lorsque nous avons suivi la discussion occamiste du problème des universaux.

Certes, entre Occam et Abélard, il est des faits d'histoire intellectuelle qu'il ne faut pas oublier :

la découverte de l'Aristote de la tradition arabe a donné à l'aristotélisme, texte et commentaires, qui n'était que logique, son aspect physique et métaphysique;

dans l'ordre de la logique même, née au Moyen Age de l'*Organon*, de Porphyre et de Boëce, les travaux de Lambert d'Auxerre et de Pierre d'Espagne se sont joints à ceux d'Abélard et ont ajouté à la *logica antiqua* une *logica modernorum*. Ueberweg-Geyer, *Grundriss*, p. 455-456;

les théologiens du XIIIe siècle ont apporté tous leurs problèmes et toutes leurs solutions.

Cependant, toutes les ressemblances que nous avons notées reposent sur une identité substantielle :

d'Abélard à Occam, nous conservons, comme analyse et technique de la pensée, une logique du langage, où les pensées même sont des signes;

d'Abélard à Occam, le réalisme qui consiste à reconnaître aux choses l'universalité des termes garde la même absurdité, et cette absurdité nous découvre l'unité intérieure de toute réalité. Occam n'a peut-être jamais proposé de l'indivision du réel une formule aussi pleine qu'Abélard : *cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla hujus ab illo differentia est. Nulla enim res eodem tempore a se diversa est, quia quidquid in se habet», habet et eodem modo penitus. Logica « Ingredientibus*, éd. Geyer, p. 15, l. 36-39. Si vous ne posez pas deux choses mais une, cette chose unique ne saurait être, d'aucune façon, autre que soi. Dans la doctrine

d'Abélard et dans celle d'Occam, nous voyons paraître la lueur de la même intuition.

Devons-nous conclure à une transmission du XII[e] siècle au XIV[e] siècle de la critique du réalisme et de la métaphysique du nominalisme? Pas nécessairement. Car nous savons que les pensées métaphysiques sont parfois *retrouvées*, à plusieurs siècles de distance, sans avoir été précisément *transmises*. Occam nous dit, d'autre part, que tous ceux qu'il a lus, *omnes quos vidi*, sur le problème des universaux étaient réalistes; cf. *supra*, 1°, 1 (col. 734). Il nous suffit de la continuité de la tradition logique médiévale : la même logique du terme, tirée d'Aristote, Porphyre, Boëce, qui a pu conduire une fois Abélard au nominalisme pourrait bien y avoir conduit une seconde fois Occam et son école. L'étude de cette tradition logique, qui par Lambert d'Auxerre et Pierre d'Espagne joint le XII[e] siècle au XIV[e], donnerait sans doute une intelligence plus complète du nominalisme médiéval. Dans l'état présent de nos connaissances, nous ne pouvons guère dépasser ces premières remarques.

7° *La nature du concept.* — Universaux et relations ne sont d'aucune manière des réalités, mais seulement des termes; après leur avoir refusé toute existence *a parte rei*, nous avons à définir leur mode d'être *in anima*. Occam examine le problème à propos de l'universel dans la dernière des questions *de natura universalis. I Sent.*, dist. II, q. VIII.

Un terme, tel que l'universel, possède une triple existence : écrite, parlée, pensée, *in scripto, in voce, in anima*; cf. *supra*, 2° (col. 737). Nous appellerons concept le terme, tel qu'il existe dans la pensée, avant tout langage. Il s'agit d'en préciser la nature.

L'universalité du concept n'est pas la même que celle du mot. L'universalité du mot, écrit ou parlé, ne tient point à sa nature, à sa réalité physique de son ou de dessin, mais à l'institution, à la volonté des hommes qui en fait un signe et un prédicable. On pourrait être tenté de concevoir ainsi tout universel comme de convention, *universale ex institutione : nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere prædicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria, et ideo sicut voces sunt universales per institutionem et prædicabiles de rebus ita omnia universalia.* Mais, si rien n'est universel de sa nature, tout peut le devenir par convention, les choses extérieures aussi bien que celles de l'âme : *tunc nihil ex natura sua esset species vel genus nec e converso, et tunc æqualiter posset Deus et substantia extra animam esse universale sicut quicquid quod est in anima, loc. cit.*, E. Cependant, on ne trouve d'universel que dans l'âme; c'est donc qu'il y a l'universel par nature, *universale naturale*, le concept. Pour faire voir comment peut exister ainsi de l'universel dans l'âme, nous devons entrer dans les deux possibilités que le nominalisme laisse ouvertes; cf. *supra*, 1°, 2 (col. 735); il y a deux façons d'être dans l'âme, que définissent les adverbes : *subjective, objective.*

1. *Le concept comme* ESSE SUBJECTIVE IN ANIMA. — On peut tenir que les concepts rentrent dans la catégorie de la qualité et sont dans l'âme comme des accidents dans une substance. Voilà donc l'universel : *aliqua qualitas existens subjective in mente, loc. cit.*, Q. Mais cette qualité de l'âme, on peut soit l'identifier à l'intellection, soit l'en distinguer : *verumtamen ista opinio posset diversimode poni : uno modo, quod ipsa qualitas existens subjective in anima esset ipsamet intellectio..., aliter posset poni, quod ista qualitas esset aliquid aliud ab intellectione et posterius ipsa, loc. cit.*, Q; cf. B, D.

Quelque voie que l'on choisisse, l'universalité du concept s'explique de la même façon : *conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente quæ ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis, loc. cit.*, Q. Comme le mot, le concept est signe; mais, au lieu d'être un signe artificiel, c'est un signe naturel. Cela posé, l'analyse atteint sans difficulté la pensée à travers le langage : toutes les propriétés que les mots possèdent par convention, les concepts les possèdent par nature : *sunt quædam qualitates existentes in mente subjective, quibus ex natura sua competunt talia qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem, ibid.* D'un pareil point de vue, les disciplines que nous appelons grammaire, logique et psychologie sont toutes proches et près de se fondre. Tout comme le mot, le concept est d'essence singulière, *vere res singularis*, mais de signification universelle, dès qu'il entre comme attribut dans plusieurs propositions : *tamen universalis per prædicationem, non pro se, sed pro rebus quas significat, ibid.* Et les concepts, comme les mots, sont plus ou moins universels, selon que leur signification s'étend à des êtres plus ou moins nombreux, *unum... est plurium signum, et aliud paucorum, ibid.* Le concept est un signe, dont on éclaircit la nature en le comparant au mot.

L'activité de l'intellect est une façon de langage, un langage naturel : *nec videtur hoc magis inconveniens in intellectum posse elicere aliquas qualitates quæ sunt naturaliter signa rerum quam quod bruta animalia et homines aliques sonos naturaliter emittunt quibus naturaliter competit aliqua alia significare, ibid.* On comprend ici l'intellection, qui est le concept, ou ce qui le produit par analogie avec un aboiement ou un cri de douleur : voilà le signe naturel. Mais l'intellect n'est pas une faculté d'expression quelconque : *Est tamen in hoc differentia, quod bruta et homines tales sonos non emittunt nisi ad significandum aliquas passiones vel aliqua accidentia in ipsis existentia. Intellectus autem, quia est majoris virtutis quantum ad hoc, potest elicere qualitates ad quæcumque naturaliter significandum, ibid.*. la faculté de concevoir est une puissance illimitée d'expression : de l'intellect naissent des signes de toutes choses, qu'expriment ensuite la diversité des langues écrites et des langues parlées; le concept est un signe naturel, que supposent les signes artificiels.

2. *Le concept comme* ESSE OBJECTIVE IN ANIMA. — On peut se représenter que les concepts n'existent pas dans l'âme comme accidents de la substance, *subjective*, mais simplement comme des objets, *objective*, dont l'être n'est qu'être connu, *ita quod eorum esse est eorum cognosci, loc. cit.*, F. A définir ce mode d'existence, nous allons retrouver des pensées d'Abélard.

a) L'image : son irréalité. — Voici en effet les caractères de cet *esse objectivum* qu'Occam appelle encore *fictum* :

Il présente à l'esprit cela même que la chose est : *habet esse tale in esse objectivo quale habet res extra in esse subjectivo, loc. cit.*, E; c'est une image, *similitudo vel imago, vel pictura rei, loc. cit.*, F; cf. Abélard, *supra*, I, 5°, 3, *a*) (col. 728). — Cette image est un objet devant l'esprit : *illud sic fictum vere est objectum cognitum ab intellectu, loc. cit.*, F; cf. Abélard, *ibid.* — Il n'y a pas seulement image des choses sensibles, mais encore de l'immatériel : *tale fictum potest haberi de anima, loc. cit.*, F; cf. Abélard, *ibid.* — L'image n'a pas d'existence réelle, tout son être est feint, ce qu'indiquent assez les termes de *fictum, figmentum, loc. cit.*, G; cf. Abélard, *ibid.* — L'image n'est ni accident ni substance : *Quando dicitur : quicquid est est substantia vel accidens, illud est verum, quod : quicquid est extra animam est substantia vel accidens, non tamen : quicquid est in anima objective est substantia vel accidens, loc. cit.*, D; cf. Abélard, *ibid.* — La distinction XXVII, du livre I du Commentaire rapporte, à la question III, C, une doctrine qui retrouve l'*esse objectivum* dans la connaissance sensible et nous entretient des images des miroirs, *de imaginibus quæ videntur in speculis*; cf. Abélard, *ibid.* —

Nous savons enfin qu'à propos des images, Abélard évoquait l'artiste; cf. *supra*, I, 5°, 4, *b*) (col. 730-1): de même, Occam : *artificiatia in mente artificis non videntur habere esse subjectivum, II Sent.*, q. VIII, F.

b) L'image commune.— Comme chez Abélard encore, à partir des choses semblables, l'esprit forme une image commune : *tatia ficta communitatem quandam (habent) ad itta et sibi consimitia ex quibus finguntur, toc. cit.*, F.

L'universel de convention mis à part, ces images font tout l'universel : *talem communitatem voco universalitatem secundum illam opinionem, nec atiam ponit ista opinio, ibid.* L'image commune, voilà le concept, l'universel de nature : *sicut vox est universatis et genus et species tantum per institutionem, ita conceptus sic fictus et abstractus a rebus singutaribus prœcognitus est universalis ex natura sua, ibid.* Connaissant d'abord les singuliers, nous en concevons une image commune, voilà l'abstraction d'où naît l'universel : *abstractio quæ non est nisi fictio quædam, loc. cit.*, E. Dans l'esprit l'image commune est signe de plusieurs choses : *ittud sic fictum... potest... supponere pro omnibus ittis quorum est imago vel simititudo, et hoc est esse universate et commune ad itta, toc. cit.*, F. Nous retrouvons encore une pensée d'Abélard : *imagines tantum pro signis constituimus non eas quidem significantes, sed in eis res attendentes;* cf. *supra* I, 5°, 3, *b*) (col. 729).

Sur les deux voies qu'Occam laisse ouvertes à l'explication de l'universel, il en est une qui nous ramène aux pensées d'Abélard sur l'irréalité des images et le rôle des images communes.

3. *Les deux conceptualismes.* — Michalski propose d'appeler « conceptualisme psychologique » et « conceptualisme logique » les deux thèses que nous venons d'exposer et donne à leur opposition une importance essentielle dans la philosophie du XIVe siècle, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans ta phitosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1924, p. 10 sq. Sans nous attarder à la critique de ces dénominations, nous rappellerons que, pour Occam, le problème de la nature du concept n'a pas du tout la même importance que celui de la réalité de l'universel; cf. *supra*, 1°, 2. C'est pourquoi nous ne chercherons pas où et comment Occam a lui-même choisi; cf. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Withetms von Ockam*, Berlin, 1927, p. 90-91. Ne trouvant pas la caractéristique du nominalisme dans l'évidence d'une solution, nous la demanderons ici à la position du problème.

Dire que l'universel est terme, cela ne peut nous arrêter à la langue, écrite ou parlée, mais nous conduit à une analyse de la pensée : le concept est le terme qui existe dans l'âme et précède les termes écrits et parlés.

Le concept est un *esse in anima*, qui pose un problème métaphysique, une question d'être. Nous avons reconnu dans la réalité de l'universel un problème de cet ordre, parce qu'il s'agissait de définir un mode d'être : celui de l'universel dans les choses. Ici, il faut définir le mode d'être de l'universel dans l'âme.

Le premier mouvement est d'appliquer aux choses de l'âme les catégories communes : on réalise le concept en une qualité de l'âme, prise comme substance. On commence ainsi par identifier concept et intellection. On en vient ensuite à considérer que le concept n'est pas l'intellection, mais une similitude de la chose, distincte de l'intellection. On en vient enfin à reconnaître que cette similitude de la chose n'existe pas comme la chose existe, qu'elle n'est ni substance, ni qualité, qu'elle nous offre un exemple d'un *esse objectivum* tout à fait hétérogène à l'être réel des substances, des qualités, *esse subjectivum*.

Peu nous importe qu'Occam, finalement, n'aille point jusque là. Il nous suffit qu'il accorde le droit d'y aller sans absurdité, et que, sous une expression moins précise, le même mouvement de pensée se trouve déjà chez Abélard : le nominalisme peut conduire à faire du concept une image commune, irréelle comme toutes les images.

Comme il n'importe pas moins de retenir l'explication du concept comme qualité réelle de l'âme, nous devons les embrasser toutes deux du regard : il s'agit d'éclaircir l'universalité des choses de l'âme; posé que les choses extérieures n'ont rien d'universel, on peut le faire soit par la notion d'image : le concept est l'image commune de plusieurs choses semblables, — soit par la notion de signe : les concepts forment un langage naturel.

8° *Le sens de t'abstraction.* — Le nominalisme n'ouvre pas seulement des possibilités à la théorie de la connaissance; il ferme aussi celles où entraient les philosophies de saint Thomas ou Duns Scot; reprenant le même mot d'abstraction, il en transforme le sens.

1. *La primauté du singulier.* — Pour Occam, notre connaissance, même intellectuelle, commence par la saisie du singulier, et du singulier matériel : *ittud idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem ratione primo intelligitur intuitive ab intellectu, I Sent.*, dist. III, q. VI, G. Ce qui est d'abord donné au sens et à l'intellect, c'est l'individu : vérité évidente à partir de la critique du réalisme.

C'est le singulier d'abord qui est l'objet du sens, et non pas, comme le voulait Duns Scot, une nature à quelque degré commune. Cf. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctrinate et littéraire du Moyen Age*, t. II, 1927, p. 89. En effet, cette nature n'a aucune réalité, tout le réel est singulier; cf. *supra*, 3° (col. 738).

Le même singulier que saisit le sens, l'intellect peut le saisir : Saint Thomas a bien enseigné le contraire, et Occam connaît sa doctrine : *dicitur quod singulare in rebus materialibus intettectus naturatiter directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est : quia principium singutaritatis in rebus materiatibus est materia individuatis; intellectus autem intettigit abstrahendo speciem intettigibilem ab hujusmodi materia; quod autem a materia abstrahitur est universate; ergo intettectus directe non est cognoscitivus nisi universalium, loc. cit.*, B. La doctrine thomiste de l'abstraction paraît ici en son rapport essentiel avec la théorie de l'individuation par la matière. Mais, d'après la critique du réalisme, cette individuation est inconcevable, comme toute individuation, puisque l'individu se prend d'un bloc, sans distinction aucune, pas même de raison.

L'objet que le réel propose au sens n'étant plus le même que chez Scot, c'en est fait des notions scotistes de l'intellect agent et de l'espèce intelligible, essentiellement liées à la notion de la nature, objet du sens; cf. Gilson, *toc. cit.*

Le réel d'Occam n'est pas non plus le réel de saint Thomas, il ne vérifie pas l'équation fondamentale : singulier = matériel = inintelligible; universel = immatériel = intelligible. Dès lors, on n'a que faire d'un intellect agent qui dématérialise l'espèce sensible et d'une espèce intelligible qui rapproche l'objet de l'esprit; cf. Gilson, *Le thomisme*, 3e éd., Paris, 1927, p. 205 sq.

Occam n'a point à s'engager à la suite de Scot ni de saint Thomas.

2. *Connaissance intuitive et connaissance abstractive.* — Notre savoir est formé de propositions; les propositions se composent de termes; ainsi, le jugement suppose l'appréhension, dans la puissance même qui juge, et l'évidence se réalise quand l'appréhension emporte aussitôt le jugement. Mais certains jugements supposent une existence actuelle dans les choses, et d'autres, la seule présence de leurs termes à l'esprit. A ces deux ordres de jugements correspondent deux ordres d'appréhension :

a) Quand nous avons l'évidence d'une vérité contingente, d'une existence actuelle, notre connaissance est une connaissance intuitive : *universaliter omnis notitia incomplexa termini seu terminorum, seu rei vel rerum, virtute cujus potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens maxime de præsenti est notitia intuitiva, Sent.*, prol., q. I, Z.

Pour éviter toute méprise, il faut remarquer qu'intuitif, pour Occam, ne signifie pas pleinement clair : *est tamen sciendum quod aliquando propter imperfectionem notitiæ intuitivæ quia est valde imperfecta et obscura, vel propter alia impedimenta potentiæ cognitivæ, potest accidere quod nullæ vel paucæ veritates contingentes de re sic intuitive cognita possint cognosci, ibid.* L'intuitif est seulement ce qui assure l'évidence d'une existence actuelle.

Notre première intellection est une connaissance intuitive du singulier, concomitante à la sensation, *ibid.*

b) Toutes les fois que, pensant à une chose, nous ne pouvons pas en connaître des vérités contingentes, ni décider de son existence actuelle, notre connaissance est une connaissance abstractive : *abstractiva autem est ista virtute cujus de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit, et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, ibid.*

Voici un premier sens d'« abstraction » : *accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia, ibid.*

3. *L'abstraction du concept.* — L' « abstraction » a un autre sens : *notitia abstractiva potest accipi... quod sit respectu alicujus abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicujus universalis abstrahibilis a multis*, prol., q. I, Z. C'est le sens classique d'abstraction : conception de l'universel : *abstractio... per quam (intellectus) producit universale sive conceptum rei universalem in esse objectivo, II Sent.*, q. XV, XX. C'est ainsi, en rappelant la notion du concept comme *fictum*, qu'Occam explique l'abstraction considérée comme une action de l'intellect : *quando dicit quod intellectus agens facit universale in actu verum est, quod facit quoddam esse fictum et producit quemdam conceptum in esse objectivo qui terminat ejus actum qui tamen habet esse objective et nullo modo subjective, II Sent.*, q. XV, SS. Il faut bien voir le caractère de cette action :

L'universalité des mots est un produit de l'art, *universale ex institutione*, mais non celle des concepts. La production de l'universel est une œuvre de la nature dans l'âme : *natura occulte operatur in universalibus... quia producendo cognitionem suam in anima quasi occulte saltem immediate vel mediate producit (ea) illo modo, quo nata sunt produci. Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularitate procedit. I Sent.*, dist. II, q. VII, C C. Voici d'ailleurs comment l'universel naît dans l'âme à partir du singulier, d'abord connu : *dico quod universalia... causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis. Exemplum : aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines abstrahit ab eis albedinem in communi..., et non est aliud nisi quod illæ duæ notitiæ incomplexæ terminatæ ad albedinem in singulari sive intuitivæ sive abstractivæ causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam ab illis, quæ producit talem albedinem in esse objectivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur, II Sent.*, q. XXV, O. Ne disons pas que l'intellect produit l'universel : il est plus vrai de dire que l'objet, agissant de proche en proche, l'engendre dans l'âme. L'esprit n'est pas ce qui conçoit, mais ce où naît le concept.

L'abstraction, au second sens, c'est la naissance du concept, ce n'est pas une action de l'intellect. Occam repousse tous les arguments de Scot en faveur d'une activité de l'intellect, *II Sent.*, q. XXV.

4. *Comment l'intellect fait abstraction des conditions matérielles.* — L'aristotélisme tient que l'intellect fait abstraction des conditions matérielles, *intellectus abstrahit a conditionibus materialibus, II Sent.*, q. XV, Z. Comment le nominalisme va-t-il interpréter ce texte ?

La connaissance du sens est une connaissance matérielle, *cognitio materialis... quæ perficit materiam extensive sicut forma materialis : quia visio corporalis extenditur in toto organo, sive composito ex materia et forma, loc. cit.*, CC : car la sensation est étendue. L'intellection ne l'est pas, *isto modo intellectus abstrahit a conditionibus materialibus, quia intellectio est subjective in intellectu, non extensive in aliquo composito sicut organo corporali, ibid.*; elle est à part de la matière, de l'étendue. En ce sens, on peut dire que l'intellect fait abstraction des conditions matérielles, *potest sic intelligi dictum commune de abstractione a conditionibus materialibus, ibid.* L'abstraction caractérise l'acte de connaître, et non pas l'objet connu.

C'est que la matière, pour Occam, est un intelligible. Sans doute Averroès enseigne l'opposé : *quod materia non est intelligibilis, ibid.* Mais le nominalisme peut trouver un sens à cette parole : *dico quod materia impedit illam intellectionem qua aliquid est intellectum et intelligens quia nihil potest intelligere nisi abstractum a materia, sic quod non indiget organo corporali ad intelligendum, ibid.* Ce n'est pas l'intelligible, mais l'intellect qui fait abstraction de la matière : tel est le troisième sens de l'abstraction.

L'abstraction, au sens thomiste, est écartée par Occam : *patet falsitas illius opinionis, quæ ponit, quod intellectus agens habet actionem circa fantasmata et intellectum possibilem per modum depurationis, illustrationis, irradiationis, remotionis, abstractionis et sequestrationis, II Sent.*, q. XV, XX. Abélard non plus ne connaît pas cette abstraction; cf. *supra*, I, 5°, 3, *b)* (col. 729).

9° *Notion du réel et théorie de la connaissance.* — Reprenons d'ensemble les éléments caractéristiques du nominalisme que nous avons successivement relevés :

1. Le nominalisme part d'une logique des termes pris comme signes des choses; parmi ces termes : les universaux, les relatifs.

2. C'est un problème métaphysique de reconnaître si, dans les choses, une réalité distincte correspond à des signes tels qu'universaux, relatifs; la solution nominaliste du problème, c'est le refus de toute réalité de ce genre, c'est, poussée à fond, l'affirmation de l'idée d'individu, de l'indivision de l'être : voilà l'évidence centrale du nominalisme; on la trouve dans une certaine notion du réel.

3. Cette notion du réel réagit sur la théorie de la connaissance :

a) Le nominalisme rend vaine la métaphysique de l'abstraction, chère au XIIIe siècle, avec intellect agent et espèce intelligible;

b) Le nominalisme doit finalement éclaircir le concept comme signe : il fait des concepts soit un langage naturel, soit des images.

Telle nous apparaît la perspective du nominalisme : c'est une notion du réel qui en occupe le centre; nous allons voir comment son application à Dieu commande la théologie nominaliste d'un Guillaume d'Occam ou d'un Gabriel Biel.

III. LE NOMINALISME AU XIVe SIÈCLE : DIEU. — Nous examinerons d'abord comment le théologien conçoit le Dieu de la foi, ensuite dans quelle mesure ce Dieu est accessible à la raison : chez un théologien, la raison se définit à l'intérieur de la foi. — Voici l'ordre que nous suivrons : 1° Les problèmes de distinction et d'ordre en Dieu; 2° La connaissance et la volonté divines; 3° Le sens de la Toute-Puissance : problèmes de la connais-

sance et de la justification; 4° La Trinité; 5° L'unité divine; 6° La raison devant Dieu.

1° *Les problèmes de distinction et d'ordre en Dieu.* — Nous avons noté que le problème des distinctions se posait en Dieu entre ses attributs : il ne peut être question ici de distinction réelle ; les distinctions formelle et de raison sont seules en cause; nous allons voir se développer les conséquences de leur rejet.

1. *La distinction entre les attributs.* — Nous disons et pensons de Dieu qu'il veut, qu'il connaît; nous affirmons de lui ces « perfections »; entendement, volonté sont des « attributs divins ». Quel est le rapport de la multiplicité des attributs à l'unité de l'essence divine ? *Quæram primo de unitate divinæ essentiæ ad perfectiones attributales, I Sent.,* dist. II, q. I, A. Le problème est traité en deux questions.

Voici la première : *Utrum tanta sit identitas divinæ essentiæ, et omnibus modis identitatis ex natura rei, ad perfectiones attributales, et ipsarum perfectionum attributalium inter se, qualis est divinæ essentiæ ad divinam essentiam, ibid.* Le problème est posé avec une extrême netteté : soient les attributs, ces perfections de Dieu, pris en soi, à part de tout intellect qui les considère; il s'agit de déterminer s'ils sont identiques à l'essence et entre eux autant que l'essence l'est à elle-même : ce que nie Scot, qui tient pour la distinction formelle de l'essence et des attributs et des attributs entre eux, *loc. cit.*, B.

La distinction formelle rejetée, la deuxième question se pose : *supposito quod perfectiones attributales non distinguantur ex natura rei a divina essentia cum qua sunt idem realiter, quæro utrum sint realiter ipsa essentia divina, loc. cit.*, q. II, A. Les attributs sont multiples; leur multiplicité ne peut être une distinction formelle; reste qu'elle soit une distinction de raison; sinon ceux-là se trompent pour qui les attributs *sont* réellement Dieu; comme ceux pour qui les universaux *sont* réellement les choses : les distinctions formelle et de raison étant inconcevables, c'est la même erreur, ici et là, que dissipe la vraie théorie des distinctions; de même que la critique du réalisme des universaux montre à l'évidence combien l'individu est un, la critique du réalisme des attributs manifestera la simplicité radicale de Dieu.

Sur ce problème, comme sur celui des universaux, Occam a conscience d'innover, et de l'importance de son innovation. Voici comment il présente la thèse de la distinction de raison : *est opinio multorum, et omnium præter illos qui ponunt distinctionem ex natura rei, quod perfectiones attributales sunt ipsa divina essentia realiter, sed inter se et ab essentia divina distinguuntur solum ratione, loc. cit.*, q. II, B. Distinction formelle, distinction de raison : tous les docteurs admettent l'une ou l'autre. Et les questions sur les attributs sont de conséquence : Occam nous les propose *propter multa quæ dicentur etiam in isto libro et in libris sequentibus, loc. cit.*, q. I, A.

2. *La simplicité de l'essence divine.* — Dès l'abord, il s'agit de l'unité de l'essence divine : *quæram primo de unitate divinæ essentiæ; ad cujus evidentiam... quæram primo de unitate divinæ essentiæ ad perfectiones attributales, loc. cit.*, q. I, A. Voici comment paraît l'évidence de la simplicité divine :

Soit d'abord l'être de Dieu, pris en soi, avant qu'il ne tombe sous le regard de quelque intellect, les perfections divines n'introduisent aucune diversité dans l'unité de l'essence : *sapientia divina omnibus modis est eadem essentiæ divinæ quibus essentia divina est eadem essentiæ divinæ, et sic de bonitate divina, et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam non identitas, loc. cit.*, q. I, F. En Dieu, sagesse, justice, bonté et tous les attributs sont une seule et même chose : tous identiques à l'essence autant qu'elle l'est à soi-même.

Soit maintenant l'être de Dieu, mis en rapport avec un intellect qui le considère : cet intellect ne peut trouver en cet être aucune diversité de perfections. Un attribut, une perfection divine, c'est Dieu-même, *alit qua perfectio quæ Deus est ;* en ce sens, il n'y a pas plusieurs attributs, il n'y a qu'une perfection : *dico quonon sunt plures perfectiones attributales, sed tantum esd ibi una perfectio indistincta re et ratione, quæ proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia, loc. cit.*, q. II, F. La même unité de l'essence divine qui exclut la distinction formelle, exclut la distinction de raison : ce n'est pas Duns Scot seulement qui est atteint, mais encore saint Thomas. Devant cette *una perfectio indistincta re et ratione*, on peut penser à Descartes, à condition de ne pas oublier qu'on ne trouvera joint au Dieu d'Occam le dynamisme intérieur du Dieu cartésien. — Sur cet aspect du Dieu cartésien; cf. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, II part., c. v, Paris, 1930.

S'il n'existe pas et si nous ne pouvons trouver en Dieu plusieurs perfections, la multiplicité des attributs n'est plus que la diversité des noms et des concepts, dont nous nous servons pour penser à Dieu et en parler : *magis proprie debent dici conceptus attributales vel nomina attributalia quam perfectiones attributales, loc. cit.*, q. II, F. La pluralité des attributs n'est qu'une pluralité de signes.

3. *Les noms divins.* — De même que les universaux sont seulement des signes, prédicables des choses, de même les attributs à l'égard de Dieu : *non sunt nisi conceptus vel signa quæ possunt prædicari vere de Deo, ibid.* Avec la notion de signe paraît la théorie de la *suppositio*, qu'Occam emploie, comme très souvent, à éclaircir les difficultés qu'on lui oppose.

a) L'attribut comme signe. — Première difficulté : il nous faut un Dieu réellement intelligent, réellement voulant : comment cela est-il possible, si les attributs ne sont pas Dieu ? *intellectus est realiter ipsa divina essentia, et similiter voluntas, quia aliter Deus non esset realiter intelligens et volens, loc. cit.*, q. II, A.

Dans cette proposition : *intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia*, Occam demande de préciser ce que signifient *intellectus, voluntas : possunt habere suppositionem personalem, simplicem, vel materialem, loc. cit.*, L; cf. *supra*, II, 2°, 3 (col. 737).

α. Suppositio personalis : Si on prend *intellectus* et *voluntas* pour la chose qu'ils désignent, notre proposition est vraie : *intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia.* A tel point que l'intellect est identique à l'essence : *intellectus divinus est omnibus modis ipsa essentia divina, nec plus distinguitur ab essentia quam essentia ab essentia, ibid.* Puis *personaliter, essentia, intellectus, voluntas*, désignent une seule et même chose. Mais ce ne sont pas vraiment des attributs, des prédicables; un intellect est une chose, et non pas un prédicable : *nullus intellectus nec divinus, nec creatus est attributum, ibid.* Au sens où entendement et volonté sont des réalités, ce ne sont pas des attributs.

b. Suppositio simplex vel materialis : si l'on prend *intellectus* et *voluntas simpliciter* ou *materialiter*, si on pense aux concepts ou noms, *tunc est suppositio pro ipsis conceptibus vel nominibus ;* ces concepts, ces noms, sont bien des attributs, des prédicables, *tam conceptus quam nomina sunt attributa, quia de Deo prædicabiles, ibid.* Mais des concepts et des noms, ce n'est pas Dieu, au sens où entendement et volonté sont des attributs, ils ne sont pas Dieu. *Intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia :* notre proposition est maintenant fausse.

Les attributs divins signifient Dieu et ne sont pas Dieu : *nec illi conceptus, nec illa nomina sunt realiter divina essentia quamvis supponunt pro ea, ibid.* De même

les universaux ne sont pas le réel, mais des signes du réel. Le nominalisme opère partout la même division de la réalité des choses et des termes que nous affirmons. Penser, c'est signifier.

b) La multiplicité des attributs. — Autre difficulté : les attributs divins sont multiples, c'est un fait : comment expliquer cette multiplicité si Dieu est radicalement simple ? Il semble bien qu'il faille concevoir en lui une certaine diversité, pour fonder par exemple cette vérité qu'il connaît par l'entendement et non par la volonté, *Deus... intelligit per intellectum non per voluntatem et vult per voluntatem, non per intellectum, loc. cit.*, q. I, C. — Réponse d'Occam : que signifient les termes *intellectus, voluntas?*

Si, par ces termes, la pensée visait précisément ce qui est en Dieu entendement ou volonté, *illa res quæ est formaliter intellectus, illa res quæ est formaliter voluntas, ibid.*, B B, intellect et volonté signifieraient une seule et même chose, et il serait vrai de dire : *Deus intelligit per voluntatem*, car Dieu connaît par son essence, qui est volonté aussi bien qu'entendement : *Deus intelligit per intellectum et per illam rem quæ est realiter et formaliter voluntas, ibid.*

Mais, par les termes : *intellectus, voluntas*, la pensée ne vise pas seulement Dieu qui est entendement et volonté, mais encore les créatures, objets d'entendement et de volonté. L'objet de l'entendement, ce sont toutes les créatures possibles, celles qui sont et celles qui ne sont pas ; l'objet de la volonté, ce sont les seules créatures existantes : *Deus vult* a : *per istam importatur quod* a *sit; hoc autem non importatur per istam : Deus intelligit* a, *ibid.* On dit que Dieu connaît par son entendement, on ne dit pas qu'il connaît par sa volonté, parce que l'objet de la volonté ne couvre pas l'objet de l'entendement, *dicitur tamen non intelligere per voluntatem, quia non omne quod intelligit intelligit universaliter per voluntatem, ibid.* Ainsi les attributs divins signifient essentiellement Dieu qui est un, accessoirement le créé qui est multiple : ce sont des termes connotatifs. De là leur pluralité, *aliqui termini possunt eamdem rem principaliter importare et alia distincta connotare, propter quæ distincta connotata potest aliquid vere prædicari de uno et vere negari de reliquo, aliquid vere prædicari de uno et vere negari de reliquo, ibid.*

c) Retour à Pierre Lombard. — La multiplicité des attributs divins n'est qu'une diversité de concepts ou de noms, qui se rapportent à l'unité de l'essence divine et la multiplient pour ainsi dire relativement à la multiplicité du créé. Occam retrouve sa pensée dans Pierre Lombard : *hoc est quod dicit Magister, l. I, dist. XXV, quod Deus propter diversos effectus sortitur diversa vocabula sicut providentiam, prædestinationem, præscientiam et sic de aliis, ibid,* CC.

Occam a conscience de tenir une position traditionnelle : « les attributs divins », c'est une expression et une pensée récentes, « les noms divins »; voilà la formule et l'idée anciennes : *Sancti antiqui non utebantur isto vocabulo* ATTRIBUTA, *sed pro isto utebantur hoc vocabulo* NOMINA. *Unde sicut quidam moderni dicunt quod attributa divina sunt distincta et diversa, ita dicebant antiqui... quod nomina divina sunt distincta et diversa, ita quod* NON POSUERUNT DISTINCTIONEM NISI IN NOMINIBUS *et* UNITATEM IN RE SIGNIFICATA *et diversitatem in signis, sicut dicit Augustinus, VI de Trinitate* : « *Deus, inquit, cum multipliciter dicatur, vere et summe simplex est.* » *Quod exponens Magister Sententiarum, l. I, dist. VIII, dicit sic* : « *Hoc diligenter notandum est quod dicit Augustinus solum Deum vere simplicem, cum dicat eumdem multipliciter dici, sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dici, sed propter diversitatem et multiplicationem nominum quæ de Deo dicuntur, quæ licet multa sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam.* » *Quodl.*, III, q. II. Nous avons noté la même pensée chez Abélard (col. 732). Dans sa doctrine des noms divins, le nominalisme du XIVe siècle retrouve, à travers le Maître des Sentences, le nominalisme du XIIe siècle.

4. *Le problème de l'ordre en Dieu.* — Si l'on trouve en Dieu quelque diversité, on peut y établir un ordre. Duns Scot le fait sans cesse; pour lui, l'ordre essentiel que des choses auraient entre elles, si elles étaient réellement distinctes, elles le conservent si elles ne se distinguent plus ainsi, *quæcumque haberent ordinem essentialem, si essent distincta realiter, eodem ordine se habent quocumque sint distincta; sed si essentia esset distincta ab aliis perfectionibus realiter quæ sunt in divinis, ipsa esset simpliciter primum origine et perfectione..., ergo simili modo ubi sunt distincta secundum rationem essentia est primum... I Sent.*, dist. XXXV, q. III, B. Il faudra reconnaître un ordre de dépendance et de perfection entre l'essence et les perfections divines, une primauté de l'essence sur tout le reste : *omnia alia quasi ab essentia fluunt, ibid.* Il y aurait dans les choses divines comme un mouvement intérieur et plusieurs moments : *dicunt quod iste est processus, quod in primo instanti originis sunt omnia essentialia, puta : essentia, intellectus et voluntas, actus intelligendi, actus volendi, in secundo instanti vel signo originis, Pater generat Filium, et in tertio signo producit Spiritum Sanctum, et totus iste ordo originis completur in primo instanti naturæ, et in secundo instanti naturæ intellectus divinus et voluntas feruntur respectu objectorum secundariorum, ita quod iste est ordo, quod essentialia sunt prius notionalibus et notionalia sunt priora essentialibus respectibus ad extra. Ista declarantur in diversis locis a Subtili Doctore, I Sent.*, dist. IX, q. III, E. A partir de l'essence, les choses divines, quoique réellement une, s'ordonnent comme si elles étaient plusieurs.

Tout ordre repose sur une diversité; Scot l'admet ici, Occam la nie; où l'un peut admettre quelque ordre, l'autre doit nier tout ordre : *ex hoc ipso quod [aliqua] ponuntur idem realiter nullum ordinem habent, nec secundum rem, nec secundum rationem.* Scot fait procéder la sagesse de l'essence, mais la sagesse et l'essence ne font qu'un : *ostensum est prius quod sapientia divina nullo modo distinguitur ab essentia, ergo nullo modo fluit ab ipsa, I Sent.*, dist. XXXV, q. III, O. La simplicité de Dieu exclut tout ordre intérieur.

Avec de la dépendance, l'ordre essentiel mettrait dans les choses divines du plus parfait et du moins parfait, donc de l'imparfait, *omne posterius perfectione est imperfectius, sicut omne prius perfectione est perfectius, sed nihil in Deo realiter est imperfectius quocumque tunc enim aliquid imperfectionis esset in Deo; ergo nihil est ibi posterius perfectione, ibid.*, C. La perfection des choses divines leur interdit de s'ordonner; même distincts, l'entendement et la volonté de Dieu n'auraient aucune priorité l'un sur l'autre, *posito quod intellectus et voluntas aliquo modo distinguerentur in Deo ex natura, non tamen sequeretur quia haberent talem ordinem perfectionis vel originis, I Sent.*, dist. XI, q. I, F. L'ordre n'est pas moins exclu par la perfection que par la simplicité divines : tout ce qui est en Dieu est Dieu, donc un et également parfait.

La multiplicité et l'ordre ne sont que dans les concepts et les mots, nullement dans la réalité divine.

5. *La perfection divine.* — Arrêtons-nous à cette réalité simple qui est Dieu; considérons à quel point, dans sa simplicité, elle est donnée tout à la fois, et la force d'Occam à marquer ce caractère.

On a dit, par exemple, que l'essence comme essence était, en Dieu, principe de l'acte d'être et l'essence comme entendement principe de l'acte de connaître : tout cela n'a point de sens, et pour la même raison.

Considérons d'abord l'essence dans son rapport à l'existence : *quando aliqua sunt unum et idem omnibus*

modis ex parte rei, unum non est principium alterius ; sed essentia et esse secundum istum sunt unum in Deo omnibus modis ex natura rei; ergo essentia non est principium esse plus quam e converso. Entre essence et existence, pas de distinction formelle, ni de distinction de raison : *Si dicatur quod differunt ratione, contra hoc argutum est prius : quia sic nulla res differt ab aliquo reali, I Sent.*, dist. VI, q. I, C. L'essence est Dieu, l'existence est Dieu. *esse quod est ipse Deus, ibid.* De Dieu à Dieu, il n'y a aucune division ni priorité.

Considérons maintenant l'essence comme entendement, dans son rapport à l'acte de connaître, *intelligere nullo modo est ab essentia divina in quantum ipsa est intellectus, quia intelligere nullo modo est ab essentia cum sit ipsa essentia divina omnibus modis ex natura rei, et ita non plus est intelligere divinum ab essentia divina quam essentia divina ab intelligere divino, loc. cit.*, F. En Dieu connaître ne dépend pas plus d'être qu'être de connaître. Si on accorde que les choses sont ainsi en soi, mais pas de notre point de vue, *si dicatur quod intelligere est actus secundus, ergo saltem secundum modum nostrum intelligendi est ab essentia tanquam ab actu primo,* Occam répond que notre point de vue est faux : *dico quod intelligere divinum non est actus secundus plus quam essentia divina, et ideo non est ab essentia divina nisi secundum modum intelligendi falsum, quia attribuit rei quod sibi repugnat, ibid.* La loi de la pensée est dans son objet ; nous n'avons aucun droit à concevoir les choses autrement qu'elles ne sont, à mettre en Dieu les dépendances, les distinctions qu'il exclut. Certains disent : il n'en est pas ainsi en Dieu, c'est là notre manière humaine de penser et de parler. Occam reprend : nous devons changer de manière, si celle-ci est fausse, et il refuse toute analyse des choses divines.

Dans ces problèmes des attributs et de l'essence divines, la théorie des distinctions commande, tout comme dans le problème des universaux et de l'individu, et fait apparaître, dans les deux cas, l'unité du réel sous la multiplicité des noms et des concepts : universaux et attributs ne sont que des signes; comme la substance individuelle est coulée d'un bloc, sans division ni degrés d'individualité, Dieu, Être parfait, est donné tout à la fois, sans distinction aucune ni degrés de perfection. Ici paraît l'unité du nominalisme : sa théologie n'est qu'une application de sa métaphysique, elle-même assurée sur sa logique.

2° *La connaissance et la volonté divines.* — Ayant traité de l'essence et des attributs en général, nous allons examiner les problèmes particuliers de la science et du vouloir divin.

1. *La science divine.* — Nous traiterons, avec Occam, de la science divine en n'oubliant jamais qu'elle est radicalement une avec l'essence de Dieu, [*scientia*] *est tanta et omni identitate eadem divinæ essentiæ quam essentia est eadem divinæ essentiæ, I Sent.*, dist. XXXV, q. I.

a) Dieu source des intelligibles ? — Duns Scot reconnaît un ordre des connaissances divines : *ponitur quod Deus in primo intelligit essentiam sub ratione absoluta, in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, in tertio instanti, etc..., I Sent.*, dist. XXXV, q. IV, D. — M. Gilson cite ce texte « très curieux » où paraît « une postériorité des essences par rapport à l'essence infinie de Dieu » et ajoute qu' « un Dieu véritablement infini doit apparaître bien moins comme le lieu que comme la source des idées », *La philosophie au Moyen Age*, t. II, p. 79, 84. Mais le dynamisme interne du Dieu scotiste n'apparaît que par l'établissement d'un ordre, d'un processus entre les choses divines.

Nous savons déjà qu'Occam refuse cet ordre; cela suffit à ruiner la doctrine de Scot : *circa istam opinionem, potest argui per dicta prius, ubi ostensum est... quia talia instantia non sunt ponenda et ita impossibile est dari primo aliquod instans in quo prius intelligatur essentia quam creatura, ibid.* Dieu ne connaît pas son essence avant de connaître les créatures; toute sa connaissance, une avec son essence, est un acte indivis : *Deus intelligit omnia quæcumque intelligit unico actu indistincto, ibid.* Que ce terme d'acte ne nous trompe pas; il ne faut voir dans la connaissance divine aucune production, car il n'y a pas d'intelligibles à produire : les créatures n'ont pas un être intelligible, éternel, *esse intelligibile creaturæ sibi conveniens ab æterno, I Sent.*, dist. XXXVI, q. I, G, distinct de leur être réel, créé : *esse cognitum creaturæ est ipsa creatura, vel esse existere creatura, et sic est idem realiter cum creatura, ibid.*, X. Lorsque Dieu connaît la pierre, il n'y a en présence que le créateur et la créature : *præter Deum et ipsum lapidem intellectum nihil est imaginabile, ibid.*, S. On peut, si l'on y tient, dire que la pierre est en Dieu, mais elle est en Dieu de telle façon qu'elle n'est aucunement Dieu, aussi extérieure à Lui que la blancheur d'un mur est extérieure à l'œil qui la voit : *iste lapis qui est cognitus a Deo isto modo continetur in Deo quod nullo modo est Deus, et isto modo, si esset usitatus modus loquendi vere posset dici quod albedo in pariete existens est vel continetur in oculo quia videtur in oculo meo, ibid.*, E. Pour une doctrine qui éloigne de la simplicité divine l'ombre de toute diversité, la connaissance divine ne peut être qu'une vision radicalement simple d'une multiplicité extérieure à Dieu : *præcise est pluralitas in cognitis et nullo modo in cognitione nec secundum rem nec secundum rationem, I Sent.*, dist. XXXV, q. V, F. De même que la pluralité des intelligibles scotistes, le nominalisme exclut la pluralité des idées thomistes.

b) Dieu, lieu des idées ? — Saint Thomas tient que Dieu connaît les créatures par leurs idées, unes en réalité avec son essence, mais distinguées par raison : *idea est realiter divina essentia, et tamen differt ratione ab ea;* l'idée, c'est l'essence divine considérée comme imitable par la créature : *idea nihil aliud est de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia, I Sent.*, dist. XXXV, q. V, B. « L'idée d'une créature, c'est donc la connaissance qu'a Dieu d'une certaine participation possible de sa perfection par une créature. » Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, t. II, p. 26. On peut dire que, pour saint Thomas, « Dieu trouve en soi, préexistants de toute éternité et déjà préformés, les types de toutes les choses qui peuvent exister, » *ibid.*, p. 79; Dieu est le lieu des idées.

De même qu'il a identifié l'être intelligible à l'être réel, Occam identifie l'idée à la créature; il garde le mot, mais en chasse le sens : *ipsæ ideæ sunt ipsæmet res a Deo producibiles, I Sent.*, dist. XXXV, q. V, G. Les idées sont les choses mêmes que Dieu connaît, nullement ce par quoi il connaît : *idea non est ratio cognoscendi, sed est illud quod cognoscitur, ibid.*, S. La métaphore de la vision s'impose encore à nous : *Deus ipsasmet res cognoscit, quas postea producit, et illas aspicit in producendo, ibid.*, P. Dieu voit les choses mêmes qu'il produit.

Occam parle encore d'idées. Mais l'historien doit expliquer que, pour lui, Dieu étant radicalement simple, il n'y a pas d'idées divines; son essence n'est donc, ni la source des idées, comme pour Scot, ni le lieu des idées, comme pour saint Thomas; ici apparaît, pour ainsi dire, la personnalité du Dieu occamiste, en face du Dieu thomiste ou scotiste, et aussi du Dieu cartésien, radicalement simple, mais essentiellement actif : *causa sui.* Dieu est donné, et donné aussitôt comme connaissant : *ex hoc ipso quod Deus est Deus, Deus cognoscit omnia;* sa connaissance, c'est encore son

essence, *cognitio... quæ est ipse Deus omni modo, I Sent.*, dist. XXXV, q. v, R; pas plus que l'essence divine, la connaissance que Dieu a des créatures n'a aucun principe : *ipsa cognitio creaturæ est... omnino incausabilis, imo etiam omnino improducibilis, ibid.*, F. Il n'y a pas à expliquer la connaissance divine.

c) Retour à Pierre Lombard. — Idées ou intelligibles, c'est toujours une façon pour les créatures d'exister *en* Dieu. Les saints aiment cette expression, qui signifie seulement que Dieu connaît toutes les créatures. C'est l'explication du Maître des Sentences, qu'Occam cite encore : *Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo et omne quod factum est dicitur esse vita in ipso, non ideo quia Creator sit creatura, vel quia ista temporalia essentialiter sunt in Deo, sed quia in ejus semper sunt scientia quæ vita est.* Occam conclut : *Ecce hic habetur expresse quod creaturæ non sunt in Deo essentialiter, sed sunt in Deo sicut objecta cognita, et quod ipsa non sunt vita in Deo, sed quod scientia in qua fuerunt tanquam objecta cognita est in Deo vita, I Sent.*, dist. XXXVI, q. I, H. Occam nous renvoie ailleurs aux dist. XXXV et XXXVI du Lombard, *ibid.*, O, où nous lisons par exemple : *Omnia sunt Deo præsentia, in Deo sunt omnia, vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo vita quia ineffabilis omnium cognitio est, P. L.*, t. CXCII, col. 619.

Avec cette connaissance identique à l'essence, c'est encore le point de vue d'Abélard que nous retrouvons. Il avait déjà noté que, devant la simplicité divine, il était vain de se demander comment Dieu connaît; cf. *supra*, col. 731-732.

De la doctrine des idées, Occam conserve seulement la métaphore du Dieu artiste que nous avons trouvée chez Abélard; cf. col. 731. Nous disons que la création est raisonnable, c'est donc que Dieu connaît ce qu'il fait : *Deus ipsasmet res cognoscit quas postea producit, et illas aspicit in producendo; ideo dicitur rationabiliter operans, quia perfecte scit non tantum in universali, sed etiam in particulari et distinctissime quid operatur, I Sent.*, dist. XXXV, q. v, P. La perfection de Dieu exige qu'il connaisse ce qu'il fait, *nec aliter diceretur rationabiliter operans, nisi cognosceret illa quæ operatur, ibid.*, R, et on doit lui accorder la connaissance la plus distincte, celle du singulier : *quia... est in infinitum majoris intelligentiæ, ideo Deus de fiendis ab eo non habet tantum cognitionem de universalibus sicut habet artifex creatus de fiendis ab ipso, sed etiam habet cognitionem distinctam et particularem de quolibet particulari fiendo, ibid.* La connaissance de Dieu est *de fiendo.* Comment Dieu connaît-il ce qu'il fera? Comment a-t-il science du futur contingent? Voici le problème de la prescience.

d) Le problème de la prescience divine. — Pour résoudre ce problème, Scot ne considère pas seulement l'entendement, mais encore la volonté de Dieu : il connaît ce qu'il veut avec une certitude absolue, car il est conscient de son vouloir, qui est immuable; ce vouloir cependant est libre, et les choses restent contingentes : *est determinatio intellectus divini ad illud existens ad quod terminatur voluntas divina, et certitudo infallibilitatis, quia non potest voluntas determinari quin intellectus determinate apprehendat illud quod voluntas determinat, et immutabiliter quia tam intellectus quam voluntas sunt immutabiles; et cum istis stat contingentia objecti cogniti, quia voluntas volens hoc determinate contingenter vult hoc, I Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, D. L'entendement connaîtrait les futurs contingents par le vouloir qui les crée.

Une telle analyse est dénuée de sens du point de vue d'Occam; non seulement entendement et volonté ne sont aucunement distincts, mais encore s'ils étaient deux et que l'intellect dépendît du vouloir qui le déterminerait à connaître, l'intellect divin serait imparfait : concevoir l'entendement divin, c'est concevoir un entendement qui soit Dieu, radicalement indépendant de tout le reste; Dieu connaît toutes choses, mais sa volonté n'y est pour rien; si, par impossible, il n'était point créateur, sa connaissance n'en serait pas amoindrie : *hoc forte* (sc. *scire propositionem contingentem*) *non est propter determinationem suæ voluntatis, sed etiam posito per impossibile quod, ipsa divina cognitione existente ita perfecta sicut modo est,* [*Deus*] *non esset causa effectiva nec totalis nec partialis effectuum contingentium, adhuc esset notitia qua evidenter sciretur, etc., ibid.*, M. Par cela même qu'il est, Dieu connaît tout le connaissable : *per ipsammet divinam essentiam vel divinam cognitionem quæ est notitia qua scitur quid est falsum et quid est verum et quid fuit verum et quid fuit falsum et quid erit falsum et quid erit verum, ibid.* Occam nous ramène une fois de plus à une plénitude du connaître, identique à la plénitude de l'essence divine : *potest dici quod ipse Deus vel divina essentia est una cognitio intuitiva tam sui ipsius quam omnium aliorum factibilium et infactibilium tam perfecta quam tam clara quod ipsa etiam est notitia omnium præteritorum, futurorum et præsentium, ibid.*

e) Conclusion. — Occam affirme, mais renonce à expliquer la prescience : *tenendum est quod Deus evidenter cognoscit omnia futura contingentia, sed modum exprimere nescio, ibid.* Cela nous est impossible ici-bas : *modum quo* [*Deus*] *scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto, ibid.* D'ailleurs, en aucun cas, il ne peut expliquer comment Dieu connaît les choses, et toute explication lui est impossible : on ne peut faire l'analyse d'un Dieu dont la simplicité exclut la distinction et l'ordre. Qu'il s'agisse du problème des intelligibles, de celui des idées, de celui de la prescience, le nominalisme d'Occam refuse les explications élaborées au XIIIe siècle et nous ramène au point de vue d'Abélard : la plénitude de la science est donnée en Dieu, identique à la plénitude toute simple de l'essence; cf. *supra*, I,5°,4, *d*) (col. 731). Si l'on entend par psychologie une décomposition de la pensée et une mise en ordre de ses éléments, le nominalisme exclut toute psychologie divine.

2. *Le vouloir divin.* — Dieu est volonté. C'est un point essentiel de la théologie d'Occam : il est classique de parler du « volontarisme » nominaliste; cf. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistichen Schule*, Munster, 1925. Le mot est au moins imprécis et pose toutes sortes de questions :

a) Primat de la volonté ? — Peut-on dire que la volonté divine soit première : soit en Dieu, soit par rapport aux créatures?

a. En Dieu d'abord. — Nous savons qu'il n'existe en lui rien de distinct : *nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem, nec inter intellectum et voluntatem, I Sent.*, dist. XLV, q. I, C; nous avons vu qu'en Dieu tout est également parfait; cf. *supra*, 1°, 4. A l'intérieur de l'Être parfait et simple, aucune primauté n'est concevable.

b. Par rapport aux créatures. — Occam nous redit après tant d'autres : *Voluntas divina est prima causa omnium, I Sent.*, dist. X, q. II, G; mais il n'oublie pas que, pour lui, la volonté et l'essence divines ne font qu'un : *non magis est essentia causa creaturarum quam voluntas nec e converso, quia nulla est distinctio inter essentiam et voluntatem, I Sent.*, dist. XLV, q. I, C. Si, sous ce terme de volonté, je pense à ce qui est volonté en Dieu, c'est à Dieu même que je pense; il n'y a sur la créature d'autre primauté que celle du Créateur dont l'essence est une.

b) L'arbitraire de la volonté? — Peut-on dire que la volonté divine soit arbitraire, puisque ce que Dieu fait

est juste par là-même, sans plus : *eo ipso quod ipse vult bene et juste factum est? I Sent.*, dist. XVII, q. III, F.

Nous avons à nous demander s'il y a pour Occam une règle du vouloir divin, si l'entendement dirige la volonté ? Mais « vouloir » s'entend de deux façons, *volitio divina diversimode accipitur :*

a. Pro ipso actu existente realiter eodem cum essentia divina : en Dieu, essence, volonté et acte de vouloir ne font qu'un, et tout cela est également nécessaire, *tanta necessitate est ipsa volitio quanta est ipsa voluntas quia est omnibus modis ipsa voluntas, ibid.* On ne peut chercher de règle à ce qui est nécessaire.

A prendre la volonté en ce sens, l'entendement n'a pas à la diriger, *non potest dirigere voluntatem in actu intrinseco, ibid.*, K, et il n'y a aucune priorité de l'entendement sur la volonté.

b. Aliter accipitur volitio divina ut sit idem quod velle creaturam esse : si, en considérant le vouloir divin, nous avons en vue, avec Dieu voulant, la créature qu'il veut, *sic* [*volitio*] *non præcise dicit voluntatem divinam, sed etiam connotat creaturam in esse reali*, nous pensons à du contingent et nous pouvons chercher une règle à la volonté.

A prendre la volonté en ce second sens, on peut dire que l'entendement la dirige :. *in producendo aliquid extra potest dirigere*, non pas que la volonté soit faillible, mais parce qu'elle est contingente, *non quia voluntas possit errare, sed quia voluntas contingenter potest efficere quicquid efficit extra, ibid.* Ainsi mise en rapport avec le créé, qui est du contingent, la volonté de Dieu ne fait qu'un avec sa liberté : [*libertas*] *est unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem connotando aliquid contingenter posse fieri, I Sent.*, dist. X, q. II, M. Dans la mesure où la volonté divine est liberté, on peut dire qu'elle trouve une direction dans l'entendement divin.

De ce point de vue, Occam peut accorder une priorité du connaître sur le vouloir : *quod intellectus divinus prius intelligit creaturam quam voluntas velit eam;* ce qu'il explique ainsi : *creatura vel lapis prius intelligitur quam voluntas velit eam esse, I Sent.*, dist. XXXVI, q. I, CC. En effet, l'intellection divine de la pierre n'implique pas que la pierre soit, alors que vouloir créer la pierre emporte son existence : la priorité n'est pas de Dieu à Dieu, mais de Dieu à la créature.

Ainsi, pour Occam, la volonté divine est dirigée dans la mesure même où elle peut l'être : la création est une œuvre de raison, *Deus est rationabiliter operans*, Dieu connaît toutes choses et les crée selon cette connaissance; *ipsasmet res cognoscit quas postea producit*, Dieu voit les choses avant qu'elles ne soient et, en ce sens, il les connaît avant de les produire. Mais, d'autre part, l'acte par lequel il les produit est un avec celui par lequel il les connaît, *illas aspicit in producendo, I Sent.*, dist. XXXV, q. v, P; c'est pourquoi, après avoir accordé que l'entendement divin dirige la volonté, *potest dirigere*, Occam ajoute que, la dirigeant, il se dirige aussi lui-même : *et etiam seipsum dirigit in dirigendo voluntatem, I Sent.*, dist. XXXV, q. VI, K.

La volonté n'a aucun privilège sur l'entendement. Quand on pense au seul entendement divin, il faut penser qu'il est Dieu, en son acte indépendant de tout le reste; de même, quand on pense à la seule volonté divine, elle est Dieu et rien ne la précède; quand on pense à l'entendement et à la volonté à la fois, il faut concevoir qu'en Dieu ils sont un : la doctrine occamiste de l'entendement et de la volonté est dominée par cette pensée qu'en Dieu tout est également parfait et absolument simple.

3° *Le sens de la toute-puissance : les problèmes de la connaissance et de la justification.* — Avec l'idée de production contingente, nous touchons à la toute-puissance divine, qui apporte de Guillaume d'Occam à Gabriel Biel un thème caractéristique du nominalisme des XIVe et XVe siècles : les nominalistes aiment à considérer les choses du point de vue de la toute-puissance divine, prise dans son indétermination radicale, *de potentia Dei absoluta.* Occam reçoit cette idée de la foi... *articulum fidei : Credo in Deum Patrem omnipotentem, quem sic intelligo, quod quodlibet est divinæ potentiæ attribuendum quod non includit manifestam contradictionem, Quodl.* VI, q. VI. Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction : précisons d'abord cette notion de la puissance et la notion corrélative du possible. Nous en verrons ensuite l'application aux problèmes de la connaissance et de la justification.

1. *Puissance et possible.* — La puissance divine paraît double : puissance absolue, puissance ordonnée.

a) L'opposition POTENTIA ABSOLUTA-POTENTIA ORDINATA. — Occam nous en donne le sens au *Quodlibet* VI, q. I; Biel reprend son explication, *Collectorium circa IV Sententiarum*, I, dist. XVII, q. I, a. 3, dub. 2, H.

D'abord, les interprétations à éviter : puisqu'en Dieu, il n'y a aucune perfection distincte, il n'existe pas deux puissances divines : *hæc distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint aliquæ potentiæ, quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quæ omni modo est Deus.* — Il ne faudrait pas non plus penser que Dieu a deux façons d'agir : avec ordre, ou sans ordre : *nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et alia potest absolute et non ordinate : quia Deus nihil potest facere inordinate.* La puissance divine est Dieu, toujours identique à soi, et réalisant toujours un ordre. D'où vient donc notre distinction?

Il y a deux manières de définir le possible : selon l'ordre que Dieu a donné au monde, *posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata;* — selon la toute-puissance qui, identique à Dieu, reste toujours égale à elle-même, *cum enim Deus sit æqualis potentia*, capable de réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction, *aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non, ...et illa dicitur posse de potentia absoluta.* Quelques décrets que Dieu prenne, sa puissance reste en soi inchangée : penser les choses *de potentia Dei absoluta*, c'est ne pas oublier leur dépendance d'une liberté, montrer leur contingence radicale; ainsi de tout le créé et de l'ordre même que Dieu lui a donné.

b) La contingence de l'ordre. — Dès lors qu'elles ne sont point nécessaires sous peine de contradiction, toutes les lois du monde pourraient être autres qu'elles ne sont : tout le créé est contingent jusque dans son ordre.

a. Pas d'ordre antérieur au vouloir divin. — Identique à Dieu, parfaite de soi, la volonté divine n'a besoin d'aucune aide, n'est tenue à aucune règle extérieure; cf. *supra*, 1°, 2 (col. 755). Biel écrit avec force : *Deus non potest contra rectam rationem, verum est, sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut justum, ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo justum et rectum. Collect.*, I, dist. XVII, q. I, a. 3, coroll. 1, K. Dieu est rectitude suprême en tant que principe de toutes les règles.

Dieu étant libre, l'ordre du monde est contingent : aucune règle ne précède la création pour se l'assujettir, pas même ce principe d'économie que les nominalistes aiment à invoquer contre les métaphysiques du XIIIe siècle, et notamment contre la théorie des espèces : *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.* A la doctrine occamiste de la justification, cf. *infra*, col. 769 sq.

on peut opposer ce principe d'économie : *si non necessario requiritur caritas creata, ergo totaliter superfluum, sed nihil superfluum est in divinis actibus*, etc., *I Sent.*, dist. XVII, q. III, D. Occam écarte l'objection : *frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus, nec ideo male facit quia, eo ipso quod ipse vult, bene et juste factum est, ibid.*, F. Si nos explications humaines sont tenues de respecter le principe d'économie, l'action divine s'en moque, en des points essentiels; cf. *infra* col. 769 et col. 775 : Dieu n'est assujetti à aucun principe d'ordre, pas même celui de ne rien faire en vain.

b. Pas d'ordre intérieur au vouloir divin. — Cette volonté première, identique à l'essence divine et principe de l'ordre, est un acte simple, aussi rebelle à l'analyse qu'à l'explication : ayant exclu tout ordre antérieur, on pourrait admettre cependant un ordre intérieur au vouloir divin. Le Docteur Subtil applique à Dieu ce principe : *ordinate volens finem et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam aliquid eorum quæ sunt ad finem et propter finem vult alia.* Occam répond, une fois de plus, à cet essai de psychologie divine : *non videtur bene dictum quod Deus velit prius finem quam illud quod est ad finem, quia non est ibi talis prioritas actuum nec sunt ibi talia instantia qualia ponit, I Sent.*, dist. XLI, q. I, D, E. Toujours la simplicité radicale et la perfection absolue de Dieu : ce sont elles qui nous empêchent d'assigner une raison aux décrets divins, et même d'y trouver un ordre.

c. Un ordre postérieur au vouloir divin. — Dans nos propositions, nous trouvons une double nécessité, *duplex est necessitas, scilicet absoluta et ex suppositione, Necessitas absoluta est quando aliquid simpliciter est necessarium ita quod ejus oppositum esse verum includit contradictionem, et sic hæc absolute est necessaria : homo est risibilis, Deus est, et hujusmodi, quia contradictio est quod hæc sint falsæ et contradictoriæ veræ. Necessitas ex suppositione est quando aliqua conditionalis est necessaria quamvis tam antecedens quam consequens est contingens, vel quando aliqua talis consequentia est necessaria, tunc dicitur necessitas ex suppositione. Quodl.*, VI, q. II. Il y a des propositions en matière nécessaire et en matière contingente : les unes ont une nécessité absolue, les autres une nécessité hypothétique. L'ordre institué par Dieu ne s'exprime point par les premières, mais par les secondes : supposé que Dieu ait établi telle loi, il suit que... Comme, identique à Dieu et absolument parfaite, la volonté divine est immuable, les lois qu'elle pose sont choses stables. D'après Biel, leur nécessité hypothétique est une nécessité d'immutabilité, *necessitas immutabilitatis. Collect.*, II, dist. XXVII, q. I, a. 3, dub. 4, O.

S'il y a des lois de la nature et de la grâce, ce n'est pas qu'il y ait un ordre antérieur ou intérieur au vouloir divin, c'est que l'immutabilité de ce vouloir assure la stabilité de l'ordre créé : voilà ce que devient toute loi quand le monde apparaît comme l'œuvre d'un Dieu absolument parfait et simple, qui est volonté et liberté, mais entendement aussi et raison, *Deus est rationabiliter operans.* Au principe de la création et de son ordre, il y a un choix.

c) Le sens du possible. — Un choix suppose un horizon de possibilités : Occam concède que l'entendement juge du possible avant que la volonté décide de le créer, *intellectus divinus prius judicat creaturam creabilem quam voluntas velit esse creabile, I Sent.*, dist. XXXVI, q. I, CC; l'entendement précède la volonté pour autant que l'entendement ne connote pas et que la volonté connote la réalité de la créature. C'est le lieu de rappeler que la créature n'a qu'un seul mode d'être : l'existence réelle, qu'il n'existe ni intelligibles ni idées; cf. *supra*, 2°, 1, (col. 759). Aussi faut-il admettre une connaissance du possible sans imaginer un monde des possibles : nous croyons que Dieu n'ignore pas les possibles, ni même l'impossible, *factibilia et infactibilia*, (col. 761), mais nous ne pouvons dire comment.

Pour Duns Scot, le possible est un intelligible, qui a son principe dans l'entendement divin, *primo intellectus divinus producit rem in esse intelligibili in primo instanti naturæ, et secundo instanti naturæ habet seipso formaliter esse possibile;* des choses possibles séparément sont parfois impossibles ensemble : ce sont des incompossibles; l'impossible paraît alors au regard divin, *sicut Deus producit possibile in esse possibili, ita producit utrumque incompossibilium quæ includuntur in impossibili, in esse formaliter possibili, et illa producta seipsis formaliter sunt incompossibilia;* de cette incompossibilité devant l'entendement procède l'impossibilité d'être réalisé, qui vaut pour toute puissance, même celle de Dieu, *istam incompossibilitatem eorum sequitur incompossibilitas respectu cujuscumque agentis. I Sent.*, dist. XLIII, q. II, D. L'entendement divin produit des intelligibles; ces intelligibles définissent du possible et de l'impossible; le possible et l'impossible sont la loi de la puissance divine, qu'ils précèdent.

Pour Occam, le possible et le *posse facere*, l'impossible et le *non posse facere* sont des corrélatifs dont l'un ne saurait précéder l'autre, *neutrum est magis causa alterius quam e converso, loc. cit.*, D. Chercher au possible comme tel une cause ou un principe, cela n'a point de sens, car être possible n'est, en soi, rien, *quicquid creatura habet reale tanquam aliquid sibi inhærens habet a Deo tanquam a principio, sed non quicquid sibi competit principaliter a Deo, nisi illo modo quo habet tales prædicationes a Deo, quia tales prædicationes quando sunt in actu et realiter, tunc sunt a Deo, loc., cit.* F, le possible n'a de réalité que dans le jugement où il entre, ce n'est rien qu'un prédicable, *esse possibile competit creaturæ ex se, non realiter tanquam aliquid sibi inhærens, sed vere est possibilis ex se, sicut homo ex se est non asinus, loc. cit.*, F. Quand je dis : « L'homme est un non-âne », « non-âne » n'est pas une détermination réelle de l'homme, mais seulement un prédicat qui lui convient. Pas plus que l'universel, ou l'attribut de Dieu, le possible ne possède une entité propre. Ce nominalisme du possible doit cependant expliquer que nous jugions non seulement des réalités, mais encore des possibilités. Voici l'explication :

Pour que l'horizon du possible se découvre au regard de l'esprit, il suffit de considérer les choses *de potentia Dei absoluta.* Nous les pensons alors comme contingentes, pouvant être autres qu'elles ne sont, ce qui est opposer un possible au réel : comme la puissance divine s'étend à tout ce qui ne fait pas contradiction, en tout point où la réalité présente une distinction : l'unique distinction réelle; cf. *supra*, II, 4°; nous concevons comme séparables les choses qu'elle unit. Pour faire paraître le possible, il suffit d'une analyse du réel, du point de vue de la toute-puissance : le réel, ce sont des choses ensemble; le possible, c'est l'une sans l'autre; cf. *infra*, col. 767 sq.; 774 sq. Une pensée, qui part d'un Dieu tout-puissant et règle son mouvement sur la théorie des distinctions découvre le possible à partir du réel.

Nous connaissons le possible; Dieu aussi le connaît; mais nous ne pouvons dire comment. Devant Dieu, le comment n'a pas plus de sens que le pourquoi : la perfection de Dieu et la théorie des distinctions nous interdisent de trouver dans les choses divines un principe ou un *processus* quelconque. Pour comprendre le Dieu tout-puissant que confesse le *Credo*, les théologiens avaient multiplié les analyses de l'être divin. Occam les refuse toutes : Dieu connaît par cela même qu'il est Dieu; Dieu veut par cela même qu'il est Dieu; nous sommes ramenés à la *déité, deitas*, que sa simplicité fait incompréhensible.

Plutôt que par le terme confus de volontarisme, nous définirions la théologie d'Occam par les idées de perfection et surtout de simplicité divines poussées à fond.

2. *La connaissance envisagée* DE POTENTIA DEI ABSOLUTA. — Notre intellect saisit d'abord l'individu, donné au sens : c'est la connaissance intuitive, qui porte, d'après Duns Scot, sur ce qui existe réellement et nous est présent : [*notitia*] *abstractiva potest indifferenter esse existentis et non existentis, præsentis et non præsentis, intuitiva autem præsentis et existentis realiter Sent.*, prol., q. I, AA. Que devient cette définition de la connaissance intuitive par la présence réelle de l'objet, lorsque, se souvenant que toutes choses sont œuvre d'un Dieu libre, on les place dans la perspective de sa toute-puissance?

a) Les principes. — La foi en un Dieu tout-puissant conduit à deux principes qu'Occam n'invente pas; son originalité tient dans l'application systématique qu'il fait de ces principes traditionnels :

Premier principe. — Dieu pourrait réaliser seul ce qu'il accomplit avec le concours de causes secondes, *in illo articulo* (sc. *Credo in Deum Patrem omnipotentem*) *fundatur illa propositio famosa theologorum : Quicquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare, Quodl.*, VI, q. VI; cf. *Sent.*, prol., q. I, BB : *Quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest immediate.* Dieu possédant la plénitude de la puissance n'a besoin d'aucune aide.

Second principe. — Si deux choses n'existent ni dans le même sujet, ni dans le même lieu, Dieu peut faire exister l'une sans l'autre, *omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re potest per potentiam divinam existere alia re absoluta destructa, Quodl.*, VI, q. VI; cf. *Sent.*, prol., q. I, HH. C'est le point de vue auquel se placent ceux qui réalisent la matière à part de toute forme, *illud principium commune : ubi quodlibet aliquorum convenit alicui contingenter, si non sit contradictio, Deus potest facere ipsum sine omnibus simul. Sic enim probatur potissime materiam posse esse sine omni forma, Quodl.*, VI, q. V.

Appliquons ces principes à la connaissance intuitive :

d'une part, la même connaissance dont l'objet est cause, Dieu peut en être la cause;

d'autre part, la connaissance, qualité de l'âme, et l'objet sont deux choses, dont la première peut exister à part.

De ce point de vue, on aperçoit toutes les formes de la connaissance intuitive :

b) Les formes de la connaissance intuitive. — On peut les classer d'après la nature de leur objet :

a. Objet existant et présent. — Nous avons un objet réel, assez proche, *debito modo approximatum, præsens in debita distantia*, pour agir sur le sens et l'intellect selon l'ordre de la nature; ici se vérifie la définition de Duns Scot : *Cognitio intuitiva est præsentis et existentis ut præsens et existens est ;* c'est la forme naturelle de la connaissance intuitive, *cognitio intuitiva quæ naturaliter causatur, II Sent.*, q. XV, E.

b. Objet existant. — Supposons que l'objet s'éloigne, mais que Dieu conserve, par sa seule puissance, ce que l'objet avait d'abord causé (naturelle par son origine, la connaissance est surnaturelle par sa conservation; *cognitio naturalis quantum ad causationem et supernaturalis quantum ad conservationem*), — ou encore que l'objet soit à tel point éloigné qu'il ne puisse agir, mais que Dieu agisse à sa place (la connaissance est surnaturelle dès son origine : *cognitio supernaturaliter causata*), — l'esprit verrait alors, grâce à Dieu, ce que naturellement il ne voit pas : nous avons une connaissance surnaturelle, qui se moque de la distance, atteint tout l'existant, et pas seulement ce qui nous est assez proche, présent, *per istam possum judicare rem esse quando est quantumcumque distet objectum cognitum, II Sent.*, q. XV, E.

c. Objet non existant. — Supposons que l'objet se corrompe, ou qu'il n'existe point, Dieu peut en conserver, ou en créer, la connaissance intuitive. Ainsi peut-il y avoir connaissance intuitive d'un objet qui n'existe point, *intuitiva notitia tam sensitiva quam intellectiva potest esse de re non existente, Sent.*, prol. q. I, HH, par laquelle l'esprit connaît évidemment cette non existence, *per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando res non est, Loc. cit.*, ZZ.

De l'objet présent, nous sommes allés à l'objet simplement existant, puis à l'objet qui n'existe point; en mettant le fait de la connaissance intuitive dans la perspective de la toute-puissance divine, nous nous sommes étendus à tout le possible; nous reconnaissons alors que cette connaissance ne s'arrête pas de soi à ce qui existe, *notitia intuitiva per se et necessario non plus est existentis quam non existentis, loc. cit.*, BB, qu'elle peut apporter les termes et faire l'évidence de tout jugement d'existence, affirmatif ou négatif, *per istam [cognitionem] possum judicare rem esse quando est... et non esse quando non est, II Sent.*, q. XV, E.

Hochstetter a insisté sur ce lien de la connaissance intuitive avec les jugements d'existence, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhem von Ockham*, Berlin, 1927, p. 29 et 32; mais il ne faut pas oublier que l'affirmation et la négation d'existence n'ont pas, dans la doctrine, la même place : l'affirmation d'existence, l'évidence du fait sont la donnée première; la négation évidente d'une réalité n'est qu'une possibilité ouverte devant l'esprit.

C'est la possibilité d'une vision dont l'objet n'est rien, *illud quod ego intueor est purum nihil, II Sent.*, q. XV, E. Cela paraît contradictoire, *contradictio est quod visio sit et objectum visum non sit, Quodl.*, VI, q. VI. Occam distingue entre deux néants, le néant de l'impossible, et celui du possible non réalisé, *dico quod contradictio est quod visio sit et quod illud quod videtur non sit in effectu nec esse possit, ideo contradictio est quod chymera videatur intuitive. Sed non est contradictio, quod id quod videtur nihil sit in actu extra animam, dummodo possit esse in effectu vel aliquando fuerit in rerum natura, Quodl.*, VI, q. VI. La connaissance intuitive du non-existant est vision de ce qui n'est pas, mais pourrait être, nous sommes partis de la vision du réel, nous avons considéré que la réalité de la vision était séparable de la réalité de son objet; mais cet objet, ayant perdu sa réalité, demeure possible, ne devient jamais vain comme une chimère.

La plénitude de la connaissance intuitive se réalise en Dieu, *Deus habet notitiam intuitivam omnium sive sint, sive non sint*, qui voit ce qui est et ce qui n'est point, *quia ita cognoscit creaturas non esse quando non sunt sicut cognoscit esse quando sunt, Sent.*, prol., q. I, HH, qui connaît tout ce qu'il peut faire, avant que ce soit fait, *Deus vidit ab æterno omnes res factibiles et tamen tunc nihil fuerunt, Quodl.*, VI, q. VI.

Voilà ce que devient la connaissance intuitive, vision intellectuelle, quand on l'élargit à la mesure du Dieu tout-puissant.

c. La vérité de la connaissance. — Qu'elle trouve sa cause en son objet ou en Dieu seul, la connaissance intuitive est toujours vraie; elle nous fait juger qu'une chose est quand elle est, qu'elle n'est pas quand elle n'est pas; jamais elle ne nous abuse : la puissance même de Dieu ne peut faire intuitivement paraître présent un objet absent, *Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter appareat nobis res esse præsens quando est absens, Quodl.*, V, q. V.

Une évidence trompeuse est chose contradictoire, impossible à Dieu même. En voici la raison : c'est la

définition même de l'évidence que les choses soient telles qu'elle les montre; un jugement évident dit exister ce qui existe, *hoc includit contradictionem, quia cognitio talis evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus, ibid.* L'évidence tient dans le rapport du jugement à la chose par le moyen de l'appréhension. Il y a, au point de départ d'Occam, un réalisme essentiel : le jugement qui dit être ce qui est et repose sur la connaissance intuitive, voilà le fait dont la condition, également donnée, est l'objet existant et présent au sens, comme cause de la connaissance; le problème est seulement de déterminer si la même connaissance vraie peut se réaliser sous d'autres conditions, par la toute-puissance divine.

Dieu certes peut nous abuser, en nous faisant juger existant ce qui n'existe pas; mais alors il nous fait croire, il ne nous fait pas voir; il ne s'agit pas d'évidence, ni de connaissance intuitive, *Deus potest causare actum creditivum per quam credo rem esse præsentem quæ est absens. Et dico quod illa notitia creditiva erit abstractiva, non intuitiva. Per talem actum fidei potest apparere res esse præsens quando est absens, non tamen per actum evidentem. Ibid.* Ce Dieu dont la puissance peut nous décevoir fait penser au malin génie de Descartes; cf. Hochstetter, *op. cit.*, p. 19, 57. Mais Occam ne semble pas s'être posé le problème de discerner l'évidence des déceptions possibles : il ne se demande pas comment aller des idées aux choses, mais tient que, selon l'ordre naturel, la connaissance a sa cause dans l'objet; il s'agit seulement de concevoir exactement cet ordre naturel, qui est contingent.

d) La contingence de l'ordre naturel. — Il y a un ordre naturel de la connaissance intuitive, *cognitio intuitiva non potest naturaliter causari nisi quando objectum est præsens in debita distantia. II Sent.*, q. xv, E. L'ordre naturel se définit par la causalité des créatures; l'ordre surnaturel apparaît celui où Dieu seul est cause. L'ordre naturel est essentiellement contingent : Dieu pourrait tout réaliser seul, mais il a voulu qu'il y ait d'autres efficients, *Deus enim est tale agens quod potest esse causa totalis effectus sine quocumque alio; quia tamen Deus sic res administrat ut eas motus proprios habere sinat secundum Augustinum, ideo non vult totum solus producere, sed coagit cum causis secundis tanquam causa partialis, licet sit principalior, II Sent.*, q. v, Q. Si Dieu agit ainsi en s'aidant de causes secondes, c'est que son action est libre, et point nécessaire, *licet Deus agat mediantibus causis secundis vel propinquius cum eis non tamen dicitur Deus mediate agere nec causæ secundæ frustra, cum sit agens voluntarium, non necessarium, et si esset agens necessarium, adhuc ageret immediate. Ibid.* Si les causes secondes ont quelque chose à faire, c'est que Dieu n'agit pas selon toute sa puissance : [*non*] *superfluunt causæ secundæ, quia Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam. Ibid.* Si les causes secondes ne sont pas inutiles, c'est que Dieu le veut ainsi, librement; nous tenons un cas où l'action divine se moque du principe d'économie; cf. *supra*, col. 765; l'ordre naturel est surabondant : dans la liberté divine, nous voyons paraître une libéralité.

3. *Le problème de la justification.* — Les nominalistes des XIVe-XVe siècles ont été considérés comme des précurseurs de Luther, à cause de la doctrine occamiste de la justification. Nous demanderons cette doctrine à Gabriel Biel autant et plus qu'à Occam lui-même : le disciple a suivi et précisé la doctrine du maître, en la situant parmi d'autres, qui l'ont précédée ou suivie : notamment l'augustinisme de Grégoire de Rimini. Occam traite le problème de la justification au livre I, dist. XVII, au livre II, q. xv de son commentaire et, dans son *Quodlibet* VI, q. I, II, IV; Biel le reprend aux livres I, dist. XVII; II, dist. XXVII et XXVIII; et III, dist. XXVII de son *Collectorium*, en une remarquable série de questions que Feckes a récemment éditées à part, *Gabrielis Biel quæstiones de justificatione*, dans *Opuscula et textus historiam Ecclesiæ ejusque vitam atque doctrinam illustrantia*, Series scholastica, fasc. 4, Munster, 1929.

a) L'acte méritoire. — Les actes humains sont susceptibles de bonté à trois degrés :

a. L'acte simplement bon, *actus bonus ex genere*, trouve dans la fin qu'il vise une certaine conformité à la raison; il réalise de l'utile ou de l'agréable, évite un désagrément ou un péril, *propter aliquod bonum utile vel delectabile consequendum aut incommodum vel periculum vitandum.*

b. L'acte moralement bon, *actus moraliter bonus*, est accompli en conformité avec la raison, pour cette raison qu'il lui est conforme, *actus secundum dictamen rectæ rationis, qui elicitur propter hoc quod ratio sic dictavit.*

c. L'acte bon au degré méritoire, *actus bonus meritorie*, est accompli en vue de Dieu, *propter Deum*, et nous vaut comme récompense la vie éternelle, *de merito vitæ æternæ.*

Comme l'acte moralement bon, l'acte méritoire est accompli selon l'ordre de la raison, *secundum dictamen rectae rationis*; c'est un acte vertueux, *actus virtuosus*, l'acte vertueux parfait, *actus virtuosus perfectus*, par opposition à l'acte moralement bon qui n'est qu'imparfaitement vertueux, *actus virtuosus imperfectus* : il est meilleur, en effet, d'agir en vue de Dieu qu'en vue d'une fin morale quelconque, *multo enim perfectius est agere propter Deum, qui est summum bonum, et æternam felicitatem quam propter amorem virtutis honestatis aut propter communem pacem naturæ vel reipublicæ conservationem temporalem*, autant que Dieu est supérieur à la droite raison, *pro quanto Deus perfectius est recta ratione.* Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, a. 1, n. 1, D; éd. Feckes, p. 44. Le problème de la justification, c'est de savoir à quelles conditions il est possible de mériter la vie éternelle, de poser un acte méritoire.

b) Ordre de la justification et ordre moral. — Précisons le rapport de l'ordre de la justification avec l'ordre moral :

a. Il existe un ordre moral distinct de l'ordre de la justification. — Biel oppose les principes d'Occam à la doctrine de Grégoire de Rimini.

Pour Grégoire de Rimini, il n'existe d'action droite que celle visant notre fin dernière; pour qu'un acte soit moralement bon, *ad moralem bonitatem actus*, il est requis que le sujet l'accomplisse en vue de Dieu, *propter Deum* ; cette référence à Dieu, fin suprême de notre activité, n'est pas seulement le propre de l'acte méritoire, mais la condition la plus essentielle de toute moralité, *circumstantia debiti finis ultimi quæ est principalissima.* Aussi les philosophes, les anciens Romains, les gentils, ont-ils pu accomplir des actes extérieurement bons, *multa agere de genere bonorum* ; comme leur intention n'allait pas à Dieu, ils n'agissaient pas pour le bon motif, *propter quod debuerunt*, et leur action était proprement vicieuse, *non solum non virtuose, sed etiam male atque vitiose :* au fond, ils aimaient pour elle-même et prenaient pour dernière fin une chose autre que Dieu, *propter aliquod citra Deum amatum propter se præcise, et omne tale amatur tanquam ultimus finis*, car toute action qui ne vise pas Dieu se fait un Dieu de la fin qu'elle vise.

A cette doctrine, Biel oppose les principes d'Occam. Aimer quelque chose pour soi, *propter se*, ce n'est pas nécessairement l'aimer comme dernière fin, *tanquam ultimus finis* : dans le premier cas, il suffit que rien d'autre ne soit présenté à la volonté, *quod amaretur, si nihil aliud ostenderetur voluntati* ; dans le second, il faut que je pense viser l'objet le plus aimable qui soit, *acceptatur tanquam omni alio magis amandum.* L'action droite n'est pas nécessairement accomplie en vue

de Dieu, *non requiritur quod actus bonus moraliter semper referatur actualiter in Deum, qui est finis ultimus, quia aliquid citra Deum est eligibile propter se.* Il y a des valeurs qui s'imposent légitimement à notre raison, en dehors de la pensée de Dieu, *aliquod quod non est finis ultimus est diligibile propter se et hoc secundum rectam rationem;* les philosophes : Aristote, Cicéron, Sénèque, ont connu cet ordre moral, qui assure la bonté des actes accomplis par vertu naturelle, *ex civili amicitia, ex naturali pietate, ex humana compassione.* Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, q. I, A et E.

Une première conclusion s'impose : pour le nominalisme, toute morale n'est pas nécessairement d'autorité et de révélation; il peut y avoir une éthique naturelle et rationnelle.

b. L'ordre moral et l'ordre de la justification reposent sur le libre arbitre. — Si la raison connaît naturellement des valeurs morales, la volonté peut naturellement les réaliser, car elle est essentiellement un libre arbitre : Biel insiste sur ce point, invoquant toujours Occam.

Grégoire de Rimini, qui accorde peu au libre arbitre, *parum attribuens libero arbitrio*, tient que, dans l'état présent, l'homme sans la grâce ne peut ni accomplir l'action droite, ni éviter le péché; la rectitude, c'est Dieu aimé comme fin dernière, par-dessus toutes choses, et c'est naturellement impossible à l'homme qui, dans l'état présent, est tourné vers soi, et non vers Dieu, *hoc autem non potest ex suis naturalibus, quia secundum præsentem statum ex se non potest aliquid diligere nisi in relatione ad seipsum. Loc. cit.*, A.

Biel admet non seulement que toute action droite n'a point à viser Dieu ainsi, mais que la volonté est naturellement capable de l'amour de Dieu, dans la mesure où Dieu est accessible à la raison. En effet, tout ce que la raison lui présente comme digne d'amour, la volonté, étant libre, peut l'aimer, *voluntas ex sua libertate potest se conformare dictamini rectæ rationis.* De quelque action que l'on parle, il faut se demander si la volonté est libre de l'accomplir ou non, *circa quodlibet agibile voluntas est libera aut non :* si elle n'est pas libre, elle n'est plus une volonté; si elle est libre, elle est capable des deux opposés, d'aimer Dieu par exemple comme de ne le point aimer. Quand on dit de la volonté qu'elle est naturellement tournée vers soi, on en fait une nature que son désir meut à un seul objet, *quæ determinatur ad unum*, on oublie qu'elle est, tout au contraire, une liberté, la puissance des deux opposés. Il est essentiel de pouvoir accomplir l'action droite, éviter le péché et aimer Dieu par-dessus tout, *viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere Deum super omnia.* Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, q. I, J, K; III, dist. XXVII, q. I, Q; éd. Feckes, p. 50, 57 sq.

Seconde conclusion : le nominalisme n'est pas nécessairement une doctrine qui accorde peu à la nature; il peut ouvrir le plus large horizon à la moralité naturelle qui repose sur le libre arbitre.

L'homme est un être libre; l'acte méritoire est essentiellement un acte libre; on peut concevoir, *de potentia Dei absoluta*, un acte méritoire qui ne procède point de l'*habitus* de charité; on ne peut concevoir un acte méritoire qui ne procède pas du libre arbitre : *Nihil est meritorium nisi quia voluntarium, et hoc nisi quia libere elicitum vel factum, quia nihil est meritorium nisi quod est in nobis, hoc est in nostra potestate ut possimus agere et non agere, nisi quia est a voluntate tanquam a principio movente et non ab habitu, quia cum habitus sit causa naturalis, nihil est indifferens propter habitum, ergo ratio meriti principaliter consistit penes voluntatem ex hoc quod ipsa libere elicit; ergo ut actus sit meritorius non requiritur habitus*, Occam, *I Sent.*, dist. XVII, q. II, C. Le libre arbitre est plus essentiel au mérite que la vertu infuse de charité. Nous pouvons concevoir que Dieu sauve des âmes sans leur infuser la grâce, nous ne pouvons concevoir qu'il accepte pour méritoires des actions qui ne soient pas libres : un mérite sans liberté est chose aussi inconcevable et impossible à Dieu même qu'une évidence fausse; cf. *Quodl.*, VI, q. V. De fait, nous ne méritons pas sans que la charité nous soit donnée, cf. *infra*, col. 774, mais ce n'est pas la charité qui mérite, c'est nous, qui sommes libres. Le libre arbitre définit un ordre de valeurs, qui fonde la récompense et la peine, *sic [laudabile] est aliquod bonum existens in nostra potestate, dignum retributione et laude, sicut vituperabile est aliquod vitium existens in nostra potestate, dignum increpatione et pœna.* Voilà l'ordre du mérite qui tombe sur ce qui est en notre pouvoir, *nec sumus laudandi sic, quia Deus nobis infundit caritatem, quæ non est in potestate nostra, quamvis sumus aliquo modo laudabiles si nos disponimus ad recipiendam caritatem.* Occam, *Quodl.* VI, q. II; Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. I, a. 3, dub. 3, I; éd. Feckes, p. 17. Ce n'est pas un mérite de recevoir la charité; mais, d'une certaine façon, nous méritons de la recevoir en nous y préparant; cf. *infra*, col. 776.

Troisième conclusion : le nominalisme d'Occam et de Gabriel Biel conçoit un ordre du mérite qui n'a de sens que par le libre arbitre.

c. Réalité et bonté de la nature. — Il paraît difficile de pousser plus loin l'idée de la réalité et de la valeur originales de la liberté, et de la nature, car la nature, c'est le pouvoir propre de l'homme : *per pura naturalia intelligitur animæ natura seu substantia cum qualitatibus et actionibus consequentibus naturam exclusis habitibus ac donis supernaturaliter a solo Deo infusis.* Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, q. I, a. 1, n. 2; éd. Feckes, p. 48. La nature, c'est la substance créée, et tout ce qui suit, qualités et actions, de cette substance une fois créée. La même substance peut recevoir ensuite des dons surnaturels, c'est-à-dire procédant de Dieu seul. Tout ce que nous avons dit du libre arbitre nous montre que, pour Gabriel Biel, la nature a une certaine solidité, paraît même chose indestructible : l'homme est libre, ou ne l'est point; sa nature est ce qu'elle est, ou n'est point; nous pouvons en définir la réalité, comme une essence. Nous ne nous demanderons pas comment de telles définitions demeurent possibles dans une doctrine où il n'y a plus ni idées, ni intelligibles. Retenons seulement que la nature s'y présente avec une réalité définie qui lui assure cette bonté propre qui paraît dans l'acte moral.

Voici donc une quatrième conclusion qui reprend les trois précédentes : le nominalisme admet, chez Gabriel Biel, disciple d'Occam, une réalité et une bonté propres de la nature humaine.

La nature a une telle capacité dans l'ordre moral qu'on peut se demander à quoi sert la prière : pourquoi demander ce qui est en notre pouvoir? Sans doute, la volonté est toujours libre : le bien que la raison conçoit ne lui est jamais impossible, mais, blessée par la faute originelle, *peccato originali vulnerata in sua naturali potentia*, elle n'agit souvent qu'avec beaucoup de difficulté, sans aller jusqu'au bout de son pouvoir, *raro tamen vel nunquam operatur secundum ultimum suæ potentiæ propter difficultates et impedimenta.* Cette nature blessée a donc besoin d'aide, même pour ses opérations naturelles. Quant à obtenir la vie éternelle, cela n'est pas en son pouvoir; en ce domaine, tout est don divin, *nihil habere possumus nisi a solo Deo.* Biel, *Collect.*, II, dist. XXVIII, q. I a. 3, dub. 2, M; éd. Feckes, p. 54-56. Ce qui justifie la prière, ce n'est pas seulement la faiblesse de la nature, c'est surtout la liberté de Dieu qui dispose de notre vie éternelle.

c) L'acceptation divine. — Ce qui fait le mérite du côté de l'homme, c'est le libre arbitre, *nihil est merito-*

rium nisi quod est in nostra potestate. Occam, *Quodl.*, VI, q. 1. Mais le libre arbitre ne suffit pas à mériter la vie éternelle : aucun acte simplement moral ne force Dieu de nous la donner sous peine d'injustice. C'est l'erreur de Pélage d'avoir nié ce point : *Pelagius posuit quod, si aliquis habet actum bonum ex genere, Deus necessitatur ad conferendum sibi vitam æternam, et non mere ex gratia sua, ita quod necessario foret injustus si sibi non tribueret vitam æternam.* Occam, *I Sent.*, dist. XVII, q. 1, L. Ici paraît la transcendance de l'ordre du mérite par rapport à l'ordre moral : Dieu ne doit pas la vie éternelle à la moralité.

a. Les objets de l'amour divin. — Pour préciser le rapport qui s'établit entre Dieu et ses élus, embrassons du regard l'amour de Dieu pour les créatures, *complacentia Dei respectu creaturæ :* l'acte d'aimer est en soi un avec la volonté et l'essence divines, aussi nécessaire que Dieu même tant qu'il n'entre pas en rapport avec la réalité contingente de la créature. C'est pourquoi :

Dieu se complaît dans tout ce qu'il peut faire, *vult posse esse bona quæcumque esse possunt,* aussi nécessairement qu'en soi-même; c'est la *complacentia generalis ;*

Dieu aime librement les choses qu'il crée ou créera, *vult aliqua possibilia esse vel futura esse bona ;* c'est la *complacentia specialis ;*

Dieu n'aime pas seulement, il préfère; c'est ainsi qu'il veut librement non seulement que toute créature soit bonne, mais encore que l'une soit meilleure que l'autre, *vult aliquid esse perfectius alio :* c'est la *complacentia specialior ;*

Dieu enfin veut donner à des créatures la perfection suprême dont une créature est capable; l'amour de choix, *complacentia specialissima,* qui tombe sur ces créatures, *respectu alicujus perficiendi secundum perfectissimum genus perfectionum accidentalium,* c'est l'acte même par lequel Dieu les destine à la vie éternelle, si elles ne pêchent point, *vult creaturæ rationali non ponenti obicem per peccatum conferre vitam æternam.* Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. 1, a. 1, n. 2, B.

Cet amour de choix, voilà l'acceptation divine, *per animam esse gratam, caram vel acceptam Deo (quod pro eodem habetur) nihil aliud intelligo nisi eam esse in tali statu, in quo (nisi per mortale peccatum delinquat) Deus vult ei dare vitam æternam.* Biel, *loc. cit.*, a. 1, A. L'acceptation est libre.

b. La liberté de l'acceptation. — Il y a des doctrines qui prétendent trouver hors de Dieu quelque chose qui nécessite l'acceptation.

C'est d'abord le pélagianisme, pour lequel Dieu est nécessité à donner la vie éternelle par ces actes bons dont le libre arbitre est naturellement capable.

C'est ensuite la doctrine de Pierre Auriol qu'Occam et Biel critiquent longuement, Occam, *I Sent.*, dist. XVII, q. 1; *III Sent.*, q. v; Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. 1 : elle tient en trois thèses :

L'âme justifiée porte en soi une forme où Dieu se complait nécessairement au point de lui donner la vie éternelle, *est aliqua forma creata quæ ex natura rei de necessitate cadit sub Dei complacentia et per cujus existentiam in anima...* Occam, *I Sent.*, dist. XVII, q. 1, C.

Cette forme qui rend raison de l'acceptation divine, ne saurait la précéder, *illa forma qua ex natura rei redditur anima Deo grata non profluit ex divina acceptatione in anima. Ibid.*, D;

Cette forme est un amour de Dieu que l'âme ne produit pas naturellement, mais que Dieu lui infuse, *forma qua anima fit accepta est quædam Dei habitualis dilectio quæ ab ipso infunditur, nec ex puris naturalibus generatur. Ibid.*, E.

Dieu est ici nécessité à donner la vie éternelle, non par un acte que l'âme produit, naturellement, mais par un don qu'il lui fait d'abord, surnaturellement.

La doctrine nominaliste de la justification est essentiellement dirigée contre cette doctrine de Pierre Auriol, qu'Occam critique en se plaçant au point de vue de la toute-puissance divine.

La question n'est pas de savoir si, en fait, *de potentia Dei ordinata,* Dieu accepte une âme en qui il n'a point créé la grâce, infusé la charité. Il faut répondre « non » à une telle question : *nunquam salvabitur homo nec salvari potest nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges a Deo ordinatas sine gratia creata. Et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum,* Occam, *Quodl.*, VI, q. 1. Mais cet ordre que Dieu a établi, et qu'il nous révèle dans l'Écriture et la Tradition, n'est point nécessaire de nécessité absolue; il est contingent comme tout le créé, *quidquid Deus agit ad extra contingenter agit et non necessario. Ibid.* Et, dès lors, Dieu pourrait, *de potentia absoluta,* destiner à la vie éternelle une âme en qui il ne créerait point la grâce : on le montre en faisant jouer les mêmes principes qui établissent l'indépendance de la connaissance divine à l'égard de son objet :

La grâce créée en l'âme est une chose, la vie éternelle en est une autre; Dieu pourrait donc réaliser l'une sans l'autre, *Deus potest omne absolutum ab alio separare. Ibid.*

Dieu sauve l'âme en s'aidant de la grâce qu'il met en elle; il pourrait la sauver par sa seule puissance, sans aucune aide, *quidquid Deus potest facere mediante secunda causa in genere causæ efficientis vel finis, potest immediate per se, Ibid.*

La nécessité de la grâce créée pour mériter la vie éternelle n'est que la nécessité d'un ordre établi par Dieu.

d) L'ordre de la grâce. — Les éléments primordiaux du mérite sont le libre arbitre et l'acceptation divine; la charité infuse y est surajoutée. Le mérite paraît ainsi rencontre de la liberté humaine avec la liberté divine, dont nous allons dégager ici le sens :

a. La gratuité de l'acceptation. — Occam nous livre le sens de sa doctrine de l'acceptation dans un texte capital que nous citerons en entier :

Ideo dico quod ad hoc quod anima sit grata et accepta Deo, de potentia Dei absoluta nulla forma supernaturalis requiritur in anima et quacumque posita in anima potest Deus de potentia sua absoluta illam non acceptare (contre Auriol) ut sic semper *contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua* beatificat quemcumque ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam æternam (contre Pélage), nec etiam ex quibuscumque donis collatis a Deo (contre Auriol) nisi quia Deus *contingenter, libere et misericorditer* ordinavit quod habens talia dona possit mereri vitam æternam (c'est l'ordre que Dieu a établi et révélé), ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendam cuicumque vitam æternam; et sic etiam propria opinio maxime recedit ab errore Pelagii : ipse etiam Pelagius posuit quod, si aliquis habet actum bonum ex genere, Deus necessitatur ad conferendum sibi vitam æternam et non *mere ex gratia sua, ita quod necessario foret injustus* si sibi non tribueret vitam æternam. Opinio autem prædicta, quamvis non ponat actum elicitum ex puris naturalibus sic necessitare Deum, ponit tamen aliquam supernaturalem formam creatam a Deo necessitare Deum. Ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supernaturalis potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem quod talis forma quæcumque prævia beatitudini sit in anima et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam æternam, *imo ex mera gratia sua liberaliter* dabit cuicumque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas, et sic loquuntur Sancti in ista materia, et ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, quæ ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem Dei acceptationem esse necessariam cuicumque. *I Sent.*, dist. XVII, q. 1, L, M; cf. *III Sent.*, q. v, L; *Quodl.*, VI, q. 1, et Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. 1, F.

La vie éternelle et une qualité de l'âme, quelle qu'elle soit, qui la précède, sont deux choses, qu'une toute-puissance peut séparer : ni un acte moralement

bon, comme le croyait Pélage, ni même la charité infuse, comme l'admet Auriol, ne nécessitent Dieu à donner la béatitude; et la doctrine qui le conçoit comme n'étant nécessité par rien est celle qui s'éloigne le plus du pélagianisme.

Si l'on se fixe à ce point de vue de la toute-puissance, on ne voit dans la théologie nominaliste que l'idée d'un Arbitraire divin. Mais les textes nous invitent à ne point nous arrêter là.

Le Dieu de Pélage et celui même d'Auriol sont tenus, sous peine d'injustice, d'accepter certaines âmes; cf. Occam, *III Sent.*, q. v, O : *concludit quod* [*Deus*] *teneatur acceptare.* La justification est une œuvre de justice, c'est pourquoi elle paraît nécessaire.

Occam et Biel s'éloignent de ces doctrines; ils voient autrement la face divine : où prend-on que Dieu doive la vie éternelle à des créatures, de quelque perfection qu'elles soient douées? Il n'est le débiteur d'aucune, *ipse nullius debitor est.* Occam, *III Sent.*, q. v, O. C'est le Dieu de saint Paul, à qui nul ne peut demander raison de ses actes, *ipse enim est cui nullus dicere potest : cur ita facis.* Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. I, F; éd. Feckes, p. 12. Il est justice, mais cette justice qu'il est, *justicia increata quæ Deus est*, ne fait nécessité et obligation qu'à l'égard de Lui-même, dans l'amour nécessaire qu'il a de soi, *necessario se diligit ;* devant tout le reste, sa justice est aussi large que sa puissance, *quæcumque facere potest, faciendo justa sunt et justa sic ea facit*, Biel, *loc. cit.*, F. K, éd. Feckes, p. 12, 19-20, et son amour est toute liberté.

Cet amour, qui donne sans devoir, absolument libre de ses dons, c'est une pure libéralité, une miséricorde : nous avons souligné ces mots dans le texte d'Occam. Libéralité, miséricorde : c'est l'idée même de grâce que l'on sauve ainsi dans la théorie de la justification. Le Dieu de Pélage et celui d'Auriol sont nécessités par leur justice; sa toute-puissance affranchit assez le Dieu d'Occam et de Biel pour qu'il ne soit, dans la justification, que miséricorde.

b. De la charité à la vie éternelle. — Envisager l'ordre de la grâce, tel qu'il nous est révélé, *de potentia Dei absoluta*, c'est montrer la contingence de la grâce créée ou de la charité infuse — pour Occam et Biel, c'est tout un — pour la justification. A travers cette contingence, c'est la libéralité divine qui paraît encore.

Si Dieu a lié l'acceptation à l'infusion de la charité, c'est par une initiative libre et miséricordieuse; cf. le texte cité *supra*, col. 774. Il donne la grâce par pure bonté, *libere et contingenter ex sua benignitate ;* la grâce une fois donnée, c'est encore librement, gratuitement, qu'il accorde la vie éternelle, *adhuc libere et misericorditer de gratia sua.* Biel, *Collect.*, I, dist. XVII, q. I, F; éd. Feckes, p. 12.

Non seulement Dieu pourrait, dans l'œuvre de justification, se passer de la grâce créée, mais il semble que, le pouvant, il aurait dû le faire, cf. *supra*, 1 (col. 765). Nous savons que ce point de vue est faux : avec la coopération de la grâce au salut, l'ordre de la justification n'est pas moins surabondant que l'ordre de la nature avec ses causes secondes, cf. *supra*, 2, *d*) (col. 769). L'ordre de la nature et celui de la grâce sont établis en dépit du principe d'économie, *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.* Nous sommes à l'opposé d'un Dieu qui, tel celui de Malebranche, agirait par les voies les plus simples; cf. Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1926, p. 45 sq.; l'amour divin n'est point réglé ici par un entendement qui le précède; il est le principe radical de tout l'ordre créé.

c. De la bonne volonté à la grâce. — La même miséricorde qui est au principe de l'acceptation et fait le lien de la grâce avec la vie éternelle opère encore, pour Gabriel Biel, la liaison entre l'acte moralement bon et la première grâce.

Nous avons vu que, pour Occam, nous méritons en quelque façon que la grâce nous soit donnée; cf. *supra, b*) col. 772. Mériter s'entend de deux manières : selon ce qu'autrui nous doit, en justice, *de condigno, secundum debitum justitiæ,* ou selon ce qu'autrui nous donne, librement, *de congruo, non ex debito justitiæ, sed ex sua liberalitate.* Comme la vie éternelle est librement donnée à la grâce, la première grâce est librement donnée à la bonne volonté, selon la maxime : *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Comme la vie éternelle, la première grâce est une récompense, *præmium*, mais les récompenses ici ne sont point de justice, elles sont de libéralité, d'amour. *De potentia ordinata*, Dieu ne refuse point sa grâce à l'infidèle qui suit l'ordre de la raison, *arbitrium suum conformat rationi*, et désire la lumière de la vie, *toto corde petit ac quærit illuminari ad cognoscendum veritatem, justitiam et bonum ;* quant au fidèle qui a perdu la grâce par le péché, il faut qu'il déteste ce péché selon la règle de la foi, *secundum regulam fidei detestatur peccatum*, et qu'il veuille obéir à Dieu pour Dieu même, *volendo Deo tanquam summo bono obedire propter Deum.* La grâce ne manque jamais à cet appel du libre arbitre, selon l'ordre de miséricorde que Dieu a établi et qui le fait paraître, selon une formule saisissante, plus prompt à donner par miséricorde et bonté qu'à punir par justice : *pronior est ad largendium de sua misericordia et bonitate quam ad puniendum de sua justitia.* Biel, *Collect.*, II, dist. XXVII, q. I, a. 2, concl. 4, K; a. 3, dub. 4, O; éd. Feckes, p. 31-35.

Nous avons dit que le mérite était la rencontre de deux libertés : sans que rien la nécessite jamais ni l'oblige, la miséricorde divine répond au libre arbitre de l'homme, en ne refusant pas plus la grâce à la bonne volonté que la vie éternelle à la charité.

4. *Le Dieu de toute-puissance et de miséricorde.* — Nous étions partis du *Credo in Deum Patrem omnipotentem ;* cf. *supra*, 1, col. 764. Il nous apparaît maintenant que *Pater* n'est pas ici moins important qu'*omnipotens* et qu'on pourrait le commenter, dans l'esprit d'Occam, par l'expression liturgique : *omnipotens et misericors Dominus.* Nous sommes conduits à la miséricorde par la toute-puissance; une toute-puissance conçue selon les principes essentiels du nominalisme, à partir de la théorie des distinctions.

Là où le monde créé présente une distinction réelle, Dieu aurait pu créer à part ce qu'il a créé ensemble : en découvrant le possible à partir du fait, nous reconnaissons la contingence du réel et la liberté divine: comme, d'autre part, il ne peut exister en Dieu de distinction réelle, mais seulement une perfection radicalement simple, c'en est fait du monde des idées, de la priorité de l'entendement sur la volonté, de toute psychologie de Dieu et de toute possibilité de lui demander raison de ses actes. Ce Dieu, que sa simplicité dérobe à l'analyse, s'éloigne de ses créatures comme puissance et liberté totales, mais s'en rapproche, aussitôt et par là même, comme libéralité et miséricorde : tel nous apparaît le Dieu du nominalisme, dont rien ne nécessite ni ne règle l'activité, hormis le principe de non-contradiction.

4° *La Trinité.* — Le nominalisme conçoit un Dieu si radicalement simple qu'on ne voit pas comment il peut subsister en trois personnes : après avoir éloigné de Dieu l'ombre de toute distinction, comment pouvons-nous accorder au Père, au Fils, au Saint-Esprit, une réalité propre?

1. *L'unité de l'essence et la pluralité des personnes.* — Voici notre question : peut-on tenir la pluralité des personnes malgré l'unité de l'essence, *Utrum cum unitate numerali divinæ essentiæ stet pluralitas personarum realiter distinctarum ? Sent.*, dist. II, q. XI, A. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu : une même essence. Le

Père n'est pas le Fils : deux personnes. C'est donc que ce par quoi le Père est Père n'est point ce par quoi il est Dieu, *Pater non est Pater eo quod Deus. I Sent.*, dist. XXX, q. IV, B : la paternité n'est pas l'essence.

Mais la paternité ne convient au Père que relativement au Fils : c'est une relation, *manifestum est paternitatem esse relationem. Loc. cit.*, A. La distinction de chaque personne d'avec l'essence suppose qu'une relation possède une réalité propre; la multiplicité des personnes suppose en Dieu une multiplicité de relations réelles.

Le Père est Dieu, la paternité n'est pas l'essence : nous sommes en face d'une distinction formelle jointe à une identité réelle. C'est bien l'enseignement de la tradition : *teneo propter dicta sanctorum quod paternitas vere et realiter est in Deo et quod paternitas non est formaliter divina essentia... quia secundum beatum Augustinum Pater non est eo Pater quo Deus, et manifestum est quod loquitur de illo a parte rei quo realiter Pater est Deus et quo realiter Pater est Pater. Loc. cit.*, B. La réalité propre des relations et des personnes divines se fonde sur une distinction formelle.

Pour tenir la Trinité, il faut admettre des relations réelles et la distinction formelle : ce qu'exclut expressément, à partir du principe de non-contradiction, par la théorie capitale des distinctions, la métaphysique du nominalisme; cf. *supra*, II, 6°, 1 (col. 748). A suivre la notion du réel que nous impose la raison, on ne peut concevoir dans l'identité d'une essence une pluralité de relations et de personnes : *difficultas istius quæstionis oritur ex identitate divinæ essentiæ cum relatione et persona, quia si essentia et relatio et persona sint simpliciter una res numero indistincta, difficile est videre quomodo sunt plures relationes et plures personæ et non plures essentiæ. I Sent.*, dist. II, q. XI, B. La difficulté est extrême; nous allons le constater en examinant tour à tour le problème des relations réelles et le problème de la distinction formelle.

2. *La difficulté des relations réelles.* — Nous avons dit comment Occam dénie aux relations toute réalité propre; *supra*, II, 5° (col. 745 sq.). Au moment où il pose cette doctrine, il a soin de préciser le plan de pensée où il se tient; on y considère les choses du point de vue de la seule raison, l'ordre d'autorité de la foi mis à part : *utrum, omni auctoritate fidei... exclusa, facilius posset negari omnis relatio esse aliquid a parte rei quocumque modo distinctum ab omni absoluto et absolutis quam teneri. I Sent.*, dist. XXX, q. I, A. Il ne s'agit pas tant de la vérité des choses que des possibilités présentes de notre raison, et nous ne devons pas nous dissimuler qu'à vouloir suivre seulement cette raison, en rejetant toute autorité, nous serions conduits à nier la Trinité : *circa istam quæstionem primo sciendum pro intellectu quod non est quæstio de veritate : quid secundum veritatem sit tenendum, sed est : quid teneret volens præcise inniti rationi possibili pro statu isto et nolens aliquam sectam vel auctoritatem recipere, sicut qui vellet præcise inniti ratione sibi possibili, et qui nollet accipere quamcumque auctoritatem diceret quod impossibile est tres personas realiter distinctas esse unam rem simplicissimam. Ibid.*, B. On n'éclaircit point la pluralité des personnes dans l'unité de l'essence en distinguant les personnes de l'essence et entre elles par des relations réelles, car, du point de vue de la pure raison, la réalité propre d'une relation n'est pas moins inconcevable que la Trinité elle-même : *quidquid sit de veritate, volens inniti rationi, quantum est possibile homini judicare ex puris naturalibus pro statu isto, facilius teneret negando omnem talem relationem de genere relationis esse aliam rem modo exposito priusquam ejus oppositum, quia rationes difficiliores sunt ad istam partem quam ad aliam. Imo etiam dico quod rationes quæ non innituntur Scripturæ et dictis sanctorum ad probandum talem rem in nullo penitus sunt efficaces. Et ideo dico : sicut ille qui vellet præcise sequi rationem et non recipere auctoritatem Scripturæ Sacræ diceret quod in Deo non possunt esse tres personæ cum unitate naturæ, ita qui vellet præcise inniti ratione possibili nobis pro statu isto habet æque bene tenere quod relatio non esset aliquid tale in re sicut multi imaginantur, quia ex principiis notis ex puris naturalibus et non creditis nullum sequitur inconveniens ad negativam partem. Ibid.*, P. Bien loin que la réalité des relations puisse jeter quelque lumière sur le mystère de la Trinité, si nous n'acceptions pas ce mystère, nous n'aurions aucun motif d'admettre leur réalité; tout au contraire, laissée aux forces présentes de sa nature, la raison dénie aux relations toute réalité propre. Quand la foi nous apporte le fait de la Trinité, nous n'avons pas en notre pensée de quoi l'assimiler : la raison et la foi restent extérieures, car leurs enseignements sont, en ce point, exactement opposés.

Nous savons que le problème de la relation est une question de distinction; *supra*, II, 5° (col. 745); en examinant la distinction dans la Trinité, nous préciserons davantage la position d'Occam.

3. *La difficulté de la distinction formelle.* — Nous avons vu Occam nier la distinction formelle dans les créatures; *supra*, II, 4° (col. 742). Il ne l'accepte en Dieu qu'en raison de la Trinité.

Quand il refuse la distinction formelle entre les attributs divins, Occam note qu'elle est à tel point inconcevable qu'il faut seulement l'admettre là où la foi l'exige; c'est une conséquence de la foi, ce n'en est d'aucune manière un éclaircissement : *quamvis talis distinctio vel non identitas formalis possit poni æque faciliter inter essentiam divinam et sapientiam divinam sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum ubicumque ponatur, non credo eam esse faciliorem ad tenendam quam trinitatem personarum cum unitate essentiæ; ideo non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura vel determinatione Ecclesiæ, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari. I Sent.*, dist. II, q. I, F.

En dehors de l'autorité de la foi, il n'y a aucune raison d'admettre ici la distinction formelle, que l'on refuse ailleurs : entre les personnes et l'essence, et pas entre les attributs et l'essence; en Dieu, qui est infini, et pas dans les créatures, qui sont finies. Partout elle fait la même difficulté ; Occam suivra donc la raison qui la nie partout où il le pourra, sans contredire la foi : *Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiæ et dictis sanctorum possunt salvari non ponendo eam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem, et eam universaliter nego in creaturis, quamvis posset teneri in creaturis sicut in Deo. Ita enim credo facile est tenere trinitatem personarum cum unitate essentiæ in creaturis, sicut in Deo, nec difficilius est quantascumque rationes in oppositum ; quia credo quod pro statu isto æque potest satisfieri rationibus probantibus non esse tres personas in una essentia in creaturis sicut in Deo, nec potest evidenter cognosci quod plus facit infinitas ad hoc quod sint plures personæ in una essentia quam finitas. Quia tamen unum est expressum in Scriptura, et aliud non, et videtur repugnare rationi, ideo unum est ponendum et aliud negandum. Ibid.*

La raison, qui va de toute sa force contre la distinction formelle, est limitée par un fait d'autorité, qui la contredit au cœur; c'est l'égalité de toute contradiction qui nous a conduits à n'admettre qu'une distinction *ex natura rei :* la distinction réelle; mais en Dieu le syllogisme qui partout fonde la distinction réelle : *omne* a *est* b, c *non est* b, *ergo* c *non est* a, ne la fonde plus du fait de la Trinité : *quia essentia divina est Filius, et tamen Pater non est Filius, et tamen Pater est essentia;* le Père est réellement identique à l'essence, mais s'en

distingue *formellement* par la paternité; de même le Fils, l'Esprit. Nous sommes en face d'un cas unique qui est au delà de notre horizon de pensée : *sicut est singulare in Deo quod tres res sunt una res numero, et ideo illa res una numero est quælibet illarum trium rerum, et tamen una illarum trium non est reliqua, ita est singulare et excedens omne intellectum quod non sequitur : essentia numero est Filius, Pater non est Filius, ergo Pater non est essentia. Et illud singulare non debet poni nisi ubi auctoritas Sacræ Scripturæ compellit. Ibid.*; cf. *supra*, II, 4°, 1 (col. 742).

Il y a opposition essentielle entre le mouvement de la raison et la donnée de la foi, mais la raison et la foi n'ont point une égale autorité : en croyant, nous adhérons à l'objet, qui s'est lui-même révélé; en raisonnant, nous usons, autant que nous le pouvons, des puissances que possède actuellement notre esprit; la raison ne peut que s'arrêter devant le mystère et constater que, de soi, elle le nierait.

4. *Le sens de la position nominaliste.* — Comment se représenter ici l'attitude du nominalisme?

Tout se passe comme si un théologien, dont l'office est de raisonner sur les choses de la foi, ne disposait, pour ce faire, que d'un instrument, la raison, que la logique, où il s'est formé à penser, lui a appris à manier et à définir. A suivre cette raison, l'esprit conçoit qu'il n'existe dans toute réalité qu'un seul type de distinction : celle qui s'établit entre plusieurs choses, que l'on peut, au moins en droit, séparer.

Quand il rencontre la Trinité, l'esprit n'y trouve pas cette distinetion. Si, exposant le mystère, il parle de relations réelles et de distinction formelle, ces relations et cette distinction le ramènent à la même difficulté fondamentale : comment ce qui est plusieurs peut-il aussi être un? La même raison qui a ramené à la simplicité radicale de l'essence la multiplicité des noms divins est incapable de concevoir, si faiblement que ce soit, comment la Trinité est possible. Notre esprit doit finalement constater que le pouvoir ne lui est pas donné de parvenir ici à quelque intelligence de la foi.

5° *L'unité divine.* — La Trinité échappe aux prises de la raison, l'unité de Dieu également, mais à un degré moindre.

1. *Le Dieu de la foi et le Dieu de la raison.* — Le mot « dieu » se prend en un double sens, *hoc nomen deus potest habere diversas descriptiones, Quodl.*, I, q. I; *a) una est quod deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se ; b) secundo quod deus est idem quo nihil est melius prius vel perfectius.*

Parler de Dieu, c'est se placer dans la perspective d'une hiérarchie des êtres : le premier, le meilleur, le plus parfait, voilà Dieu. Mais sa primauté peut s'entendre de deux façons : au premier sens *a)*, c'est une primauté sur tout être possible; nous avons un Dieu qui est Entendement parfait, Volonté souveraine, Toute-Puissance, celui-là même dont nous avons étudié les attributs; au second sens *b)*, il s'agit seulement d'une primauté sur tous les êtres réels ; nous n'avons plus l'être le meilleur possible, mais le meilleur des êtres réels.

Ces définitions posées, à la question de savoir si la raison peut prouver qu'il n'y a qu'un seul Dieu, *utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum sit unus Deus, ibid.*, la réponse d'Occam est parfaitement claire :

Au sens *a)*, l'existence de Dieu est indémontrable, et donc son unité, *accipiendo Deum secundum primam descriptionem non potest demonstrative probari quod tantum est unus Deus. Cujus ratio est : quia non potest evidenter sciri quod Deus est...* — D'ailleurs, si l'on pouvait démontrer qu'il y a un Dieu, en ce sens, on pourrait démontrer aussi qu'il n'y en a qu'un, *secundo dico quod si possit evidenter probari sic accipiendo Deum quod Deus est, tunc unitas Dei posset probari.*

Au sens *b)*, on démontre bien l'existence de Dieu, mais on ne peut démontrer qu'il n'y en a qu'un : *tertio dico quod unitas Dei non potest evidenter probari accipiendo Deum secundo modo..., sciendum tamen quod potest demonstrari Deum esse accipiendo Deum secundo modo prius dicto.* Occam nous indique le principe de sa démonstration de Dieu; il est nécessaire de poser un premier être pour éviter la régression à l'infini dans l'ordre des causes efficientes : *quia aliter erit processus in infinitum nisi esset in entibus quo nihil esset prius et perfectius, ibid.*; cf. *Quodl.*, II, q. I : *standum est ad primum efficiens et non est processus in infinitum.* Il faut s'arrêter à une première cause, ou à des premières causes, puisqu'on ne peut démontrer qu'il n'y en a qu'une, *ex hoc non sequitur quod possit demonstrari quod tantum unum est tale, sed hoc tantum fide tenemus. Quodl.*, I, q. I. L'unité de Dieu n'est point une évidence, c'est un article de foi.

Conclusion : Au sens où l'on pourrait démontrer de Dieu qu'il n'y en a qu'un, on ne peut démontrer qu'il existe; au sens où l'on démontre qu'il existe, on ne peut démontrer qu'il n'y en a qu'un.

Si nous appelons Premier Être, *Primum Ens*, l'Être le meilleur possible, et premier efficient, *primum efficiens*, le meilleur des êtres réels, auquel s'arrête de nécessité la régression causale, nous pouvons dire que la raison prouve qu'il y a un premier efficient, sans pouvoir démontrer qu'il n'y en a qu'un; pour ce faire, il faudrait qu'elle démontrât que le premier efficient est aussi le Premier Être, ce que tient la foi seule : la distance du premier efficient au Premier Être mesure la distance du Dieu de la raison au Dieu de la foi.

2. *Le premier efficient.* — La preuve par la cause efficiente est la preuve philosophique par excellence, *est ratio omnium philosophorum.* Occam l'expose comme suit : *Quicquid realiter producitur ab aliquo conservatur quamdiu manet in esse reali, sed iste effectus producitur, ergo ab aliquo conservatur quamdiu manet. De illo conservato quæro : aut producitur ab alio, aut non, si non est efficiens primum, sicut est conservans primum, quia omne conservans est efficiens... Si autem producitur ab aliquo, ergo conservatur ab alio, et de illo alio quæro sicut prius, et ita vel oportet ponere processum in infinitum vel stare ad aliquod primum quod est conservans et nullo modo conservatum et tale erit primum efficiens, sed non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile sicut patet per rationes Philosophi et aliorum quæ sunt satis rationabiles, sic ergo videtur per istam rationem quod est dare primum conservans et per consequens primum efficiens. I Sent.*, dist. II, q. x, O. Le point de départ de la preuve, c'est le fait de la conservation de choses d'abord produites; il y a des choses qui naissent, qui sont produites; une fois produites, elles continuent d'être; c'est qu'elles sont conservées. Les causes qui assurent leur conservation doivent exister en même temps que ces choses qu'elles conservent : s'il y avait une infinité de causes conservatrices, nous serions en face d'une infinité actuelle, qui est impossible. Le poids de la preuve porte sur l'impossibilité de l'infini actuel. C'est pourquoi Occam préfère la preuve par les causes conservatrices, où cet infini est en question, à la preuve par les causes productrices, où il ne l'est point : *semper omne conservans sive mediate sive immediate est cum conservato, non autem omne productum requirit omne producens esse mediate vel immediate cum producto, et ideo quamvis posset poni processus in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen in conservantibus cum actuali. Ibid.* Il y a des choses qui, une fois produites, sont conservées dans l'être; les causes qui expliquent cette conservation devant exister à la fois,

ne peuvent être qu'en nombre fini; il y a donc une première cause, que nous pouvons appeler dieu.

La nature de ce dieu est chose très incertaine pour notre raison; la régression causale pourrait s'arrêter à un corps céleste dont la causalité est donnée dans l'expérience, *illud efficiens potest poni corpus cælcste, quia de illo experimur quod est causa aliorum. Nec potest probari quod sit unum tantum tale... Quodl.*, II, q. I. Avec le premier efficient, nous sommes très loin du Premier Être, unique et parfait, dont l'unicité se prouverait par la perfection.

3. *Du premier efficient au Premier Être.* — La preuve de Duns Scot, dont la critique précède, dans le commentaire, *I Sent.*, dist. II, q. x, l'exposé de celle d'Occam, établit d'abord longuement la notion de causes essentiellement ordonnées. Gabriel Biel en fait la remarque : *ostendit Johannes quæ causæ sint essentialiter ordinatæ, scilicet quarum posterior dependet a priori in causando et est imperfectior ca et est simul ad causandum. Collect.*, I, dist. II, q. x, a. 1, n. 1. Pour Scot, les êtres que nous prenons comme effets et causes forment essentiellement une hiérarchie. Il en est de même pour saint Thomas; cf. Gilson, *Le thomisme*, 3e éd., Paris, 1927, c. IV et V.

Sans pouvoir instituer ici une comparaison très difficile en l'état de nos connaissances sur Scot, nous devons signaler que, chez Occam, l'idée de hiérarchie ne possède plus la même évidence : pour montrer qu'il n'existe qu'un Être suprême, *natura eminentissima*, il faudrait poser d'abord une hiérarchie des essences, qui ne s'impose point, *oporteret probare quod omnes formæ se habent sicut numeri ita scilicet quod semper una esset perfectior et alia imperfectior, quod non sufficienter probatur. I Sent.*, dist. II, q. x, N. Occam ne voit pas la nécessité de poser des essences qui ne diffèrent que par leur plus ou moins grande perfection.

Le premier efficient l'emporte sans doute en perfection sur tous les effets, mais cela ne signifie point qu'il ait primauté sur tous les êtres, car ce n'est point une évidence que tout être soit une cause ou un effet, *quamvis probetur quod primum efficiens est nobilius omni effectu, tamen non probatur quod est nobilius omni alio ente, quia non probatur sufficienter quod omne ens est efficiens vel effectus alicujus efficientis. I Sent.*, dist. XXXV, q. II, C. Le nominalisme ne voit pas la nécessité de diviser tout l'être en causant et en causé.

Si tout l'être n'apparaît pas d'évidence pris dans un ordre de perfection et dans un ordre d'efficience, c'en est fait de l'évidence qu'il y a des causes essentiellement ordonnées. Pour Biel la foi seule nous assure qu'il existe de telles causes : *non est nobis evidens per experientiam nec per demonstrationem, sed solum opinatum vel creditum aliquas causas sic esse essentialiter ordinatas. Collect.*, I, dist. II, q. x, a. 3, dub. 2, cor. 1. Le nominalisme n'assure point la preuve de Dieu sur les mêmes notions que le scotisme ou le thomisme. Biel remarque encore que la preuve d'Occam vaut pour des causes accidentellement ordonnées aussi bien que pour des causes essentiellement ordonnées : *illa ratio procedit tam in accidentaliter ordinatis quam essentialiter ordinatis. Ibid.*, a. 2, concl. 1. Voilà sans doute le principe de son impuissance : dans la régression causale à partir du fait de la conservation, il s'agit bien, comme dans le cas de causes essentiellement ordonnées, d'un ordre dont tous les termes existent à la fois, mais ces termes ne sont envisagés que dans leur existence, nullement dans leurs essences. La preuve atteint donc une première existence : *aliquod primum quod est conservans et non conservatum; primum efficiens, nobilius omni effectu*, mais non pas l'Essence première : *Primum Ens, nobilius omni alio ente.* On peut appeler dieu le premier existant, mais la raison ne prouve qu'une primauté de fait, *quo nihil est melius, prius vel perfectius*, nullement une primauté de droit, *aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se.*

Avec les causes essentiellement ordonnées, le Premier Être se retire du domaine de la raison pour passer à celui de la foi : nous voyons que les choses qui existent sont produites, et ensuite conservées; si cette production peut nous jeter dans une régression causale indéfinie, il faut nous arrêter dans l'ordre causal de la conservation, admettre une première existence, — unique ou multiple? La raison ne peut décider. Mais la foi nous apprend que ce premier efficient est le Premier Être, absolument parfait, *perfectissimum*, donc unique.

6° *La raison devant Dieu.* — A situer par rapport au pouvoir de notre raison les problèmes que nous avons tour à tour examinés à propos de Dieu, nous obtenons la perspective suivante :

1. *Le premier efficient.* — Le monde est un ensemble de choses, dont certaines naissent et durent, sont produites, puis conservées par les autres. La conservation d'un effet suppose la coexistence de toutes les causes qui le conservent. Pour échapper à l'infini actuel, nous devons poser un nombre fini de causes, et une première cause non causée : ce premier efficient est l'être le plus parfait qui soit au monde, mais nous ne pouvons démontrer qu'il soit unique.

Voilà tout ce que, de ses forces naturelles, la raison établit.

2. *La déité.* — Nous *croyons* qu'il y a un seul Dieu : l'Être absolument parfait. Posé le Dieu de la foi, voici ce que la raison conclut en le considérant :

Tout ce qui est en Dieu est également parfait : entre les choses divines, on ne peut mettre une dépendance qui y ferait apparaître une hiérarchie.

Il n'y a point des perfections divines, mais une perfection simple d'où il faut repousser l'ombre de toute distinction.

L'Être parfait et simple connaît et veut les autres êtres. Mais, ne pouvant analyser ses actes sans mettre en Lui des distinctions et des dépendances, nous devons renoncer à dire pourquoi et comment Il connaît et veut. Toute question de ce genre nous ramène à cette donnée que Dieu est Dieu : à la *déité.*

La volonté de Dieu, radicalement une avec son essence et son entendement, n'admet aucun ordre antérieur ni même intérieur; cela donne tout son sens à la liberté de la création du monde et de son ordre, naturel et surnaturel, où paraît un Dieu de toute puissance et de pure miséricorde.

3. *La Trinité.* — Par la foi, nous ne tenons pas seulement qu'il y a un seul Dieu, mais encore qu'il est un en trois personnes. Après avoir considéré la simplicité radicale de l'essence divine, la raison ne conçoit aucunement la possibilité de la pluralité des personnes : laissée à la nécessité de son propre mouvement, elle la déclarerait absolument impossible.

Dans notre connaissance de Dieu, il y a ainsi trois zônes, de plus en plus lointaines à notre raison.

IV. Conclusions générales. — Nous avons abordé l'étude du nominalisme par l'opposition *vox-res ;* elle nous a mis aussitôt dans une atmosphère originale que nous n'avons point quittée et qui nous a donné les deux aspects fondamentaux de toute doctrine de cette espèce : une notion du signe, une notion du réel, notions d'ailleurs liées.

1° *Le signe.* — La notion du signe nous est donnée en logique et pose les problèmes métaphysiques de la nature et de la formation du concept.

1. *La logique.* — La logique, toute proche de la grammaire, est l'art du discours, mais d'un discours sur le réel : ses argumentations se décomposent en propositions, ses propositions en termes, qui sont les signes des choses.

La pensée est une façon de langue première et universelle, que supposent tous les langages particuliers, et dont les concepts sont les termes.

2. *Les problèmes du concept.* — La logique demande à la métaphysique d'éclaircir la nature et d'expliquer la formation du concept :

a) Sa nature. — On peut éclaircir la nature du concept soit par la notion d'image, objet irréel de l'intellection, soit par l'idée d'un signe naturel, qualité réelle de l'âme.

Ce problème est de métaphysique, puisque, en le traitant, nous nous demandons si tout ce qui est dans l'âme est réalité, au sens où les choses et l'âme même sont des réalités.

b) Sa formation. — Pour expliquer la formation du concept, on retrace les différentes étapes de connaissance qui y conduisent.

Cette explication nous place en métaphysique et suppose acquise la notion vraie du réel, puisque la nature de l'objet auquel il doit s'appliquer commande tout le travail de la connaissance.

Comme le réel des nominalistes diffère essentiellement de celui que posent les réalistes, les théories de la connaissance sont essentiellement différentes et, des uns aux autres, le mot d'abstraction devient équivoque.

2° *Le réel.* — Au signe, le nominalisme oppose le réel dont il a une notion originale, qu'il n'applique pas seulement aux choses du monde, mais encore au Dieu du christianisme.

1. *Les choses.* — Aucune chose n'est différente de soi : tout ce qu'elle possède à la fois, elle le possède de la même façon. C'est sans doute l'intuition centrale, l'âme du nominalisme.

Aussi, les éléments qui composent l'individu : substance et accidents, matière et forme, sont-ils aussi singuliers que l'individu même. A l'intérieur de son essence, il n'y a d'aucune façon, et l'esprit ne peut trouver d'aucune manière, une nature spécifique indifférente à la singularité. S'il existe entre individus de même espèce une ressemblance substantielle, c'est qu'ils conviennent entre eux, de toutes leurs essences, sans convenir en rien de distinct qui leur soit réellement commun.

De même façon que l'on écarte du réel l'ombre de toute universalité, on en éloignera toute relation qui mettrait dans les choses, ses termes, une division entre ce qu'elles sont absolument et ce qu'elles sont relativement à autrui.

2. *Dieu.* — Tout ce que possède l'Être parfait est parfait comme lui; s'il y avait réellement une essence et plusieurs perfections divines, on ne pourrait établir entre elles aucune hiérarchie. Mais, en Dieu, il n'y a pas plusieurs perfections, Il n'est qu'une perfection infiniment simple. Une fois écarté de l'être divin tout ce qui pourrait ressembler à une opposition de substance à accident, de matière à forme, il nous reste seulement une essence qui ne diffère pas plus de soi que toute autre essence.

De la simplicité radicale de Dieu suit l'impossibilité absolue d'en faire la psychologie : dire comment Il connaît ou veut, c'est mettre en lui une multiplicité et un ordre menteurs.

Ayant posé l'unité de l'essence divine, la raison ne peut concevoir la pluralité des personnes et la déclare même impossible.

3° *Le signe et le réel.* — L'opposition du signe et du réel donne à une pensée nominaliste son rythme essentiel; il s'agit, pour elle, de décider si les universaux, les termes relatifs, les attributs divins ne sont que des signes, ou s'il leur correspond dans le réel quelque chose de distinct; une fois établi que cette réalité distincte est impossible, il reste qu'universaux, termes relatifs, attributs divins signifient le réel sans l'être aucunement, comme des noms désignent une chose qu'ils ne sont pas.

Si Guillaume d'Occam semble porter le nominalisme à sa perfection, c'est pour avoir établi, par sa théorie des distinctions, un lien nécessaire entre la notion du signe et celle du réel; la seule distinction que trouve dans le réel la pensée qu'analyse la logique, c'est la multiplicité de deux choses, dont l'une peut être saisie à part de l'autre.

Ce qui est séparable devant notre pensée l'est réellement par la puissance divine : en relevant dans le donné, — l'ordre par exemple de la connaissance ou de la grâce, — les distinctions réelles qui s'y marquent, Occam peut apercevoir à partir et au delà du réel cet horizon du possible qui donne au Dieu nominaliste sa figure originale de toute-puissance et de pure miséricorde.

Il est vrai que l'existence de cet Être unique et parfait échappe aux prises de la stricte raison, telle qu'Occam la conçoit; elle n'atteint qu'une première cause, le meilleur seulement des êtres qui soit au monde, et il ne lui est pas inconcevable qu'il en existe plusieurs.

Voilà les caractères spécifiques du nominalisme que nous avons pu dégager de l'étude d'Occam. Nous croyons avoir montré qu'Abélard a pressenti, sur plusieurs points, une telle doctrine. Les tâches prochaines de l'histoire comprennent l'étude complète d'Occam et de son école : en essayant de caractériser le nominalisme comme ensemble de thèses et type de pensée, nous avons seulement voulu aider à ce travail en lui proposant quelques idées directrices.

Pour le nominalisme du XIIe siècle, les ouvrages cités au texte suffisent à compléter la bibliographie de l'article Abélard.

Pour le nominalisme d'Occam et des XIVe-XVe siècles, consulter la bibliographie de l'article Occam.

P. Vignaux.

NOMS DIVINS. — La question des noms divins, c'est-à-dire de la valeur des termes employés pour désigner les perfections divines se pose du fait que Dieu est l'Être ineffable et incompréhensible. Au point de vue de la théologie positive, on a exposé les éléments du problème à l'art. Dieu.

C'est du point de vue spéculatif qu'on aborde ici la question et l'on se demande quelle est : I. La possibilité de désigner Dieu et ses perfections par des termes qui, tout déficients qu'ils soient, expriment la vérité; II. La signification de ces termes. On s'en tiendra à un bref commentaire de l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIII.

I. Possibilité de désigner Dieu et ses perfections par des termes qui, tout déficients qu'ils soient, expriment la vérité. — Cette possibilité n'est pas la même s'il s'agit de désigner Dieu dans son essence connue selon son mode propre, ou s'il s'agit de désigner Dieu connu par le raisonnement ou la révélation.

1° Dans le premier cas, malgré l'opinion singulière de Vasquez, *In Sum. theol.*, q. XIII, disp. LVII, c. II, il faut affirmer que l'homme et, en général, toute créature ne jouissant pas de la vision intuitive, est incapable de désigner, par un terme qui l'exprime vraiment, l'essence divine connue selon le mode qui lui est propre. C'est la conséquence logique de l'enseignement de l'Église touchant l'ineffabilité de Dieu; cf. IVe conc. du Latran, Denzinger-Bannwart, n. 428, et son incompréhensibilité; cf. Conc. du Vatican, *ibid.*, n. 1782. Cette vérité résulte de ce que, pour exprimer l'essence divine selon le mode qui lui est propre, il faudrait que la connaissance de l'être intime de Dieu nous fût au préalable possible. Or, on l'a démontré

ailleurs, il y a absolue impossibilité à ce qu'une intelligence s'élève naturellement à la vision intuitive de l'essence divine. Voir Intuitive (*Vision*), t. vii, col. 2352. Pour les élus eux-mêmes, admis à la vision béatifique, l'incompréhensibilité divine subsiste. *Ibid.*, col. 2380. Aussi certains théologiens, comme Bañez, Sylvius, dans leur commentaire sur cette question xiii, concluent-ils que les bienheureux eux-mêmes ne peuvent donner à Dieu un nom exprimant la quiddité divine. Toutefois, avec Gonet, Billuart, et nombre de thomistes, il faut reconnaître qu'en un certain sens les élus peuvent nommer l'essence divine comme telle. Ce nom cependant ne saurait être *exprimé* par eux, car dans la vision intuitive, il n'y a ni espèce impresse, ni espèce expresse; mais « ce nom n'est autre que Dieu lui-même en tant qu'il est connu et atteint par les bienheureux dans la vision intuitive ». L. Janssens, *De Deo uno*, t. i, p. 487. Encore faut-il ajouter que « ce nom divin ne comporte de signification adéquate à sa compréhension qu'en Dieu lui-même ». S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXII, q. i.

2° Dans le second cas, les termes employés sont consécutifs à une connaissance de Dieu, obtenue soit par voie de raisonnement en partant des choses créées, soit par le moyen de la révélation. En conséquence l'homme a la possibilité de désigner la substance ou les attributs divins par des termes qui expriment la vérité, quoique d'une manière imparfaite.

Il est certain que, par le raisonnement, nous pouvons naturellement parvenir à une connaissance des attributs divins, voir ce mot, t. i, col. 2223, soit par la voie de la causalité, en remontant des effets à la cause première, soit par la voie d'éminence ou d'excellence, voir Éminence (*Méthode d'*), t. iv, col. 2422, soit par la voie d'exclusion, en affirmant de Dieu une perfection qui exclue les imperfections créées. Voir Attributs divins, t. i, col. 2226. Souvent même sinon toujours, c'est en unissant les trois voies que nous parvenons à « nommer » Dieu. S. Thomas, *De potentia*, q. vii, a. 5, ad 2um. Dans le texte indiqué, saint Thomas donne comme exemple la sagesse. Par la voie de la causalité, nous affirmons de Dieu qu'il est sage, puisqu'il cause la sagesse dans les êtres créés. Par la voie d'exclusion, nous disons que Dieu n'est pas sage à notre manière, puisqu'en lui la sagesse n'est pas un attribut s'ajoutant à la nature. Et, puisque cette négation est justifiée par la suréminenté sagesse, qui en Dieu ne fait qu'un avec la divinité, nous pouvons, par la voie d'éminence, affirmer de Dieu qu'il est *supersapiens*. Plus simplement les attributs connus par la voie de négation, par exemple, l'incorporéité, l'immutabilité, l'infinité, sont dits attributs négatifs.

Par la révélation, nous arrivons à la connaissance non seulement des attributs divins, mais encore, dans une certaine mesure, de la substance même de Dieu. Nous savons que cette substance est l'être par lui-même subsistant. Sur la révélation du nom propre de Dieu, Exod., iii, 13-14, voir Dieu, t. iv, col. 954. Nous savons aussi que l'unique substance divine est en trois personnes égales et distinctes, la seconde procédant de la première par voie de génération, la troisième procédant des deux autres comme d'un seul principe. Et ainsi, à Dieu, connu dans sa vie intime, nous appliquons les notions de nature, d'essence, de personne, d'hypostase, de relation, de procession. Nous désignons le mode de procession par des termes empruntés au monde créé : génération et spiration. Nous appelons la première personne : Père, Principe, Inengendré, la seconde : Fils, Verbe, Image du Père, la troisième : Esprit-Saint, Amour, Don. Nous plaçons en Dieu des actes par lesquels se développe la vie intime de la Trinité, et qui nous font connaître l'origine des personnes, et par là nous nommons les notions et les propriétés qui nous permettent de distinguer une personne de l'autre. Voir Notion, col. 802. Toutes ces façons de parler montrent bien que notre intelligence entend exprimer la vérité qu'elle peut atteindre relativement à Dieu.

Cette expression, évidemment, est déficiente, car aucun langage humain ne pourra jamais traduire parfaitement les réalités divines. Néanmoins, il faut admettre que, malgré leur imperfection, les termes humains employés pour désigner les choses divines, expriment la vérité. Cette affirmation résulte de la possibilité de connaître Dieu par le raisonnement et par la révélation, possibilité qui a été démontrée ailleurs, voir Agnosticisme, t. i, col. 603; Dieu, (*Connaissance naturelle de*), principalement § ix et xi; Mystère, t. x, col. 2594, et qui a été définie au concile du Vatican, sess. iii, c. ii et iv, et canons correspondants. Denz.-Bannw., n. 1785-1786; 1795-1796; 1801-1816.

II. La signification des termes dont nous nous servons pour désigner Dieu et ses perfections. — Ici encore nous devons distinguer l'ordre de la connaissance naturelle et celui de la connaissance surnaturelle.

1° *Dans l'ordre de la connaissance naturelle.* — 1. *Les différentes solutions.* — La discussion s'établit ici entre trois solutions, celle des *nominalistes*, celle des *scotistes*, celle de l'*école thomiste*.

Pour sauvegarder l'absolue simplicité de Dieu, les nominalistes, reprenant l'opinion du juif Maimonide, placent la vérité des « noms divins » en ce que l'objet qu'ils expriment se trouve en Dieu *virtuellement*, c'est-à-dire comme en la cause première de toutes choses. Mais, à ce compte, la corporéité devrait se trouver en Dieu au même titre que la spiritualité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xiii, a. 2. Par là, tous les noms divins seraient purement synonymes; il n'y aurait, par exemple, entre la justice divine et la miséricorde qu'une distinction de mots, distinction de *raison raisonnante*, purement subjective, sans fondement dans la réalité. Au dire de saint Thomas, cette opinion est contraire à la foi, *De potentia*, q. vii, a. 5; cf. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, et a. 5. Ne détruit-elle pas, en effet, toute connaissance rationnelle de Dieu? « Nous ne saurions de Dieu que des paroles vaines, et toute démonstration de Dieu serait sophistique, *propter fallaciam æquivocationis.* » *De potentia*, q. vii, a. 7. Aussi l'Église a-t-elle condamné les propositions 23 et 24 d'Eckart, (lequel est, d'ailleurs aux antipodes du nominalisme) visées par Jean XXII, Denz.-Bannw., n. 523-524. Voir Eckart, t. iv, col. 2063-2064; et Dieu (*Connaissance naturelle de*), t. iv, col. 767-771; Attributs divins, t. i, col. 2232.

A l'opposé, et pour éviter cet agnosticisme, Duns Scot a cru devoir poser en Dieu une multiplicité *actuelle-formelle* d'attributs et de perfections. C'est sa fameuse distinction formelle *ex natura rei* qui commande cette solution. Voir Attributs divins, col. 2233, et Duns Scot, t. iv, col. 1875. Par là, en Dieu, la distinction des attributs exprimés par les noms divins serait antérieure à notre conception de ces attributs. Mais les thomistes font observer qu'il y aurait là un commencement d'anthropomorphisme qui rappelle le réalisme exagéré de Gilbert de la Porrée, condamné au concile de Reims et que voulait éviter Scot. Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1927, p. 517. Sur le réalisme de Gilbert de la Porrée, voir t. vi, col. 1353; Dieu, t. iv, col. 1165-1167; Attributs divins, t. i, col. 2232. Ainsi, pour les nominalistes agnostiques, la seule vérité répondant aux noms divins est la déité suréminente à toute dénomination, et qui, par là, demeure inconnaissable; rien ne convient, même de façon simplement analo-

gique, à la fois à Dieu et aux créatures, et les termes dont on se sert pour désigner les attributs divins et les qualités créées sont purement équivoques. Pour les scotistes, la vérité des noms divins implique en Dieu une multiplicité antérieure à la considération de notre esprit. C'est par un subterfuge verbal qu'on pense conserver encore la simplicité divine, et la signification des termes semble impliquer entre Dieu et les créatures une réelle univocité.

Intermédiaire entre ces deux solutions extrêmes, se présente la solution thomiste, basée sur l'analogie des noms divins. Elle évite, d'une part, l'agnosticisme des nominalistes, sans verser, d'autre part, dans l'erreur anthropomorphiste.

2. *Exposé de la solution thomiste.* — *a*) Contre l'agnosticisme, saint Thomas affirme que *certains termes s'appliquent en toute propriété à Dieu, quant aux perfections qu'ils désignent, mais non quant au mode selon lequel notre esprit est obligé de concevoir ici-bas ces perfections*, *Sum. theol.*, Iª, q. XIII, a. 3. Ces termes sont ceux qui marquent les perfections *absolues*, lesquelles ne comportent essentiellement aucun élément d'imperfection propre aux créatures. Exemple : être, sagesse, bonté, etc. Les termes désignant des perfections *mixtes*, lesquelles sont toujours conçues suivant un mode propre aux créatures, ne peuvent s'appliquer à Dieu qu'improprement, c'est-à-dire métaphoriquement. Qu'on n'objecte pas que la propriété du terme suppose la connaissance propre de l'objet. Autre chose, en effet, est la connaissance propre qui ne peut exister que si elle atteint son objet selon le mode même de son existence, autre chose l'attribution en propre d'un terme à cet objet, cette attribution en propre existant chaque fois que ce terme signifie d'une manière indéterminée une perfection réelle qui d'ailleurs peut exister en des êtres différents selon des modes différents. Les perfections absolues sont conçues et exprimées par nous sans mélange de défauts : comme telles, nous les attribuons formellement à Dieu, et les termes par lesquels nous les exprimons conviennent donc en propre à Dieu. Mais nous ne les pouvons concevoir ici-bas que d'après le mode qu'elles possèdent dans les créatures, et ce mode ne saurait être transporté en Dieu. Aussi, comme l'enseigne le pseudo-Denys, les termes de ce genre peuvent-ils être, en toute propriété, affirmés et être niés de Dieu, affirmés en raison de leur signification, niés en raison du mode de leur signification. Car, en Dieu, les perfections exprimées par eux n'existent que selon un mode de suréminence, et notre langage ne peut exprimer ce mode qu'en recourant à la négation, par exemple dire de Dieu qu'il est *in*fini ou *im*matériel, ou *im*muable, ou encore en recourant à la relation que Dieu possède vis-à-vis des choses créées, par exemple le proclamer souveraine cause ou souverain bien. Cf. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1929, p. 73-74 ; S. Thomas, *Sum. cont. Gentes*, l. I, c. XXX. Selon *notre mode* de concevoir, nous sommes obligés d'affirmer la simplicité divine en « composant » un sujet avec un attribut : *Dieu* est *bon*. Ce n'est pas pour autant, affirmer que Dieu soit composé. L'affirmation renfermée dans les termes que nous employons reste donc objectivement vraie quant à la réalité des perfections affirmées. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIII, a. 12.

b) *Les termes qui s'appliquent en toute propriété à Dieu ne sont cependant pas synonymes.* — Cette affirmation répond à la préoccupation de tenir le juste milieu entre Scot et Maimonide. Sont synonymes les termes qui, tout en différant verbalement entre eux, expriment néanmoins des réalités identiques, identiques non seulement dans leur être, mais encore dans leur concept. Si les « noms divins » étaient synonymes, il faudrait nier en Dieu ce que les théologiens appellent les distinctions de raison *raisonnée*. Les termes qui s'appliquent à Dieu proprement ne sont pas synonymes pour autant, parce que précisément, quoique désignant la même réalité, ils ne la désignent pas avec le même concept.

Il y a une double distinction de raison raisonnée, la *majeure* et la *mineure*. La distinction majeure porte sur des concepts formels *adéquatement différents* : en Dieu, c'est la distinction qui existe entre la relation et les propriétés personnelles d'une part, et la substance et les propriétés essentielles d'autre part. Voir plus loin et l'art. NOTION. La distinction mineure porte sur des concepts formels qui se contiennent implicitement les uns les autres, mais diffèrent dans leurs notes explicites. C'est, en Dieu, la distinction qui existe entre les attributs essentiels, comparés les uns aux autres. En Dieu, en effet, l'attribut essentiel se réfère à l'être absolu, c'est-à-dire à la substance. Or, la substance divine est l'être subsistant par soi, donc l'être infini et d'une plénitude totale de perfection. Donc, en exprimant un seul des attributs essentiels de Dieu, nous exprimons implicitement tous les autres, parce qu'ils s'identifient en réalité tous dans la même substance. Mais, comme il ne nous est pas possible d'exprimer en un seul concept toute la perfection divine, notre esprit est obligé de concevoir la substance très simple de Dieu à l'aide de notions multiples et différentes, lesquelles ont ainsi pour double fondement, d'une part l'éminence de la divine perfection, d'autre part la faiblesse de notre intelligence. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIII, a. 4. Ainsi, dans la solution thomiste, les noms divins signifient que « les perfections absolues sont en Dieu *formellement et éminemment* et ne sont pourtant distinctes les unes des autres que virtuellement. Elles y sont *formellement*, c'est-à-dire selon leur raison formelle; *éminemment*, c'est-à-dire selon un mode infiniment supérieur au monde créé, qui ne nous est connaissable que d'une façon négative et relative, et qui leur permet de s'identifier sans se détruire dans la raison formelle de la Déité. De la sorte, elles sont en Dieu formellement et ne se distinguent pourtant les unes des autres que *virtuellement*, ou autrement dit selon une distinction de raison raisonnée fondée en réalité, mais postérieure à la considération de notre esprit. » Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 521.

c) *Les termes qui s'appliquent proprement à Dieu et aux créatures ne sont ni équivoques, ni univoques, mais analogues*, S. Thomas, q. XIII, a. 5. — L'univocité ne saurait exister, puisque les termes employés pour désigner les perfections divines et les perfections créées ne peuvent impliquer, entre ces perfections, une réelle participation à une notion vraiment et directement commune. Saint Thomas juge une telle univocité « tout à fait erronée », voire « ridicule ». *De veritate*, q. II, a. 1. « Et la raison en est qu'il n'y a pas en Dieu de qualités, qu'il n'y a pas en Dieu de distinction de sujet et d'attribut, qu'il y a encore moins de distinctions qualitatives exprimables au moyen de nos noms. Ce que nous appelons en Dieu sagesse est identique à ce que nous appelons en Dieu bonté ou puissance, identique à ce que nous appelons son être, identique à ce que nous appelons Dieu. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 71. L'équivocité ne peut également être retenue puisqu'entre les perfections divines et les perfections créées désignées par le même nom, il existe un rapport réel soit de dépendance soit de similitude. Ce rapport réel de dépendance ou de similitude fonde l'*analogie* des noms divins. Voir ANALOGIE, t. I, col. 1146.

Cette analogie est double. Il y a tout d'abord l'analogie d'*attribution* ou de *proportion*. Ici, l'analogie

d'attribution ne peut s'affirmer que d'une unique façon, en tant que Dieu possède par essence les perfections qu'on lui attribue, tandis que les créatures ne possèdent les mêmes perfections qu'en dépendance et en participation de Dieu. Dieu est ici le *premier analogue* auquel se réfèrent les autres. Cf. S. Thomas, *Cont. Gentes*, l. I, c. XXXIV ; *Compendium theol.*, c. XXVII. Mais il y a aussi l'analogie de *proportionnalité*, laquelle se fonde sur la similitude de proportion qui existe entre l'exigence de la déité par rapport aux perfections infinies de Dieu, et l'exigence de la nature créée, angélique ou humaine, par rapport aux perfections créées, finies et participées. « Appliquant la chose à notre cas, nous ne dirons pas qu'il y ait, de la créature à Dieu, un rapport déterminé quelconque et des formes d'existence réellement communes; mais il y a similitude de rapport de Dieu à Dieu d'une part, de la créature à la créature de l'autre. Dieu est à Dieu, envisagé dans la plénitude de son être et de sa perfection, ce que l'homme est à l'intelligence de l'homme, à sa bonté, à sa puissance, à tout ce qu'on peut lui attribuer, à lui ou à toute créature, sans qu'une imperfection y soit incluse. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 72. Sur cette analogie de proportionnalité, cf. S. Thomas, *De veritate*, q. II, a. 11; Cajétan, *De nominum analogia*, c. VI.

d) Les termes qui désignent des perfections mixtes et ne s'appliquent que métaphoriquement à Dieu comportent aussi une certaine analogie; mais, parce que ces termes ne conviennent proprement qu'aux créatures, il ne saurait y avoir ici qu'une analogie d'attribution dont le premier analogue est la créature, S. Thomas, q. XIII, a. 6. — Après ce qui a été exposé, cette proposition est claire. Rien n'existe en Dieu qui puisse être, en toute propriété des termes, désigné par les noms se référant aux perfections mixtes. Par exemple dire que Dieu *s'irrite, parle, marche*, sont des anthropomorphismes qui ne posent en Dieu qu'une analogie fort lointaine avec les sentiments essentiellement humains exprimés par ces termes. C'est donc de l'homme, et non de Dieu, que ces termes pourront être entendus proprement. Ils ne seront appliqués ensuite à Dieu que métaphoriquement, par relation aux sentiments humains dont notre esprit pense trouver en Dieu un équivalent lointain, tout au moins quant à certains effets.

e) Enfin, certains noms, comportant une relation de Dieu à l'existence même des créatures, ne peuvent être appliqués à Dieu de toute éternité, mais seulement dans le temps, S. Thomas, *ibid.*, q. XIII, a. 7. — Quand l'Écriture appelle Dieu notre Père, notre Seigneur, notre Créateur, etc., ces noms sont essentiellement relatifs aux créatures déjà existantes. Il est évident que de telles expressions ne peuvent être appliquées à Dieu de toute éternité, « car une relation actuelle exige l'existence actuelle de ses deux termes; donc il est impossible que Dieu soit présenté comme actuel principe de la créature, alors que la créature n'existe pas encore; or, l'existence des créatures est, non de toute éternité, mais dans le temps. » S. Thomas, *In Iam Sent.*, dist. XXX, a. 1. Une telle attribution dans le temps n'apporte cependant aucun changement en Dieu; tout le changement est du côté de la créature qui, après le néant, commence d'exister. Voir CRÉATION. Cette attribution n'implique pas non plus qu'il y ait eu, dans l'éternité, un instant où ces noms n'étaient pas applicables à Dieu; elle implique seulement qu'ils ne conviennent à Dieu que par dénomination extrinsèque, en raison d'un effet mesuré, non par l'éternité, mais par le temps.

2° *Dans l'ordre de la connaissance surnaturelle.* — La connaissance surnaturelle, c'est-à-dire acquise par voie de révélation, nous fait déborder le cadre de notre connaissance naturelle. Sans doute, tout d'abord, elle corrobore cette connaissance naturelle en tout ce qui concerne l'existence, la nature et les attributs divins. Mais, de plus, elle nous fait pénétrer dans la vie intime de Dieu, dans le mystère de la Trinité. Pour exprimer notre connaissance, des noms ici encore sont nécessaires, empruntés de toute nécessité aux données de la connaissance naturelle et, de ce chef, l'analogie joue toujours son rôle.

Mais d'autres problèmes se posent que celui de la connaissance analogique que nous avons, par la révélation, des mystères divins. Nous n'avons pas à reprendre l'exposé historique de la révélation concernant les réalités exprimées par ces noms divins et souvent aussi les noms eux-mêmes. Nous devons nous borner à mettre en relief quelques points utiles pour conserver aux termes employés, une signification correcte dans la dénomination des mystères divins.

1. *Distinction des noms essentiels et des noms personnels.* — Cette distinction est fondamentale en matière trinitaire. Et c'est parce que l'on a confondu hypostase, nom personnel chez les Grecs, avec *substantia*, nom essentiel chez les Latins, que la mésentente régna si longtemps entre Grecs et Latins en fait de terminologie trinitaire. Voir HYPOSTASE, t. VII, col. 376.

Les noms essentiels désignent directement l'essence ou la nature divine, ou quelque attribut absolu se rapportant à l'essence. Exemples : Dieu, divinité, éternité, tout-puissance, avec les adjectifs correspondants. Ces adjectifs, exprimant en Dieu une perfection essentielle, sont nécessités par notre mode de connaissance abstractive, qui ne peut concevoir les perfections divines qu'en les *attribuant* à Dieu, alors qu'en réalité ces perfections *sont* identiques à l'être divin lui-même. Parmi les *substantifs* que nous appliquons à Dieu, il faut distinguer les termes *concrets* et les termes *abstraits*. Sur la signification de ces mots, voir t. I, col. 282.

Les noms *personnels* désignent directement la personne ou les rapports des personnes entre elles. Ici également, nous employons des adjectifs : engendrant, engendré, procédant. Mais il s'agit surtout de substantifs, et derechef se rencontrent termes concrets : Père, Fils, Esprit-Saint, et termes abstraits : paternité, filiation, spiration, etc. Ces termes abstraits, en matière trinitaire, ont dû être employés pour la commodité du raisonnement humain dans l'exposition du dogme : ce sont les notions ou propriétés, voir art. NOTION.

2. *Noms propres et noms appropriés.* — Les noms propres sont ceux qui, dans le mystère de la Trinité, conviennent à une seule personne et ne peuvent être appliqués aux autres. Les noms propres de la première personne sont : *Père, Principe, Inengendré.* Cf. XIe conc. de Tolède; Conc. de Florence, décret *pro Jacobitis*, Denz.-Bannw., n. 275 et 704. On exposera à l'art. PÈRE en quel sens ces noms peuvent devenir essentiels. — Les noms propres de la seconde personne sont : *Fils, Verbe, Image du Père.* Les deux premiers termes sont toujours personnels. Le nom d'*Image*, emprunté à Col., I, 15 et à Heb., I, 3, est, en soi, un nom personnel parce qu'il ne peut s'appliquer qu'au Fils qui, en vertu de la génération qui lui est propre, est vraiment l'Image de Dieu le Père, ou le caractère, l'image exprimée, de l'hypostase, c'est-à-dire de la réalité du Père. Toutefois, en un sens plus large, l'Esprit-Saint est parfois appelé par les Pères grecs l'image du Père et du Fils, en tant que, procédant d'eux, il leur est semblable par l'identité de nature. Cf. S. Thomas, *Cont. errores Græcorum*, c. X. — Les noms propres de la troisième personne sont : *Esprit-Saint, Amour, Don.* Ces noms ne sont point propres en raison de leur signification même, mais en vertu

d'une accommodation, car, le mode de procession en Dieu selon la volonté nous étant inconnu, il nous est impossible de lui attribuer des termes propres au sens strict. Mais par là même, ces trois noms peuvent être à la fois essentiels et personnels.

Les noms appropriés sont ceux qui attribuent à une personne une perfection ou une action en réalité commune aux trois, en raison d'une relation spéciale que cette perfection ou cette action possède avec cette personne. Ainsi, au Père, qui est le principe n'émanant d'aucun autre principe, sont attribuées par appropriation l'éternité, la toute-puissance et les œuvres *ad extra* qui relèvent de la puissance. Au Fils, qui procède du Père selon l'intelligence, sont attribuées par appropriation la sagesse et les œuvres de la sagesse, c'est-à-dire l'ordre et la disposition des choses, la réparation du genre humain qui est la restauration de l'ordre troublé par le péché originel. Au Saint-Esprit, qui procède en tant qu'Amour personnel du Père et du Fils, sont attribuées la bonté et toutes les œuvres extérieures relevant de la bonté, comme la charité, la miséricorde et principalement les œuvres de notre sanctification, qui sont les plus grandes manifestations de la bonté et de la bienveillance divines. Voir l'art. APPROPRIATION, t. I, col. 1708.

3. *Règles concernant l'emploi des termes concrets et des termes abstraits*, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX. — Aux remarques formulées à l'art. ABSTRAITS (*Termes*), t. I, col. 283, on ajoutera les règles suivantes, concernant, dans les questions trinitaires, l'emploi des termes essentiels ou personnels au singulier et au pluriel :

a) *Première règle.* — Les *substantifs essentiels, concrets* ou *abstraits*, qui signifient directement l'essence divine, ne peuvent être attribués aux trois personnes qu'au singulier. Le symbole *Quicumque* fournit un exemple typique de cette règle : *Non tres æterni, sed unus æternus, sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus...*; *non tres omnipotentes, sed unus omnipotens...*; *non tres dii sed unus est Deus...*; *non tres domini, sed unus est Dominus*, Denz.-Bannw., n. 39. Ici, les termes : *immensi, omnipotentes, æterni*, sont pris, non adjectivement, mais substantivement. On dira donc : le Père est divinité, sagesse, Dieu, créateur, Seigneur; ou encore les trois personnes divines sont un Dieu, un créateur, une seule divinité, une seule sagesse, etc.

b) *Deuxième règle.* — Les *adjectifs essentiels*, qui directement affectent les personnes et indirectement la nature peuvent être attribués à chacune des personnes; mais donnés aux trois personnes simultanément, ils doivent être mis au pluriel. Ainsi, l'on dira : le Père est éternel, omniscient, tout-puissant; mais il faudra dire : les trois personnes sont toutes-puissantes, omniscientes, éternelles. Ici, ces termes sont pris adjectivement : *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales*, Denz.-Bannw., *ibid.*

c) *Troisième règle.* — Les *substantifs essentiels concrets*, v. g. Dieu, Créateur, Seigneur, peuvent se substituer à un nom concret personnel : en ce cas, ils signifient l'essence, en tant que concrètement possédée par la personne, et, par conséquent, peuvent se substituer au nom strictement personnel. Ainsi, nous lisons dans ps. CIX, 1, et Matth., XXII, 44 : *Dixit Dominus Domino meo*; et, dans le symbole de Nicée : *Deum de Deo, Deum verum de Deo vero.* Ainsi, Marie est appelée la mère de *Dieu*, alors qu'elle est simplement la mère du Fils. En conséquence, tous les noms personnels, concrets ou abstraits, et les actes notionnels peuvent être attribués à un substantif concret substitué à un nom personnel. Ainsi l'on peut dire : Dieu est Père; Dieu est Fils; Dieu est paternité; Dieu est trinité; Dieu engendre; Dieu est engendré, etc.

d) *Quatrième règle.* — Les *substantifs essentiels abstraits* (essence, déité) ne peuvent être substitués aux noms personnels; en ce cas, en effet, ils signifient l'essence, la forme en elle-même et non point possédée par un sujet. Ainsi, le IVe concile du Latran a condamné la formule : *essentia divina est generans et genita*, de l'abbé Joachim de Flore. — Toutefois, bien des locutions analogues, employées par les Pères doivent être interprétées bénignement. Saint Thomas explique que, dans l'esprit des Pères, le terme « essence » est pris parfois pour le sujet qui la possède, *ut sic dicatur quod essentia divina generat, quia Pater qui est essentia divina, generat. Contra errores Græcorum*, c. IV. C'est en vertu du même principe, et avec plus de raison, qu'on peut dire : le Fils est la Sagesse engendrée.

4. *Règles particulières, Sum. theol.*, Ia, q. XXXI. — Il faut, tout en consultant la signification obvie des termes et l'usage de la langue théologique, éviter toute expression qui pourrait, en Dieu, offenser l'unité de nature et la trinité des personnes. Quatre expressions ont retenu spécialement l'attention des théologiens. — *a*) Le mot *triple* ne doit pas être employé pour marquer la trinité des personnes : sa signification obvie détruit en effet la consubstantialité, et instaure une unité spécifique participée en inégales proportions. Aussi le XIe concile de Tolède l'a-t-il proscrit : *Hæc est sanctæ Trinitatis relata narratio, quæ non triplex, sed Trinitas et dici et credi debet*, Denz.-Bannw., n. 278. — *b*) L'emploi des mots *alius* et *aliud* est obvie. *Alius* s'applique à la personne; *aliud* se réfère à l'essence. *Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud.* IVe concile du Latran, cap. *Damnamus*, Denz.-Bannw., n. 432. — *c*) Les termes « singulier, unique », ne sauraient être opportunément employés en parlant d'une *personne*, parce qu'ils sembleraient exclure les autres personnes. Bien que les Pères aient évité leur emploi à l'égard de *l'essence* divine, pour ôter aux hérétiques toute occasion d'abus, on ne peut cependant réprouver cet emploi, qui est justifié dans les actes de la session XI du VIe concile. Cf. Sylvius, *Comm. in Sum. theol. S. Thomæ*, Ia, q. XXXI, a. 2. — *d*) Le mot *solus* doit être employé avec beaucoup de circonspection. Il ne peut être employé seul, en un sens catégorématique; par exemple : *Dieu est seul ; le Père est seul.* Mais il peut être employé en un sens syncatégorématique, en apposition au sujet ou à l'attribut, à condition que la signification de la phrase ainsi construite soit vraie. Si les sujet et attribut de la proposition sont des termes essentiels, le mot *solus* apposé soit au sujet soit à l'attribut marquera l'exclusion des autres êtres par rapport à l'essence divine ou l'attribut essentiel affirmé de Dieu. Ainsi : *Seul, Dieu est éternel*; ou encore : *Dieu est seul immense, seul tout-puissant, seul très-haut*, etc. Si le sujet et l'attribut sont des termes personnels, il faut que l'attribut convienne exclusivement à la personne dont il est affirmé, pour que le mot *seul* puisse être employé. Ainsi, on dira : *Seul, le Père est engendrant; le Fils seul est engendré.* Manifestement fausse serait la proposition : *Seul, le Père est spirateur.* S'il s'agit d'une proposition où le sujet soit un nom personnel et l'attribut un terme essentiel, le sens guidera l'emploi du mot *seul* apposé au sujet ou à l'attribut. Ainsi, on ne pourra pas dire : *Seul, le Père est Dieu.* Mais on dira bien, — parce qu'ici le mot seul affecte un terme essentiel et non personnel, — *Le Père est le seul vrai Dieu.* Le sens est : le Père est cette déité, en dehors de laquelle n'existe aucune véritable déité. Et c'est ainsi que Jésus-Christ, Joa., XVII, 3,

a pu dire, *ut cognoscant te, solum Deum verum*, c'est à-dire, en suivant le texte grec, afin qu'ils te connaissent, toi qui es le seul vrai Dieu, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν.

Aucune bibliographie spéciale n'est nécessaire pour cet article qui est un article de simple « liaison » entre différentes études parues dans ce Dictionnaire. On se reportera simplement, dans les auteurs, aux commentaires des trois questions suivantes de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIII; q. XXXIX; q. XXXI. On devra, sur l'analogie, consulter Cajétan, *De nominum analogia* ; Garrigou-Lagrange, *Dieu, sa nature et ses attributs*, part. II, c. III, et les commentaires de la 21ᵉ proposition thomiste approuvée par la S. C. des Études. Voir également le commentaire de saint Thomas sur le livre du pseudo-Denys, *De divinis nominibus*.

A. MICHEL.

NONNOS LE PANOPOLITAIN. — En tête d'une paraphrase en vers homériques du IVᵉ évangile se lit, en plusieurs des manuscrits qui ont conservé celle-ci, le nom de l'auteur : Nonnos; et certains mss. ajoutent : le Panopolitain. Ce même nom doit se lire aussi en tête d'un interminable poème épique en 48 chants, les *Dionysiaques*, lequel raconte avec d'infinis développements la légende de Bacchus. Malgré la diversité des sujets traités, malgré l'esprit tout différent qui anime ces deux compositions poétiques, il n'y a guère de doute que la paraphrase johannique et les *Dionysiaques* ne soient issues de la même plume. En particulier la facture des vers se révèle assujettie de part et d'autre aux mêmes règles, plus sévères que celles de la poésie héroïque courante. De plus certains critiques ont établi des rapprochements qui paraissent convaincants entre ces deux œuvres. Voir surtout le travail de K. Kuiper signalé plus loin.

Bien des conjectures ont été faites sur la personne de ce Nonnos. Elles ont d'autant moins de chances de se vérifier que le nom est courant en Égypte. Il est inutile de nous y attarder. Ce qu'il y aurait encore de plus ferme, c'est une épigramme de l'*Anthologie palatine*, IX, 198, édit. Didot, t. II, p. 39.

Νόννος ἐγώ· Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις· ἐν Φαρίῃ δὲ
ἔγχεϊ φωνήεντι γόνας ἤμησα Γιγάντων.

Je suis Nonnus. Panopolis est ma patrie. A Pharos, de mon épée retentissante j'ai fauché la race des géants.

Le poète serait donc originaire de Panopolis (aujourd'hui Ackmin) dans la Thébaïde; il aurait séjourné à Pharos, près d'Alexandrie. A quelle date? Bien des indices feraient penser au Vᵉ siècle. D'une part Nonnos s'inspire quelquefois de poèmes de Grégoire de Nazianze qui ont paru entre 381 et 390 (voir les rapprochements faits par A. Ludwich, dans *Rheinisches Museum*, nouv. série, t. XLII, 1887, p. 233-238), d'autre part Agathias, qui écrit dans le seconde moitié du VIᵉ siècle, fait mention explicite de Nonnos, originaire de Panopolis, et de ses *Dionysiaques. Hist.*, l. IV, 23, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1520. Il est assez difficile de resserrer encore ces deux dates extrêmes. — L'inspiration des *Dionysiaques* est si nettement païenne qu'on ne peut guère les supposer l'œuvre d'un chrétien; il faudrait donc admettre la conversion du poète entre la composition du grand poème épique et celle de la paraphrase. Des phénomènes de ce genre n'ont rien de surprenant au Vᵉ, ni même au début du VIᵉ siècle, surtout en Égypte.

Nous n'avons pas à étudier les *Dionysiaques* et la *Paraphrase* même a retenu l'attention des philologues plus que celle des théologiens ou des exégètes. — Les mss. l'appellent soit παράφρασις, soit μεταβολή. Ce dernier mot serait peut-être le plus juste, car c'est très souvent une simple traduction en langage et en rythme homériques des paroles évangéliques. L'auteur suit pas à pas son texte et il est possible de retrouver sous ses expressions les mots eux-mêmes de l'Évangile. (On le cite d'ordinaire en donnant le chapitre et le verset de Joa.) Nonnos ne se prive pas d'ailleurs de délayer abondamment son modèle, mais ses amplifications n'ajoutent pas souvent à la narration qu'elles commentent ; les épithètes homériques jouent en tout ceci un rôle considérable. Comparée à la simplicité majestueuse de l'Évangile, cette prolixité est très souvent insupportable et elle explique les jugements sévères qui ont été émis sur l'œuvre par un grand nombre de critiques, à commencer par Heinsius, à finir par Bardenhewer.

Est-ce à dire que le théologien puisse s'en désintéresser totalement? Non certes. On a cherché de deux manières à utiliser cette paraphrase. Du point de vue de la critique textuelle d'abord, et l'on s'est efforcé de reconstituer par une étude de Nonnos le texte johannique que le poète avait sous les yeux. La dernière tentative en ce genre est celle de R. Janssen qui a voulu montrer « que la paraphrase de Nonnos a pour point de départ un texte propre, s'écartant assez souvent des manuscrits et des versions qui nous sont conservés », et qui a essayé une restitution de ce texte : *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, dans *Texte und Unters.*, t. XXIII, fasc. 4, Leipzig, 1901. Pour ingénieux qu'ils soient, des travaux de ce genre ne laissent pas d'être décevants et c'est le principe lui-même que l'on en pourrait contester.

Plus intéressant serait-il de relever dans la paraphrase la traduction *théologique* que donne Nonnos de certains passages de l'Évangile plus particulièrement importants. Ce travail, qui présente d'assez notables difficultés (la langue de Nonnos n'est pas de celle que l'on s'assimile immédiatement), a été entrepris jadis par L. F. O. Baumgarten-Crusius, dans *Spicilegium observationum in Joanneum evangelium e Nonni metaphrasi*, programme de Pentecôte de l'université d'Iéna, 1824, et dans *Opuscula theologica*, Iéna, 1836, p. 197-242 : *De Nonno Panopolitano Joannei evangelii interprete*, qui reprend quelques-unes des remarques de la plaquette précédente. Plus récemment K. Kuiper a écrit, dans le recueil *Mnemosyne*, nouv. série, t. XLV, Leyde, 1918, p. 225-270, un article de même titre qui pourrait servir de point de départ à une étude plus poussée. S'attachant à un certain nombre d' « amplifications » de Nonnos, ce critique montre l'intérêt que présentent et la paraphrase du prologue johannique, et les développements sur Joa., X, 30 : « Le Père et moi nous sommes un », ou Joa., XIV, 9: « Celui qui me voit, voit aussi le Père », et certaines expressions relatives à la liberté (τὸ αὐτεξούσιον) du Christ, et les indications relatives au Saint-Esprit, sans parler de quelques idées sur la démonologie. Tout en se défendant de faire œuvre de théologien, M. Kuiper fournit ainsi une importante contribution à l'étude de Nonnos. Il y aurait lieu de reprendre, d'un point de vue plus strictement théologique, l'étude des sources du poète (il a certainement utilisé des commentaires antérieurs), de son vocabulaire, de la tendance générale de sa pensée (penche-t-il vers le monophysisme ou est-il chalcédonien?), des emprunts faits par lui aux mythes égyptiens et aux religions voisines.

TEXTE. — Une bonne histoire des éditions dans Fabricius-Harlès, *Bibliotheca Græca*, t. VIII, Hambourg, 1802, p. 606-610; depuis ce temps édit. de F. Passow, Leipzig, 1834; du comte de Marcellus, Paris, 1861; de la *P. G.*, t. XLIII (reproduit celle de Daniel Heinsius, Leyde, 1627); d'A. Scheindler, Leipzig, 1881 (Bibl. Teubner), à laquelle il faut désormais se référer.

NOTICES LITTÉRAIRES. — A. Ludwich, dans l'introduction à l'édition des *Dionysiaques*, Leipzig, 1909 (Bibl. Teubner); les histoires de la littérature grecque, spécia-

lement W. von Christ (Schmidt et Stählin), *Geschichte der griechischen Literatur*, 6e édit., t. III, 1924, p. 965-971; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, 1924, p. 122-124; *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, 1904, p. 156-159; J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos*, Breslau, 1930.

É. AMANN.

NONNOTTE Claude-François (1711-1793), naquit à Besançon, le 29 juillet 1711; il fit ses études chez les jésuites de cette ville et entra de bonne heure dans la Compagnie. Il fut d'abord appliqué à l'enseignement, puis à la prédication. Il eut de vifs démêlés avec Voltaire qui ne lui pardonna jamais d'avoir signalé, dans ses écrits, des erreurs historiques manifestes. Il fut supérieur de la résidence de Paray-le-Monial en 1755. Après la suppression de la Compagnie, Nonnotte revint à Besançon, où il se consacra tout entier à la défense de la religion. En 1781, il fut élu membre de l'Académie des Belles-Lettres et Arts de Besançon. Il mourut, dans cette ville, le 3 septembre 1793.

Tous les écrits du P. Nonnotte ont pour objet la défense de l'Église contre les attaques des incrédules du XVIIIe siècle et, en particulier, contre celles de Voltaire. Parmi ces écrits, il faut citer, par ordre de date : *Examen critique ou Réfutation du livre des mœurs*, in-8°, Paris, 1757. Ce livre contient « des principes impies, une morale indécente, des maximes séditieuses, des calomnies contre la religion, le mépris de la vertu et de nombreuses contradictions » (*Mémoires de Trévoux*, d'août 1758, p. 1960-1972). — *Les erreurs de Voltaire*, 2 vol. in-12, Avignon, 1762 (*Annales littéraires* de 1762, t. VI, p. 217-249). Cet ouvrage eut beaucoup de succès : il fut réédité à Liége, 2 vol., in-12, 1766; à Lyon, 2 vol. in-12, 1767, et considérablement augmenté, dans une nouvelle édition, 2 vol., in-12, Paris, 1770 (*Annales littéraires* de 1770, t. VI, p. 145-167), puis à Lyon, 2 vol. in-12, 1774, et à Besançon, 3 vol. in-12, 1818. Enfin, une nouvelle édition, augmentée d'un troisième volume, intitulé : *L'esprit de Voltaire dans ses écrits*, parut à Paris, en 1820, puis en 1822 et en 1823, 3 vol. in-8 (*Ami de la religion* du 4 nov. 1820, t. XXV, p. 385-390, et 6 déc. t. XXVI, p. 97-103). L'écrit fut traduit en allemand, 1768, en espagnol, 1772, et en italien, 1773, et il eut plusieurs éditions en chacune de ces langues. *L'esprit de Voltaire* avait d'abord paru à part, in-8°, s. l., 1797. L'ouvrage, justement célèbre de Nonnotte, parut, à l'origine, sans nom d'auteur; dans la première partie, l'auteur signale les fausses citations et les principes irréligieux de Voltaire dans son *Essai sur l'histoire générale;* dans la seconde partie, Nonnotte relève les erreurs dogmatiques de Voltaire dans son *Essai sur l'administration publique* et son *Poème sur la loi naturelle.* Voltaire fut piqué au vif par cette critique et il répliqua, sous le pseudonyme de Damilaville, dans un écrit intitulé : *Éclaircissements historiques à l'occasion d'un libelle calomnieux contre l'Essai sur les mœurs.* Ces *Éclaircissements* sont imprimés au t. VII de l'édition de l'*Essai sur l'histoire générale*, 1761-1763 et sont reproduits à la suite d'*Un chrétien contre six juifs.* Plus tard, Voltaire ajouta une *Addition aux observations précédentes* et enfin un pamphlet intitulé : *Honnêtetés littéraires*; il laisse paraître toute sa colère dans deux lettres du 17 mai et du 18 septembre 1762, et dans l'*Incursion sur Nonnotte ex-jésuite*, t. XXXI, p. 156-209 de l'édition des *Œuvres* de Voltaire, 1785. Mais Nonnotte répliqua dans *Réponses aux Éclaircissements historiques et aux Additions*, 1766 et 1767; dans *Lettre d'un ami à un ami sur les Honnêtetés littéraires.* Ces divers écrits de Nonnotte se trouvent dans les éditions postérieures des *Erreurs de Voltaire.*

Nonnotte reprit ses attaques contre l'incrédulité dans son *Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les points de la religion attaqués par les incrédules et où l'on répond à toutes leurs objections*, 4 vol., in-12, Avignon, 1772 (*Annales littéraires* de 1773, t. III, p. 166-187). Comme le précédent, cet écrit eut beaucoup de succès et fut réimprimé plusieurs fois 2 vol. in-12, s. l., 1773; 1 vol. in-8°, Lyon, 1773; 1 vol. in-8°, Liége, 1773 ; 4 vol. in-12, Paris, 1774. Une nouvelle édition, considérablement augmentée, 4 vol. in-12, Besançon, 1774 et 4 vol. in-12, s. l., 1774, parut avec un faux titre : *Nouveau dictionnaire anti-philosophique*, par allusion au *Dictionnaire anti-philosophique* de Chaudon qui, lui aussi, combattait le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire; enfin une nouvelle édition parut à Besançon, en 1818 et en 1820, 4 vol. in-8°, enfin à Paris, 2 vol. in-8°, 1835. (*Ami de la religion* du 13 janvier 1821, t. XXVI, p. 273-275.)

Voltaire ne répondit pas directement à ces critiques, mais un janséniste appelant, Bon-François Rivière, plus connu sous le nom d'abbé Pelvert, publia les *Lettres d'un théologien à M***, où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 2 vol., in-12, s. l., 1776; dans cet écrit, Pelvert attaque plusieurs jésuites : le P. de La Marche, pour son ouvrage : *La foi justifiée contre tout reproche de contradiction avec la raison*, in-12, 1762; le P. Floris pour son écrit : *Les droits de la religion soutenus contre les maximes de la nouvelle philosophie*, 2 vol. in-12, 1774; le P. Paulian, pour son *Dictionnaire philosophico-théologique portatif*, avec des notes, in-12, 1770 et enfin le P. Nonnotte pour son *Dictionnaire philosophique de la religion.* Pelvert relève, dans tous ces ouvrages, des erreurs sur le péché originel, sur les œuvres et le salut des infidèles, sur la liberté et la grâce (*Nouvelles ecclésiastiques*, du 13 nov. 1774, p. 181-184).

Nonnotte a encore publié *Les philosophes des trois premiers siècles, ou portraits historiques des philosophes païens, qui, ayant embrassé le christianisme, en sont devenus les défenseurs par leurs écrits*, ouvrage avec lequel on fera aisément la comparaison de ces philosophes anciens avec ceux d'aujourd'hui, in-12, Paris, 1789 (nouvelle édition en 1792 et Besançon, 1818). L'ouvrage fut traduit en allemand en 1790.

Il faut ajouter encore les *Principes de critique sur l'époque de l'établissement de la religion chrétienne dans les Gaules*, in-12, Avignon, 1789. On lui a attribué, mais à tort, ce semble, l'écrit intitulé : *Du gouvernement actuel des paroisses*, publié en 1822. La bibliothèque de la ville de Besançon et les archives de l'Académie des Belles-lettres et des Sciences de cette ville possèdent des manuscrits qui lui sont attribués.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 19-20; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXVIII, col. 232-233; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 445-446; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 225-226; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique*, édit. 1822, t. XX, p. 363-364; *Éloge de Nonnotte* par Grappin, dans les *Mémoires de l'Académie de Besançon* de 1812; *Ami de la religion et du roi*, t. XXV, 4 nov. 1820, p. 385-390; 6 déc., t. XXVI, p. 97-103, et du 13 janv. 1821, t. XXVI, p. 273-275; Caballero, *Bibliothecæ Scriptorum Societatis Jesus Supplementum*, t. I, 2 vol., in-4°, Rome, 1814, p. 210-211; De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. IV, p. 481-483; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1803-1807; *Encyclopédie des sciences religieuses* (prot.), t. IX, p. 692-693; Ch. Barthélemy, *Le dossier de Nonnotte*, dans *Erreurs et mensonges historiques*, XIIIe série, in-12, Paris, 1881, p. 42-87; *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 444-446; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 313-314.

J. CARREYRE.

NORIS Henri, moine augustin et cardinal (1631-1704). — I. VIE. — Il naquit à Vérone d'une famille, qui était, dit-on, d'origine anglaise, le 29 août 1631, fut nommé Jérôme au baptême, fit ses études chez

les jésuites de Rimini. Dès sa prime jeunesse il était un lecteur assidu des Pères et spécialement de saint Augustin. C'est par amour pour ce grand docteur qu'il entra chez les ermites professant sa règle. Appelé à Rome par le général de cet ordre, il eut dès lors à sa disposition de riches bibliothèques et la compagnie de savants réputés; il y rencontra entre autres, son illustre confrère, Chrétien Wolf (Lupus) qui, fuyant les orages excités autour de lui à l'université de Louvain, avait trouvé, par ordre d'Alexandre VII, un refuge dans la Ville éternelle. C'est lui, peut-être, qui précisa la vocation du jeune Noris, devenu son ami intime et son compagnon inséparable dans la visite des antiquités romaines. Wolf dédia à ce jeune homme son épître : *De christiana contritione*, proclamant qu'il ne pouvait rien lui arriver de plus heureux que de l'avoir rencontré : « Toi, lui dit-il, qui, marchant sur les traces de ton père, Onuphre Panvinio, versé non seulement dans la scolastique et la théologie dogmatique, connais aussi à merveille l'antiquité profane et sacrée : souvent, lorsque nous visitions ensemble les grandes basiliques de la Ville, tu évoquais pour moi, le plus savamment du monde, les faits de la République et de l'Église qui avaient eu ces lieux pour théâtre... »

Noris avait projeté de réviser les *Annales* de Baronius; mais il fut devancé dans cette œuvre par le P. Pagi. Il revint dès lors à ses premières amours : saint Augustin; et, pour mettre mieux en lumière la doctrine de celui-ci, entreprit son *Histoire de l'hérésie pélagienne*. Il avait vingt-sept ans lorsque ses supérieurs l'envoyèrent professer la théologie aux couvents de Pesaro, puis de Pérouse, et enfin de Padoue. Puis, il fut rappelé à Rome, reçu docteur, et nommé par Clément X qualificateur du Saint-Office. En 1673 parut à Padoue son *Histoire du pélagianisme* qui souleva des tempêtes à divers reprises et même après la mort de l'auteur.

Cependant Antoine Magliabecchi avait signalé à Côme III, grand-duc de Toscane, le rare mérite du P. Noris. Le grand-duc nomma celui-ci son théologien ordinaire, l'appela d'abord à Florence en 1673, puis créa pour lui la chaire d'histoire ecclésiastique à l'université de Pise. De plus il lui confia l'éducation de Jean-Gaston, son fils. L'enseignement donné par Noris à Pise lui fournit l'occasion d'approfondir nombre de questions relatives à l'archéologie et à la philologie profanes et sacrées. Il fit paraître ainsi de nombreux et précieux travaux d'érudition, dont l'énumération n'entre pas dans notre cadre. Le grand-duc lui avait offert l'évêché de Pistoie, qu'il refusa obstinément. Christine de Suède lui avait envoyé le diplôme de l'Académie, fondée par elle, et qui devint l'Arcadie. Clément X et Innocent XI le voulaient à Rome : Noris refusait toujours, pour garder sa liberté et ses loisirs. Enfin Innocent XII exigea le retour de Noris. Pour l'avoir près de lui, il lui voulut confier l'office de sacriste du Sacré-Palais, charge réservée à son ordre. Noris déclina l'offre. Mais, après la mort de Schelstrate en 1692, il accepta volontiers la place de premier custode de la bibliothèque vaticane. Enfin, malgré ses résistances, Innocent XII le créa cardinal-prêtre du titre de Saint-Augustin, le 12 décembre 1695, l'inscrivit à plusieurs Congrégations, et finalement lui donna la succession du cardinal Casanata comme bibliothécaire de la Sainte Église. Noris ne songea pas à interrompre pour autant ses doctes travaux, prit part notamment aux études faites alors en vue de la correction du calendrier. Il intervint au conclave qui élut Clément XI. Il mettait la dernière main à une *Histoire des donatistes*, lorsqu'il mourut d'hydropisie le 22 février 1704. Il fut inhumé dans son église titulaire, où l'on voit son buste en marbre blanc, surmontant son tombeau modeste, orné d'une épitaphe en vers, à droite de la porte de la sacristie.

Cet homme avait manifesté, depuis sa jeunesse, une puissance de travail remarquable. De 20 à 44 ans il donnait chaque jour 14 heures à l'étude, se contentait de cinq heures, parfois de trois heures, de sommeil, ne prit jamais de vacances, ne quitta presque jamais, même pour une promenade, la ville de Rome, lorsqu'il y fut revenu. Ses connaissances étaient fort étendues en histoire, chronologie, numismatique, archéologie; son érudition était solide et critique. Il fit l'admiration de tous les gens de science de son temps.

II. Œuvres. — Au cours de sa longue carrière, Noris fit paraître un nombre considérable d'ouvrages; il en laissa d'autres manuscrits. L'ensemble de cette œuvre a été publié en 4 vol. in-fol. par les deux frères Ballerini : *Henrici Norisii Veronensis augustiniani opera omnia nunc primum collecta atque ordinata*, Vérone, 1729-1732, à quoi il faut ajouter un travail rédigé en italien, qui parut à Mantoue, en 1741, avec un recueil de lettres. — Cette œuvre se répartit à peu près également entre l'archéologie et la chronologie d'une part et l'histoire des doctrines chrétiennes d'autre part.

1° Nous ne ferons que mentionner les travaux de la première catégorie bien qu'ils intéressent parfois les disciplines ecclésiastiques : 1. *Annus et epochæ Syromacedonum in vetustis urbium Syriæ nummis præsertim Mediceis quinque dissertationibus expositæ*, Florence, 1689; *Œuvres*, t. II, col. 1-593, travail de numismatique extrêmement remarquable. — 2. *Dissertationes tres quarum prima* Fastos consulares *anonymi exhibet et illustrat, altera* Cyclum paschalem latinorum *annorum LXXXIV dilucidat, tertia* Cyclum paschalem Ravennatem *explicat*, *Œuvres*, t. II, col. 594-849. — 3° *Epistola consularis in qua collegia LXX consulum ab anno christianæ epochæ XXIX usque ad annum CCXXIX, in vulgatis Fastis hactenus perperam descripta, corriguntur, supplentur et illustrantur*, t. II, col. 850-1058, précieux pour la chronologie chrétienne des deux premiers siècles. — 4. *Duplex dissertatio de duobus nummis Diocletiani et Licinii cum auctario chronologico de votis decennalibus imperatorum ac cæsarum, ibid.*, t. II, col. 1059-1238, important pour fixer quelques points de l'histoire de la grande persécution. — 5. *Cenotaphia Pisana Caii et Lucii Cæsarum, Œuvres*, t. III, col. 1-774, étude d'archéologie profane.

2° D'un intérêt beaucoup plus considérable pour le théologien sont les ouvrages consacrés par Noris à l'histoire des doctrines chrétiennes. Cet intérêt leur vient non seulement de leur contenu, mais des controverses qu'ils ont suscitées. Ces controverses jettent, en effet, un jour curieux sur l'état d'esprit qui régnait pour lors.

1. Le point de départ des travaux de Noris, c'est son *Historia pelagiana*. Il la composa dans les années 1670-1672, au moment où les querelles entre jésuites et jansénistes commençaient à s'apaiser (Paix de Clément IX, 1669). Le tumulte de la bataille étant calmé, Noris, fervent augustinien, pensa rendre quelques services à la théologie en précisant sur les points en litige la pensée de saint Augustin, dont les jansénistes s'étaient réclamés avec fracas, dont les jésuites avaient cherché à tirer à leur doctrine diverses assertions, et contesté certaines autres. Il importait avant tout de fixer historiquement la position du problème, et la plus grande partie du travail de Noris se cantonnait dans l'exposition sereine des événements qui avaient précédé, accompagné et suivi la crise pélagienne et son prolongement semi-pélagien. Mais l'auteur ne gardait pas jusqu'au bout cette sérénité et la dernière partie de son travail prenait parti contre

ceux qui, de part ou d'autre, mais surtout dans le camp des molinistes, avaient défiguré, à son avis, la pensée d'Augustin.

Telle est l'économie générale de l'ouvrage qu'en 1672 il soumettait à la censure ecclésiastique et qui portait le titre : *Historia pelagiana et dissertatio de synodo V œcumenica in qua Origenis ac Theodori Mopsuesteni pelagiani erroris auctorum justa damnatio exponitur et Aquileiense schisma describitur, additis Vindiciis augustinianis pro libris a S. Doctore contra pelagianos ac semi-pelagianos scriptis.* Trois parties en somme : D'abord l'histoire même de la controverse pélagienne et semi-pélagienne, en deux livres menant les événements jusqu'au IIe concile d'Orange; puis l'histoire du Ve concile œcuménique (553) dans lequel Noris estimait (à tort) qu'avait été condamné l'origénisme, et qui avait du moins consacré la déconfiture de Théodore de Mopsueste; en ces deux auteurs Noris voyait, non sans quelque exagération, les pères du pélagianisme. A cette histoire s'annexaient quatre dissertations où l'on réfutait les auteurs qui, tout récemment, avaient pris la défense de Julien, de Cassien, de Fauste de Riez. Les *Vindiciæ augustinianæ*, par quoi se terminait l'ouvrage, protestaient clairement contre les tendances qui se faisaient jour « dans l'École » d'abandonner Augustin; et, pour que nul n'en ignorât, le dernier chapitre alignait : *centum et triginta quinque recentiorum contra D. Augustinum convicia, dicteria ac censuræ ab eodem S. Doctore et sanctis Patribus repulsæ;* sur deux colonnes figuraient d'une part les assertions des *recentiores* (citations textuelles de Molina) et d'autre part les paroles de saint Augustin ou de ses vrais disciples, et c'était Alype de Tagaste qui terminait cette audience : *Habemus ducem Augustinum qui nos in ipsa veritatis arcana, Deo jam monstrante, perducat.*

C'est l'approbation de cet ouvrage, qu'en 1672 le jeune Noris venait demander à Rome; traitant des matières de la grâce, le livre ne pouvait paraître qu'avec l'*imprimatur* du Saint-Siège. Au dire des Ballerini, le livre aurait été d'abord assez fraîchement reçu; se ravisant vite, d'ailleurs, l'assesseur du Saint-Office, auquel l'examen avait été confié, finit par approuver l'ouvrage, et par ratifier le jugement des deux censeurs augustins lequel est daté du 20 juin 1672. Il aurait même fait nommer peu après le jeune Noris *qualificateur* du Saint-Office. L'ouvrage parut à Padoue en 1673; autres éditions données par l'auteur lui-même : Leipzig, 1677; Louvain, 1702 (cf. *Œuvres*, t. I, col. 1-1296). Mais il fut impossible à Noris de le faire paraître en France, où l'on avait commencé l'impression à Paris et à Rouen. Le P. Le Tellier, très en faveur auprès de Louis XIV, dont il sera plus tard le confesseur, fit arrêter tout le travail. (Lettre du cardinal Bona à Noris, 17 mars 1674). A une lettre du moine lui demandant d'intervenir, le cardinal répondait : « Je croyais que votre Révérence avait déjà été informée de ce qui est arrivé à Paris à son livre, et c'est pourquoi je ne l'en avais point avisée. En fait tous les exemplaires imprimés ont été retirés par ordre du roi, à l'instigation du P. Le Tellier, jésuite, confesseur de Sa Majesté, la même chose s'est produite à Rouen où on réimprimait l'ouvrage, avec défense rigoureuse de l'imprimer dans tout le royaume. En écrire à la personne dont vous me parlez (le cardinal d'Estrées) serait inutile, parce que nul ne peut faire échec au P. Le Tellier. Mieux vaut se taire, car il ne manquera pas d'ami pour prendre votre défense et la défense d'une cause si juste. Ainsi va le monde aujourd'hui : qui n'est pas moliniste est hérétique. » Texte italien dans *Joannis Bona epistolæ selectæ*, Turin, 1755, p. 304.

Du moins cette interdiction du livre en France arrêta-t-elle l'essor des écrits qui auraient pu paraître pour ou contre et qui auraient ranimé des discussions à peine éteintes. En Italie la controverse ne chômait pas. Un des premiers à prendre position fut le franciscain F. Macédo (Voir son article, t. IX, col. 1463) dans sa dissertation sur Vincent de Lérins et Hilaire d'Arles, que Noris avait rangés parmi les semi-pélagiens. Noris répondit dans son *Adventoria amicissimo ac doctissimo viro F. Francisco Macedo*, qui, remettant à plus tard les questions de fond, ne s'occupait que d'une chicane tout à fait accessoire et d'ordre grammatical; la réplique sur le fond ne fut jamais publiée, l'autorité supérieure s'étant entremise pour arrêter ce débat.

C'est à peine de la polémique que la dissertation publiée par Noris à Florence, 1674, où il relève quelques erreurs commises par le jésuite Garnier dans son édition de Marius Mercator : *In notas J. Garnerii ad inscriptiones epistolarum synodalium XC et XCII inter augustinianas censura*, dans *Œuvres*, t. III, col. 1109-1180. Mais, dès 1676, les choses prenaient une tournure tout à fait sérieuse, l'*Historia pelagiana* était déférée au Saint-Office, comme renouvelant les erreurs de Baïus et de Jansénius; divers écrits de circonstance s'efforçaient de peser sur les décisions du tribunal. Un franciscain, Jean de Guidicciolo, faisait paraître à Francfort (?) des *Propositiones parallelæ Michaelis Baii et Henrici de Noris.* C'est à ce factum que répondit une plaquette parue à Venise, en 1676, et sur laquelle les jugements les plus contradictoires ont été portés : *Responsiones P. Fr. Macedi adversus propositiones parallelas Fr. Johannis a Guidicciolo collectæ ab Annibale Riccio Veneto, S. T. baccalaureo*, reproduite dans *Œuvres*, t. I, col. 1337-1360. Se fiant au titre *Responsiones Macedi*, plusieurs critiques y ont voulu voir un ouvrage de Macédo lui-même, qui se donnait le luxe de réfuter en apparence son confrère, mais pour abonder en fait dans son sens, et affirmer le jansénisme de Noris (c'est l'hypothèse présentée ici à l'art. MACÉDO, col. 1463). La réalité semble tout autre : le Riccius, auteur de la réponse, est Noris lui-même qui, pour réfuter Guidicciolo, derrière lequel il devinait Macédo, trouva piquant de chercher à ses propres expressions, accusées de baïanisme, des parallèles dans les œuvres mêmes de Macédo. — C'est sous le même nom de Riccius et avec le même procédé que Noris réfuta un autre pamphlet signé du pseudonyme, Humbert le Chartreux, et intitulé : *Germanitates Jansenii et Norisii;* Noris lui opposa des *Responsa P. Fr. Macedi adversus gerras germanas germanitatum collecta ab Annibale Riccio*, Venise, 1677; *Œuvres*, t. I, col. 1391-1494. — Presque en même temps que les *Germanitates* du prétendu chartreux avait paru une brochure en italien encore plus perfide. L'auteur se donnait pour Noris lui-même qui censurait la position prise par Annibal Riccius : *Censura del P. Noris sopra le risposte raccolte dal P. Ann. Riccio in nome del P. Macedo alle proposizioni parallele del P. Gio. de Guidicciolo.* A quoi le vrai Noris opposa, toujours sous le nom de Riccius (qualifié pour la circonstance de *Philalethis*), une *Confutatio palinodiæ sub nomine P. Henrici Noris publicatæ*, Venise, 1676; *Œuvres*, t. I, col. 1363-1386. — Un prétendu Fulgence Rusbrocke qui continuait la même petit jeu eut aussi sa réponse dans la *Confutatio pseudepistolæ sub nomine P. H. Noris per dolum publicatæ*, *Œuvres*, t. I, col. 1495-1506. — A la même campagne se rattache la publication du *Prodromus velitaris pro Augustino contra Henricum de Noris*, paru sous le nom de Bruno Neusser, et qui pourrait être du jésuite Honoré Fabri. Voir ici, t. V, col. 2051.

La campagne, d'ailleurs, n'eut pas le succès qu'en attendaient ses auteurs. Clément IX voulait la paix;

Innocent XI, qui lui succédait en septembre 1676, n'aimait pas les jésuites. Finalement le Saint-Office rendit une sentence favorable à Noris. Celui-ci, néanmoins, pour lors professeur à Pise, se tint dorénavant à l'écart des questions brûlantes. Tout au plus, en 1687, se donna-t-il la petite joie de rendre coup pour coup à Macédo, qu'il soupçonnait, non sans raison, d'avoir mené la campagne de 1676. Dans un appendice à son traité *De incarnatione*, 1680, le cordelier avait lâché sur la chronologie de saint Augustin quelques opinions paradoxales. Elles furent relevées, avec plus de verve que de charité, dans un travail paru à Leyde, 1681, et dédié à Mabillon : *Somnia quinquaginta F. Macedo in itinerario S. Augustini post baptismum Mediolano Romam excutiebat levi brachio P. Fulgentius Fosscus.* Fosseus est certainement Noris.

Appelé définitivement à Rome en 1692 par Innocent XII, Noris y jouit bientôt d'une situation importante dans diverses congrégations romaines; tout faisait prévoir son élévation au cardinalat. Cela ne faisait pas l'affaire des molinistes : une nouvelle campagne commença contre lui. Innocent XII confia donc à huit théologiens, aussi désintéressés que possible, un nouvel examen de l'œuvre théologique de Noris. Leurs jugements furent soumis au Saint-Office et, dit Benoît XIV, *cum nihil anathemate vel alia censura dignum in operibus fuerit adinventum, Pontifex Innocentius theologorum et cardinalium sensum facto comprobavit :* Noris fut nommé consulteur du Saint-Office. Lettre de Benoît XIV à l'Inquisiteur l'Espagne, voir ci-dessous. Cette solution élégante n'empêcha pas la mise en circulation de nouveaux pamphlets : *De his quæ spectant ad fidem catholicam, autore anonymo scrupuloso*, et encore : *Informatio de libro Henrici Noris ab uno theologo Parisiensi*, et encore : *Lettera d'un cavalier dimorante in Parigi ad un suo amico in Italia.* Tous trois semblent bien avoir le même auteur. On a pensé au P. Hardouin qui avait eu avec Noris quelques différends antérieurs. Quoi qu'il en soit, Noris entendit tirer au clair les chicanes qui lui étaient faites; il composa et publia à Rome, 1695, une série de dissertations : 1. *In historiam controversiæ « de uno ex Trinitate passo »*, où il expliquait les « variations » des divers papes dans cette fameuse controverse. — 2. *Apologia monachorum Scythiæ ab anonymi scrupulis vindicata;* voyant dans les « moines scythes » des augustiniens, Noris se montrait pour eux plein de tendresse. — 3. *Anonymi scrupuli circa veteres semipelagianorum sectatores evulsi ac eradicati.* — 4. *Responsio ad appendicem auctoris scrupulorum.* — 5. *Janseniani erroris calumnia sublata.* Ces cinq dissertations ont été réimprimées dans l'édition de l'*Historia pelagiana* de 1702; et dans *Œuvres*, t. III, col. 771-1106. Cette agitation, un peu factice d'ailleurs, n'empêchait pas Innocent XII de nommer Noris cardinal. Cette fois les attaques cessèrent définitivement.

Mais, chose curieuse, quarante ans après la mort du cardinal, et pour des raisons qu'il est difficile de préciser l'Inquisition d'Espagne s'alarmait à nouveau du « jansénisme » de Noris, et l'*Historia pelagiana* était inscrite à l'*Index librorum expurgandorum* espagnol. Le pape Benoît XIV protesta aussitôt contre cette démarche par une lettre du 31 juillet 1748 adressée au Grand Inquisiteur d'Espagne. C'est la lettre dont la divulgation causa tant de chagrin à Muratori, voir ici, t. x, col. 2555. Après avoir rappelé que le Saint-Siège avait, en maintes circonstances, évité de mettre à l'Index des ouvrages par ailleurs excellents, mais où pouvaient se glisser quelques erreurs, le pape montrait comment, dans le cas de Noris, il n'y avait même pas eu besoin de cette tolérance. A trois reprises les œuvres de ce théologien avaient été soigneusement examinées et on n'avait rien pu y découvrir qui fût en contradiction avec des doctrines officiellement définies par l'Église. La façon dont lui et ses confrères exposaient les rapports de la grâce et de la liberté faisait partie de ces opinions qu'il était du devoir du Saint-Siège de laisser se produire en toute liberté. Le livre de Noris fut donc retiré de l'index espagnol. Texte de cette lettre dans une édition de l'*Historia pelagiana*, parue à Vienne, 1775.

2. En dehors de l'*Historia pelagiana* et des dissertations ou répliques qui s'y rapportent il faut signaler de Noris plusieurs travaux qui ne parurent qu'après sa mort :

a) *Historiæ Gothescalcanæ synopsis*, dans *Œuvres*, t. IV, col. 681-718, réhabilitation de Gothschalk et apologie de Gilbert Mauguin qui venait d'en reprendre l'histoire.

b) *De sanctitate Siricii papæ*, défense de l'attitude de ce pape dans l'affaire de l'origénisme.

c) Une volumineuse *Historia donatistarum* dans *Œuvres*, t. IV, col. 1-674; ce travail a été compilé par les Ballerini, à l'aide des notes de cours et des rédactions préparées par Noris, mais il n'est pas toujours facile de discerner ce qui est la part du cardinal et celle de ses éditeurs.

d) On a publié à Mantoue en 1741, une *Istoria delle investiture delle dignità ecclesiastiche, scritta dal P. Enrico Noris contra Luigi Maimburgo, con dugento e quattro lettere parimente non più stampate del medesimo autore in materie erudite*, in-fol.

Ellies du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés. du XVIIe siècle, et du XVIIIe siècle;* F. Bianchini, *Vie*, dans le t. I, 1708, p. 199, des *Vite degli Arcadi illustri* de Crescimbene; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. III, Paris, 1727, p. 247-258; P. et J. Ballerini, *Vita*, en tête du t. IV, des *Œuvres*, 1732, p. XIII-XLII; Chaufepié, *Nouveau doctionnaire historique et critique*, t. III, 1753; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XLVII, 1847, p. 103; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 855-862.

F. Bonnard.

NOTES DE L'ÉGLISE, voir art. Église, t. IV, col. 2128-2132.

NOTION. — I. Les notions divines. II. Les actes notionnels.

I. Les notions divines. — 1. *Définition et justification des notions divines.* — On appelle notion, la note ou propriété par laquelle nous discernons une personne de l'autre dans la Trinité. La notion doit donc présenter trois caractères : 1° qu'elle soit un élément propre à la personne qu'on veut distinguer des autres; 2° que cet élément appartienne aux relations d'origine, en dehors desquelles tout en Dieu est commun; 3° que ce soit un élément marquant la dignité de la personne.

Pour se justifier en regard de la simplicité divine, la notion doit être comprise comme une manière d'explication adaptée à l'indigence de notre esprit. Elle n'introduit en Dieu aucune composition; elle est due tout entière à notre façon abstractive de connaître. Une double nécessité a conduit la théologie catholique à marquer par les notions la distinction des personnes. D'abord, la nécessité de répondre à la question : *par quoi* les personnes divines sont-elles trois? La divinité commune rendant compte de l'unité de nature, il fallait marquer les propriétés expliquant la trinité des personnes. De là la remarque de saint Thomas relativement à la trinité : *Ideo essentia in divinis* UT QUID, *persona vero* UT QUIS, *proprietas autem* UT QUO, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXII, a. 2. Ensuite, les noms concrets, Père, Fils, Esprit-Saint ne suffisent

pas à notifier pleinement la personne du Père et celle du Fils, du moins dans la relation qui oppose l'une et l'autre à la personne du Saint-Esprit et qui, par cette opposition, distingue de l'Esprit le Père et le Fils. Or, il était impossible de désigner cette relation par un nom concret qui eût laissé supposer une personne distincte de la personne du Père et de celle du Fils. Il fallait donc trouver un nom abstrait qui marquât l'opposition du Père et du Fils au Saint-Esprit, sans insinuer l'existence d'une quatrième personne.

Ce concept de notion divine ne s'impose pas à la foi catholique, l'Église n'ayant jamais rien défini à cet égard. Toutefois, il répond à un enseignement commun que les Pères eux-mêmes ont retenu. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, nº 11, 12, *P. G.*, t. XXXVI, col. 345, 348; et S. Augustin déclarant expressément : *Alia notio est qua intelligitur Genitor, alia qua ingenitus, De Trinitate*, l. V, c. VI, *P. L.*, t. XLII, col. 915. Prépostin, au Moyen Age, nie la possibilité de s'exprimer de cette façon relativement aux personnes divines.

2. *Combien y a-t-il de notions divines?* — En reprenant les trois éléments de la notion, il apparaît que *trois* notions peuvent nous faire connaître le Père : le Père n'a pas de principe dont il procède; la négation d'une relation constitue donc une première notion, l'*innascibilité*. Mais le Père est le principe du Fils, et, conjointement avec le Fils, le principe de l'Esprit-Saint; d'où, deux autres notions, *paternité* et *spiration active*. — Le Fils est engendré par le Père, et avec lui, est le principe du Saint-Esprit; d'où notions de *filiation* et de *spiration* active. — Enfin, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe; d'où une seule notion pour faire connaître l'Esprit, la *spiration passive* ou *procession*. La spiration active étant commune au Père et au Fils, il ne reste donc que cinq notions.

Bien que communément reçue, cette doctrine ne s'impose pas au point de vue de la foi. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Scot ait voulu, pour l'Esprit-Saint, trouver une deuxième notion : l'*infécondité*.

Il faut observer avec Billot, *De Deo trino*, th. XVIII, note, que, pour les notions négatives, seule l'innascibilité du Père marque en la personne une dignité véritable et doit donc être retenue comme notion. De plus, la multiplication des notions par mode de négation, loin de rendre plus manifeste le mystère de la trinité, ne ferait que l'obscurcir.

Si nous ne devons compter que cinq notions, nous pouvons admettre en Dieu un nombre plus grand de termes notionnels. Ce sont les noms propres des personnes divines, au nombre de neuf, trois pour chaque personne : Principe, Père, Inengendré; — Fils, Verbe, Image; — Esprit-Saint, Amour, Don. Voir *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIII, a. 1-4; XXXIV, a. 1-2; XXXV; XXXVI, 1; XXXVII, a. 1; XXXVIII.

3. *Notions et propriétés.* — Notions et propriétés s'indentifient en réalité, en Dieu, tout comme dans l'Église, s'identifient les notes et les propriétés. Néanmoins l'aspect de la notion et celui de la propriété n'est pas le même. La notion nous *fait discerner* les personnes entre elles; elle répond à une question de notre intelligence. La propriété, comme telle, est indépendante de notre intelligence, elle est, en Dieu, ce *qui convient à la personne*.

Notons sur ce point une assez grande divergence d'appréciation entre les auteurs. Cf. L. Jannssens, *De Deo trino*, p. 438-440. Il suffit de parcourir les manuels pour y percevoir sur la question des propriétés personnelles en Dieu des hésitations non déguisées. Les uns acceptent volontiers que toute notion implique une propriété, celle-ci s'entendant de ce qui convient à une ou même deux personnes (p. ex. la spiration active), mais non pas aux trois. Ainsi, il y aurait en Dieu cinq propriétés, comme il y a cinq notions. D'autres auteurs considèrent que la spiration active étant commune au Père et au Fils ne saurait vérifier le caractère exclusif de la propriété et ne doit donc être considérée comme propriété qu'en un sens très large. Il ne faudrait donc admettre en Dieu que quatre propriétés au sens strict du mot : l'innascibilité, la paternité, la filiation et la procession ou spiration passive. Cf. S. Thomas, *Comp. theol.*, c. LIX. Dans un sens plus strict encore, on ne considérera comme propriété *personnelle* que celle qui *constitue* la personne. Or, l'innascibilité ne comportant qu'une négation de relation ne constitue pas la personne du Père; il n'y aurait donc que trois propriétés personnelles, la paternité, la filiation, la spiration passive.

II. Les actes notionnels. — La théorie des notions amène les théologiens à concevoir l'ordre de l'origine dans les personnes divines comme manifesté par des *actes* « *notionnels* ». L'origine d'une personne, en effet, ne nous est manifestée ni par la personne dont elle procède, ni par la relation qui la constitue ou les propriétés qui lui conviennent. Nous ne pouvons la concevoir qu'en imaginant un acte en Dieu qui la produise. Cet acte producteur de la personne est dit acte *notionnel*. Redisons encore ici que, dans la réalité, les origines des personnes en Dieu s'identifient avec les propriétés personnelles, ou plus exactement que propriétés, origines, notions, relations ne sont qu'une seule et même chose; c'est un besoin de notre esprit abstractif qui nous oblige à concevoir en Dieu des actes par lesquels s'explique l'origine du Fils par rapport au Père, de l'Esprit par rapport au Père et au Fils. La Sainte Écriture d'ailleurs s'exprime de façon à justifier la conception des actes notionnels; elle dit que le Père *engendre* le Fils, Ps., II, 7; que le Père *donne* au Fils, Joa., X, 29; qu'il lui *montre*, Joa., V, 20; que l'Esprit *reçoit, entend*, etc., Joa., XVI, 13-14.

S'identifiant en réalité avec les relations d'origine, les actes notionnels sont au nombre de deux, avec, pour chacun, le double aspect actif et passif. C'est la *génération* qui explique l'origine du Fils procédant du Père (*gignere et gigni*). C'est la *spiration* qui explique l'origine de l'Esprit procédant du Père et du Fils (*spirare et spirari*). Les actes notionnels ne diffèrent donc des relations que par notre mode de concevoir.

Dans la question XLI, saint Thomas fait plusieurs remarques qu'il est bon de souligner :

1º Les actes notionnels sont, en Dieu, *naturels et non volontaires*, si par volontaire on entend ce qui serait librement posé par Dieu sans nécessité de nature. Cette remarque est utile pour détruire le sophisme des ariens, déclarant que Dieu a engendré le Fils par sa volonté, comme il a engendré les créatures, *loc. cit.*, a. 2.

2º Les actes notionnels de génération et de spiration doivent être, pour sauvegarder la consubstantialité des personnes, conçus comme des *productions*, non créatrices « ex nihilo », mais *communicatives de la substance divine* unique et commune aux trois personnes. Par là, tout en maintenant l'unité de la nature et la consubstantialité des personnes, on affirme la distinction de celles-ci. *Ibid.*, a. 3.

3º Enfin, la théorie des actes notionnels amène le théologien à concevoir en Dieu *une puissance active* de génération et de spiration. C'est évidemment encore une façon de concevoir et de parler empruntée à l'ordre de notre connaissance naturelle, mais dont la nécessité s'impose à notre esprit pour mettre de la clarté dans l'exposé du dogme trinitaire. Cette puissance active de génération et de spiration s'attache

directement à la nature, puisqu'il s'agit d'expliquer, selon les deux modes de procession, que l'intelligence et la volonté marquent en Dieu, la communication de la nature divine au Fils et à l'Esprit; et indirectement à la personne, car cette communication est faite de personne à personne. La nature est ici le principe *par lequel* (*quo*) est communiquée la divinité; la personne est le principe *qui (quod)* communique. Remarquons encore une fois qu'à cette conception de notre intelligence ne répondent que deux réalités : la réalité absolue qui est l'essence divine; la réalité relative qui est la personne, *ibid.*, a. 4 et 5.

On consultera les commentaires des auteurs sur la *Somme théologique*, Iª, q. XXXII, a. 2-4; q. XLI.

A. MICHEL.

NOTKER DE SAINT-GALL. — Ce nom a été porté par un certain nombre de moines de Saint-Gall, qui ont été parfois confondus. Comme plusieurs intéressent au moins indirectement la théologie et son histoire, il convient de les recenser avec l'indication de leurs ouvrages.

1. NOTKER LE BÈGUE (le bienheureux), (840-912), entré de bonne heure au monastère, y remplit les fonctions de bibliothécaire et d'hôtelier; il fut aussi chargé de l'enseignement et forma des disciples qui lui firent honneur, entre autres, Salomon III, évêque de Constance en 890, et son frère Waldo qui fut évêque de Freising de 884 à 906. — Poète, Notker a composé un certain nombre de *Séquences*, *P. L.*, t. CXXXI, col. 1003-1026 (et mieux dans *Analecta hymnica*, t. LIII, 1911), les premières, semble-t-il, qui aient été mises en circulation; des *Hymnes* en l'honneur de saint Étienne, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 58-62 (et mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ lat.*, t. IV *a*, p. 337-339), sans compter quelques vers d'inspiration plus profane (voir E. Dümmler, *St. Gallische Denkmale*, p. 225-229; du même, *Mon. Germ. hist.*, *Poet. lat.*, t. II, p. 474-475). — Historien et chroniqueur, notre moine a continué le *Breviarium Erchanberti*, arrêté en 827, jusqu'au couronnement de Charles le Gros en 881, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. II, p. 329-330; on a montré également par preuves solides qu'il est l'auteur de la fameuse histoire de Charlemagne dite « du moine de Saint-Gall », dont la valeur critique est plus que faible, mais qui a joué un rôle considérable dans le développement de la « geste » du grand empereur, texte dans *P. L.*, t. XCVIII, col. 1371 sq., et dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. II, p. 726; la démonstration de l'appartenance à Notker a été faite par E. Zeppelin, dans *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees*, t. XIX, 1890, p. 33-47, et par Zeumer dans *Historischen Aufsätzen dem Andenken an Georg Waitz gewidmet*, p. 97-118; enfin, à son propre témoignage, Notker avait travaillé à une vie de saint Gall, dont il ne reste que d'assez médiocres fragments, édités dans H. Canisius, *Lectiones antiquæ*, t. V, p. 790-792 (*P. L.*, t. LXXXVII, col. 69-72), et dans Weidmann, *Gesch. der Bibliothek von St. Gallen*, 1841, p. 482 sq.; P. von Winterfeld a démontré l'exactitude de leur attribution à Notker et en a classé avec bonheur les diverses parties. Cf. *Neues Archiv der Gesell. für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XXVII, p. 744 sq., t. XXVIII, p. 63 sq. Cette œuvre était rédigée en vers et en prose, comme le montrent les fragments conservés, et comme en témoigne l'*incipit* : *Notherus de vita S. Galli ad eundem Hartmannum per modum dialogi III libri prosaice metriceque metro vario atque pulcherrimo*. Plus important du point de vue ecclésiastique est le remaniement qu'a fait Notker du martyrologe d'Adon, édité par Canisius, *op. cit.*, t. VI, p. 761 sq. (*P. L.*, t. CXXXI, col. 1029-1164); le texte conservé est d'ailleurs incomplet, il manque du 13 au 18 juin, du 2 au 6 juillet, du 19 au 27 août et toute la fin de l'année à partir du 27 octobre. Sur les caractéristiques, voir H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, 1908, p. 679 sq. — Professeur, Notker a rédigé à l'usage de son ancien élève Salomon un aide-mémoire sur les principaux auteurs ecclésiastiques, *Notatio de illustribus viris qui ex intentione sacras scripturas exponebant aut ex occasione quasdam sententias divinæ auctoritatis explanabant*, texte publié d'abord par Pez, *Thesaurus anecdot.*, t. I *a*, p. 1-14 (= *P. L.*, t. CXXXI, col. 993-1004) puis par Dümmler, *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz*, Leipzig, 1857, p. 64-78. C'est un traité de patrologie en miniature, fort intéressant en ce qu'il précise l'état des connaissances patristiques de l'époque carolingienne. Le recueil cité de Dümmler contient également un certain nombre de lettres qui émanent de Notker, n. 29, 42, 44, 45, 47, 48 (et aussi dans *Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. V, *Formulæ* = n. 28, 41, 43, 44, 46, 47). — Les historiens de la musique se réfèrent volontiers à une lettre de Notker à un moine nommé Lantbert sur la valeur des diverses lettres de l'alphabet comme signes rythmiques et mélodiques. *P. L.*, t. LXXXVII, col. 37; Dümmler, *St. Gallische Denkmale*, p. 223. Sigebert de Gembloux attribue même à « l'abbé Notger » un livre de *musicis notis et symphoniarum modis, ut possit quivis videre et intelligere quomodo differant a se intervalla symphoniarum* (*De script. eccl.*, n. 108, *P. L.*, t. CLX, col. 571); ce livre, quoi qu'on en ait dit, semble perdu.

Ce très bref résumé montre combien fut grande l'activité de Notker, combien heureuse son influence. Il mourut le 6 avril 912 et ne tarda pas à être considéré comme saint; son culte qui s'était perpétué à Saint-Gall, a été finalement approuvé par Léon X.

Tout l'essentiel est dans l'excellente notice de M. Manitius dans *Gesch. der lateinischen Literatur des M. A.*, t. I, Munich, 1911, § 48, p. 354-367; dans l'article de Meyer von Knonau, de la *Prot. Realencyclopädie*, t. XIV, 1904, et dans les notes de celui-ci au *Casus Sancti-Galli* (voir ci-dessous); mais la vieille notice de Mabillon, *Act. sanct. O. S. B.*, t. VII, p. 11 (= *P. L.*, t. CXXXI, col. 983-994), reste toujours à consulter, comme aussi celle de dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XIX, p. 500-519 (2ᵉ édit., t. XII, p. 763-8).

2. NOTKER LE MÉDECIN. — La chronique de Saint-Gall, connue sous le nom de *Casus Sancti-Galli*, qui est une source importante pour la connaissance de Notker le Bègue, donne aussi d'abondants détails sur un autre Notker qui vivait quelque soixante ans plus tard et qu'elle appelle d'ordinaire le médecin. Ce moine, qui remplit diverses fonctions dans le couvent, cellerier en 956, hôtelier en 965, avait été surnommé *Piperis granum* (grain de poivre), *pro severitate disciplinarum*. La chronique le loue comme docteur, peintre et médecin; et lui attribue quelques pièces de vers qui se sont partiellement conservées : l'hymne de saint Otmar, *Rector æterni metuende sæculi;* l'hymne pour une vierge non martyre, *Hymnum beatæ virgini*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 49-50, 48; d'autres poésies pour fêter la réception du souverain. Ce Notker était l'oncle d'un autre moine du même nom qui devint abbé de 971 à 975. Tous deux moururent la même année 975.

Tout l'essentiel est dans les notes mises par Meyer von Knonau à son édition des *Casus Sancti-Galli* publiée dans les *Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte herausg. vom hist. Verein in St. Gallen*, fasc. 15 et 16, Saint-Gall, 1877. Je ne vois pas que Manitius fasse mention de ce Notker.

3. NOTKER LABEO (à la grosse lèvre) dit, aussi **NOTKER LE TEUTONIQUE**, est de la génération suivante. Né en Thurgovie vers 950, il a été

« offert » au monastère par son oncle, l'abbé Ekkehart I[er] (958-971), est devenu écolâtre et est mort en 1022. Comme il l'explique lui-même dans une lettre adressée à l'évêque Hugues de Sion, il a été frappé de la difficulté qu'avaient les « scolastiques » à pénétrer le sens des auteurs ecclésiastiques. Pour leur en faciliter l'accès, « il a osé une chose presque inouïe jusque-là », traduire les écrits latins en langue teutonique et les gloser au besoin par des explications empruntées à la dialectique ou à la rhétorique des anciens : *ausus sum facere rem pene inusitatam, ut latine scripta in nostram conatus sim vertere, et syllogistice aut figurate aut suasorie dicta per Aristotelem vel Ciceronem vel alium artigraphum elucidare.* La même lettre nous donne la liste des traductions déjà exécutées par Notker à ce moment : deux livres du *De consolatione* et quelques parties du *De Trinitate* de Boèce, les *Distiques* de Caton, les *Bucoliques* de Virgile, l'*Andrienne* de Térence, les *Noces de la philologie* de Martianus Capella, les *Catégories* et le *Péri herméneias* d'Aristote (sans aucun doute d'après le latin de Boèce), les débuts de l'*Arithmétique*, le *Psautier* au complet (avec gloses tirées de saint Augustin), puis *Job* (qui n'était encore que commencé à ce moment). En outre Notker avait composé une *Rhétorique*, un *Comput* et quelques opuscules latins. Texte de cette lettre dans P. Piper, *Die Schriften Notkers*, t. I, p. 859-861. Par un renseignement d'Ekkehart IV, *Liber benedictionum*, n. XLIV, vers 61 sq. (éd. J. Egli, p. 230), nous apprenons qu'au moment de sa mort Notker avait terminé la traduction de Job, et qu'il avait aussi traduit les *Moralia* de saint Grégoire. De tout cela il nous reste : le *Psautier*, les *Catégories* et le *Péri herméneias*, le *De consolatione* et les deux premiers livres de Martianus Capella, en plus quelques petits écrits (latins et latins-allemands) annexés aux traités de Boèce : *De partibus logicæ, De syllogismis, De arte rhetorica.* Un court traité sur la musique (en allemand) et un *Comput*, plus récemment découvert, ne sont pas d'une authenticité incontestable. — Les traductions de Notker ont une très réelle valeur; possédant bien les deux langues, il a su ne pas se traîner sur le texte à traduire, trouver pour rendre les termes philosophiques les mots convenables. Il a donc grandement contribué au progrès des études philosophiques et théologiques soit à Saint-Gall même, soit dans l'Allemagne du Sud.

Textes publiés par P. Piper, *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, 3 vol., Fribourg-en-B. et Tubingue, 1882-1883 (= *Germanischer Bücherschatz* herausg. von Alfred Holder, t. VIII-X); J. Egli, *Der Liber benedictionum Ekkeharts IV.*, publié dans les *Mittheil.* de Saint-Gall, fasc. 31, Saint-Gall, 1909, p. 230-234, et les notes; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des M. A.*, t. II, 1923, § 122, p. 694-699, et les histoires un peu développées de la littérature allemande, en particulier J. Kelle, *Gesch. der deutschen Litteratur von der ältesten Zeit bis zur Mitte des XI. Jahrhunderts*, t. I, Berlin, 1892, p. 232-261; J. Baechtold, *Gesch. der deutschen Literatur in der Schweiz*, Frauenfeld, 1892, p. 58-76; ces deux ouvrages donneront un aperçu sur la vie intellectuelle de Saint-Gall.

É. AMANN.

NOTKER DE LIÉGE, évêque de cette ville de 972 à 1008. — Originaire de la Souabe, où il a pu naître dans le premier tiers du X[e] siècle, il aurait été, au dire des *Annales d'Hildesheim* (*Mon. Germ. hist., Script.*, t. III, p. 93), prévôt du monastère de Saint-Gall. Mais ce renseignement, à l'estimation de G. Kurth, reposerait sur une confusion avec quelqu'un des Notker ci-dessus mentionnés. En tout cas c'est de la chancellerie impériale, à laquelle il était attaché, que Notker fut promu, par Othon I[er], en 972, à l'évêché de Liége. Cette nomination ne l'empêcha pas de continuer à la cour des fonctions considérables sous les trois successeurs d'Othon I[er]. A trois, sinon à quatre reprises, on le trouve en Italie où il défend les intérêts des souverains germaniques. Ces mêmes intérêts, il les protège en Basse-Lorraine contre les ambitions des rois de France; la correspondance d'Adalbéron de Reims, rédigée par Gerbert (le futur Sylvestre II), témoigne de cette action politique. Après le changement de dynastie en France, Notker fut envoyé à Paris pour négocier un traité entre Henri II et Robert le Pieux. L'accomplissement de ses devoirs de grand feudataire n'empêcha pas, d'ailleurs, l'évêque de Liége de travailler au bien de son diocèse. Non seulement il constitua définitivement la souveraineté temporelle des évêques de Liége, non seulement il embellit la ville épiscopale, mais il travailla, de la bonne manière, au relèvement de la culture intellectuelle et morale de son clergé et de son peuple. L'école de la cathédrale prit un essor qu'elle n'avait pas encore connu et exerça un rayonnement considérable; c'est d'elle que sortirent plusieurs des grands évêques, à commencer par Wason de Liége, qui travaillèrent à la réforme du XI[e] siècle.

Chose curieuse, ce grand évêque dont l'action fut si considérable, ne semble avoir laissé aucune production littéraire : de sa correspondance même il ne s'est rien conservé. Les trois vies de saints qui figurent sous son nom dans la Patrologie, *Vie de saint Remacle, P. L.*, t. CXXXIX, col. 1147-1168; *Vie de saint Landoald*, col. 1111-1122; *Vie de saint Adelin*, col. 1141-1148, se révèlent, à plus ample examen, comme ayant été rédigées par Hériger, écolâtre puis abbé de Lobbes. Notger a mis en tête son propre nom, en les transmettant à ceux qui les lui avaient demandées. Tout au plus pourrait-on porter au compte de notre évêque une courte réponse à une question mathématique, publiée par N. Bubnov, dans *Gerberti opera mathematica*, Berlin, 1899, p. 297-299 (voir la note fort intéressante ajoutée par l'éditeur).

On ne saurait séparer de Notker de Liége, son auxiliaire et ami **HERIGER DE LOBBES,** qui a été omis ici à sa place alphabétique. Moine de Liége, il fut élu abbé de Lobbes en 990 et mourut en 1007.

Hériger est d'abord un historien : ses *Gesta episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium*, témoignent d'une culture littéraire assez considérable sinon d'un sens critique éprouvé. Texte dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. VII, p. 162-189 (= *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1001-1066); l'œuvre a été continuée vers 1052 par un chanoine de Liége, Anselme. — Nous avons parlé des trois vies de saint composées par Hériger sur l'ordre et peut-être avec la collaboration de Notker. — *La Vie de saint Ursmer* (abbé de Lobbes à la fin du VII[e] siècle), œuvre exclusive d'Hériger, était écrite en vers, il n'en reste qu'un fragment assez long, publié par Mabillon, et réimprimé dans *P. L., ibid.*, col. 1125-1128. — L'*Epistola ad quemdam Hugonem monachum*, col. 1129-1136, montre que notre auteur s'occupait aussi de questions de chronologie, et qu'il avait étudié d'assez près certains problèmes historiques. — Le *Dialogus de dissonantia Ecclesiæ de adventu Domini* est perdu; d'après une lettre de Bern, abbé de Reichenau, on y démontrait que l'avent ne devait pas compter plus de quatre dimanches. Cf. Jaffé, *Biblioth. rerum german.*, t. III, p. 368-369. — Hériger cultivait aussi la mathématique : N. Bubnov a publié des *Regulæ de numerorum abaci rationibus*, et des *Regulæ Herigeri in abacum*, *op. cit.*, p. 205-225, qui témoignent de la connaissance approfondie qu'avait notre auteur de l'abaque (table à calculer), l'éditeur a montré que sur ce point Hériger ne dépendait pas de Gerbert, comme semblait l'indiquer Albéric des Trois-Fontaines (*Chronique*, an. 990, *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 775). — Au dire

de Sigebert de Gembloux (*Descript. eccles.*, n. 137), recopié par les *Gesta abbatum Lobbiensium*, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXI, p. 309, dans leur notice sur Hériger, celui-ci *congessit contra Ratbertum multa catholicorum Patrum scripta de corpore et sanguine Domini*. Sur la foi de cette indication, où il corrigeait d'ailleurs Radbert en Ratramne, Mabillon avait revendiqué pour Hériger le traité anonyme *De corpore et sanguine Domini*, que Pez, de son côté, a attribué à Gerbert (c'est le traité : *Sicut ante nos dixit quidam sapiens*, imprimé dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-188). Or l'un et l'autre, semble-t-il, avait tort. Ce traité anonyme, Hauck l'a clairement montré, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e-4e édit., t. III, p. 319, n. 2, ne peut être ni d'Hériger, ni de Gerbert, il faut pour l'instant renoncer à en découvrir l'auteur (Corriger dès lors en ce sens ce qui est dit de façon trop absolue ici, t. X, col. 1025). Mais l'œuvre d'Hériger s'est retrouvée dans le ms. *909* de l'université de Gand. L'ancien titre (il a disparu du ms. actuel, mais a pu être reconstitué) était ainsi libellé : *Herigeri abbatis exaggeratio plurimorum auctorum de corpore et sanguine Domini, vol. I. Ratranni de corpore et sanguine Domini ad Karolum regem lib. I. Ejusdem de prædestinatione libri II*, ce qui correspond bien au contenu du ms., qui contient en effet, fol. 16-55 et fol. 56-103, les deux œuvres citées de Ratramne, et fol. 1-15, le recueil de textes patristiques signalé par le titre sous le nom d'*exaggeratio*. Il s'agit de citations plus ou moins longues d'Eusèbe (= pseudo-Eusèbe d'Émèse), de saint Hilaire, de saint Grégoire, du *De mysteriis* de saint Ambroise et du traité anonyme *De sacramentis*, de saint Augustin, de saint Léon, de Bède le Vénérable, de saint Cyrille, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de Paschase Radbert, et du récit, fameux au Moyen-Age, de la vision de l'abbé Daniel (cf. ici t. X, col. 988), tous textes classiques pour la démonstration de la présence réelle. Cette série se termine par un « *fervorino* » du collecteur. Il ne semble guère douteux que ces textes ne soient dirigés contre Ratramne (c'est donc par erreur que Sigebert de Gembloux a écrit Radbert et sur ce point Mabillon avait raison). Voir la description de ce ms. dans l'art. d'E. Dümmler, *Zum Heriger von Lobbes*, du *Neues Archiv*, t. XXVI, 1901, p. 751-759, et dans l'art. de dom G. Morin, *Les Dicta d'Hériger sur l'eucharistie*, *Revue bénédictine*, t. XXV, 1908, p. 1-18 (G. Morin essaie d'ailleurs de sauver l'attribution à Hériger du traité anonyme : *Sicut ante nos dixit*).

Sur Notker de Liége et Hériger de Lobbes on peut encore consulter avec profit les vieilles notices de dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 191-216, et de dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XX, p. 54-61 (2e édit., t. XIII, p. 35-40). — Excellente mise au point de M. Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. II, 1923, § 24, p. 219-228. Il y a une monographie de G. Kurth, *Notger de Liége et la civilisation au Xe siècle*, 2 vol., Paris-Bruxelles-Liége, 1905, qui déborde d'ailleurs singulièrement la vie de Notker ; voir aussi les deux notices *Hériger* et *Notger* rédigées par ce même auteur, dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. IX et t. XV.

É. AMANN.

NOTTINGHAM (Guillaume de), frère mineur. — Un ancien catalogue des provinciaux d'Angleterre, reproduit dans L. Wadding, *Annales minorum*, t. IX, p. 240-241, cite deux frères mineurs du même nom et du même prénom, qui ont été provinciaux d'Angleterre. L'un aurait succédé à Haymon, qui, en 1239, fut élu ministre général de l'ordre; atteint de la peste à Gênes, il serait mort à Marseille. L'autre, le plus important, a vécu pendant la première moitié du XIVe siècle. Originaire d'Angleterre, il fut chanoine d'York, avant de s'enrôler dans l'ordre des frères mineurs. Promu docteur en théologie à l'université d'Oxford, il y devint ensuite professeur vers 1312. L. Wadding, *Annales minorum*, t. VII, p. 115, nous apprend qu'en 1330, il était ministre provincial d'Angleterre et, à la p. 169, qu'il exerça cette charge pendant quatorze ans et céda, ensuite, la place à Richard Conington. Il faut identifier probablement ce dernier Guillaume Nottingham avec Guillaume d'Angleterre, qui, d'après Wadding, *op. cit.*, t. VI, p. 396-401, prit part au chapitre général de Pérouse, en 1322, dans lequel de vives discussions furent engagées entre les capitulaires sur la pauvreté du Christ et des apôtres et sur le sens à attribuer à la bulle *Exiit* de Nicolas III, relative à la pratique de la pauvreté franciscaine. Le nom de Guillaume d'Angleterre figure parmi les rédacteurs des deux lettres, que l'on adressa aux fidèles de l'univers entier, pour leur communiquer les conclusions et les déclarations admises par le chapitre général. Le même Wadding, *op. cit.*, t. VII, p. 169, fait savoir qu'après avoir renoncé au provincialat, Guillaume fit un voyage en Italie. Surpris par la peste à Gênes, il en guérit et s'en retourna en Angleterre. Il mourut à Leicester, en 1336, et fut enterré dans le couvent des frères mineurs.

Un grand nombre d'ouvrages portent le nom de Guillaume de Nottingham. Mais comme il y a deux frères mineurs qui portent ce nom, il est difficile de déterminer lesquels de ces ouvrages doivent être attribués au plus ancien, et quels autres, au plus jeune. Nous croyons toutefois que la plupart doivent être considérés comme l'œuvre du plus jeune, qui a fait preuve d'une activité professorale et littéraire bien plus grande que le premier. L. Wadding, *Scriptores*, et J. H. Sbaralea, *Supplementum*, attribuent à Guillaume Nottingham les ouvrages suivants : 1. *Libri quatuor super Magistum Sententiarum* contenus dans le ms. *300* de Caius College à Cambridge;— 2. *Distinctiones theologicæ*, qui commencent : *Acedia advertatur hominis;* — 3. *Contra errores Pelagii;* — 4. *Regula vivendi;* — 5. *De obedientia;* — 6. *Pro lege christianorum*, dont le début est : *Numquid Deus possit revelare;* — 7. *Quæstiones ordinariæ;* — 8. *Quæstiones in oratione dominica;* — 9. *Lecturæ Scripturarum;* — 10. *Expositio evangeliorum* ou *commentaria evangeliorum*, dont Jean Viceamus a fait un résumé ou un *compendium;* — 11. *Quæstiones in evangelia*, qui portent comme titre : *Istæ sunt quæstiones, quas movet Notingam in scripto suo super Evangelia extractæ secundum ordinem alphabeticum*, et qui débutent : *Abel. Quæritur super illo dicto Math., 23, ut veniat super vos omnis sanguis justus, qui effusus est, a sanguine Abel justi usque ad sanguinem Zachariæ;* — 12. *Concordentia quatuor Evangeliorum*, dont le début est le suivant: *Da mihi intellectum et scrutabor;* — 13. *Sermones*, qui commencent par le texte : *Cum appropinquasset Jesus Jerosolymis et venisset Bethphage.* Il faut noter, cependant, que Antoine de Parme, O. P., qui a vécu vers 1410, a composé des sermons qui commencent par le même texte.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. VI, Rome, 1733, p. 396-401; t. VII, p. 115 et 169; t. IX, Rome, 1734, p. 240-241; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 106; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, 2e édit., Rome, 1908, p. 313-344; Ph. Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. I, Paris, 1660; A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. I, Cologne, 1608; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. III, ad ann. 1320, Leipzig, 1722 ; E. Longpré, O. M., *Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, O. F. M.*, dans *Arch. franc. histor.*, t. XXII, 1929, p. 232-233.

A. TEETAERT.

NOUET Jacques, (1605-1680), naquit à Mayenne, le 25 mars 1605; il entra au noviciat des jésuites de Rouen, le 1er septembre 1623. Après avoir achevé ses études, il professa les humanités et

la rhétorique à Paris (1636-1638), puis il se consacra à la prédication; il mourut à Paris, le 21 mai 1680.

Le P. Nouet a publié un très grand nombre d'ouvrages de piété, dont on trouvera l'énumération complète, dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, du P. Sommervogel, t. v, col. 1814-1818. Nous ne signalerons ici que les écrits qui ont pour objet les polémiques jansénistes et exposent des thèses proprement théologiques.

Le P. Nouet fut accusé d'avoir, en trois sermons, prêchés en 1643, attaqué le fameux livre de la *Fréquente communion* d'Antoine Arnauld, d'avoir affirmé que ce livre contient une doctrine pire que celle de Luther et de Calvin, et d'avoir ainsi gravement atteint la réputation des évêques qui avaient approuvé l'ouvrage d'Arnauld. On trouvera des jugements sur ces trois sermons dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. xxvi, p. 674-739 et *Avertissement sur quelques sermons prêchés à Paris, ibid.*, t. xxviii, p. 1-35. Les évêques, approbateurs du livre, exigèrent une rétractation du P. Nouet, et il parut une *Lettre circulaire de Mgrs les prélats assemblés à Paris, le dimanche 29 novembre 1643, ibid.*, t. xxviii, p. 605-623; sur cette affaire, voir Alb. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France, de 1640 à 1649*, p. 244-249; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. i, p. 51, et Cécile Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, p. 93-94.

Nouet publia plusieurs brochures contre les jansénistes : *Première réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, 1657; *Impostures provinciales du sieur de Montalte, secrétaire des jansénistes, découvertes et réfutées; Lettre écrite à une personne de condition sur le sujet de celles que les jansénistes publient contre les jésuites; Lettre écrite à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les jansénistes publient contre les PP. de la Compagnie de Jésus, avec celles que le ministre Du Moulin a publiées, devant eux, contre l'Église romaine*, dans son livre des *Traditions; Réponse aux impostures des lettres que les jansénistes publient contre les jésuites; Continuation des Impostures.* Tous ces écrits sont résumés dans des *Réponses aux Lettres provinciales.*

Comme le ministre Claude avait publié une *Réponse aux deux traités intitulés : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1665 et 1666, le P. Nouet répliqua par un ouvrage qui a pour titre : *La présence de Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement, pour servir de réponse au ministre qui a écrit contre la Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, in-4°, Paris, 1666, et in-8°, 1667. Le *Journal des Savants* en février 1667, p. 121-123, ayant publié une analyse élogieuse de cet écrit du P. Nouet, le ministre Claude répondit à cet article par la *Lettre d'un provincial à un de ses amis sur le sujet du Journal du 28 juin 1667* et le *Journal* répliqua, le 26 décembre 1667, p. 187-195. Nouet répondit, lui aussi, par une *Lettre à M. Claude, ministre de Charenton*, in-8°, Paris, 1668. Plus tard, le ministre Claude publia un gros ouvrage, sous le titre : *Traité de l'eucharistie contenant une Réponse au livre du P. Nouet, intitulé : La présence réelle de Notre-Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement*, in-8°, Genève, 1770.

Les autres écrits du P. Nouet se rapportent à la *Vie de Jésus dans les saints*, à l'*Oraison* et à *L'homme d'oraison.* Les rééditions multipliées de ces écrits prouvent leur succès extraordinaire; ils furent traduits en allemand, anglais et italien Ce sont des méditations sur la vie cachée, souffrante et glorieuse de Notre-Seigneur, sur l'oraison et l'homme d'oraison, sur la dévotion à Jésus, la grandeur du chrétien. Ces divers ouvrages ont été réunis sous le titre *Œuvres du du P. Nouet*, en 27 vol. in-12, éditées en 1837, 1858, 1860, à Paris et à Lyon. L'édition de 1862 comprend 29 vol., divisés en plusieurs parties : 1° *L'homme d'oraison; sa conduite dans les voies de Dieu*, 2 vol.; 2° *L'homme d'oraison; ses méditations et entretiens pour tous les jours de l'année*, en 11 vol.; 3° *L'homme d'oraison; ses lectures spirituelles pendant tout le cours de l'année, ou dévotion envers Notre-Seigneur*, 7 vol.; 4° *L'homme d'oraison, ses retraites*, 6 vol.; 5° enfin *La présence de Notre-Seigneur dans le Très-Saint-Sacrement*, 3 vol. Ces multiples éditions n'ont pas épuisé le succès des ouvrages du P. Nouet; on en a publié de nombreux *Extraits*, à une date plus récente : *Jésus, notre ami*, in-18, Nantes, 1871; *Pratique de l'amour de Dieu*, in-12, Nantes, 1872 et Paris, 1873 (par le P. Henri Pottier); *La grandeur du chrétien dans ses rapports avec le Très-Saint-Sacrement*, in-8°, Paris, 1873; *Le Purgatoire d'après la sainte Écriture et les Pères*, in-12, Nantes, 1872 (par le P. Pottier); *Tout en Jésus, ou Nouveau cours de lectures spirituelles, à l'usage du clergé, des communautés religieuses et des âmes qui aspirent à la perfection chrétienne*, 4 vol. in-12, Paris, 1873 (par le P. Pottier).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxi, p. 75-76; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxviii, col. 310-311; Quérard, *La France littéraire*, t. vi, p. 453-454; *Mémoires* du P. Rapin, édit. Aubineau, t. ii, p. 402-410; *Mémoires* de G. Hermant, édit. Gazier, t. i, p. 214-215, 224-225; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., 7 vol. in-8°, Paris, 1878, t. ii, p. 179-182; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xviii, p. 118-119; Desportes, *Bibliographie du Maine*, in-8°, Le Mans, 1844, p. 420-421; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2e édit., Paris, 1876, t. viii. p. 230-239; De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. iii, p. 538-543; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 1813-1818; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 72-73.

J. Carreyre.

NOULLEAU Jean-Baptiste, oratorien français (1604-1672). — Il est né à Saint-Brieuc le 24 juin 1604 de parents distingués parmi le corps des échevins et des magistrats. Il fit ses humanités dans sa ville natale, sa rhétorique et sa philosophie à Rennes, puis trois ans de théologie à Nantes chez les Pères de l'Oratoire où il entra à 20 ans, 5 janvier 1624.

En 1639, il est nommé archidiacre, puis théologal de Saint-Brieuc; en 1641, il travaillait sous M. de Harlay, évêque de Saint-Malo, avec plusieurs de ses confrères, prêtres de l'Oratoire; il vient de là prêcher à Paris où il paraît avec distinction à Saint-Paul, à Saint-Laurent.

1° *Le réformateur anti-gallican.* — M. de Vilazel, son évêque, étant mort en 1641, Noulleau composa *Le modèle d'un grand évêque en la personne de feu M. Etienne de Vilazel*, brochure dans laquelle il raconte que le défunt « méditait depuis longtemps de faire à la Cour » une prédication pour dénoncer le concordat de François Ier qui « avait tiré la sainteté de l'Église, et y avait jeté la mondanité. » Le successeur, M. de la Barde, très gallican, ne goûta pas cet esprit de réforme qui s'affichait dans des sermons, souvent appuyés par des écrits comme le livre, *Les conseils ecclésiastiques et le sénat de l'Église*, composé pour engager les évêques à s'aider des conseils des principaux membres de leur clergé, comme la *Conjuration contre les blasphémateurs*, Paris, 1645, dans laquelle il somme d'accomplir leur devoir la reine régente, le duc d'Orléans, Mgr le Prince, Mazarin, le chancelier, les évêques, les parlements, les seigneurs et les dames de piété. Noulleau prêcha avec tant de force contre les abus durant le tenue des États à Saint-Brieuc, 1643, que M. Boucherat, depuis chancelier de France, en porta plainte à l'évêque qui l'excusa en public, mais le réprimanda en particulier. Le théologal répondit que la vérité lui était plus chère que la vie, et continua

avec la même force à invectiver contre le vice. Autre différend, M. de la Barde ayant excommunié son official, âgé de plus de 80 ans, parce qu'il n'avait pas osé faire fermer un prêche protestant, Noulleau prit le parti de l'opprimé. Mais, ce qui acheva de le brouiller avec son évêque, ce fut son livre : *Politique chrétienne et ecclésiastique pour chacun de tous MM. de l'assemblée générale du clergé*, Paris, 1646, in-12. Ni les papes, ni les rois, dit-il, « ne présument de rien faire sans conseils »; seuls, les évêques d'aujourd'hui prétendent à une souveraineté absolue. Le théologal reçut l'ordre de ne plus prêcher, 1647; il appela de la sentence, mais ne put obtenir aucune justice, peut-être à cause de certains écrits : *Traité de l'extinction des procès*, qui avait mécontenté les hommes de lois et les chicaneurs; *Usage canonique des biens de l'Eglise*, qu'avaient fort peu goûté certains bénéficiers; *Des élections à l'état ecclésiastique*, qui l'avaient brouillé avec le clergé. Il riposta à sa manière habituelle en imprimant : *De la nécessité des conférences, des études et de la vie commune des ecclésiastiques.*

Ne pouvant prêcher en chaire, il le fit dans les rues et les places publiques et s'attira ainsi en 1649 un nouvel interdit non seulement de prêcher, mais de confesser et même de dire la messe. Sa réponse fut un *Traité de la sainte liberté de la parole de Dieu et de la fermeté du prédicateur évangélique*, avec trois dissertations : 1° *De la liberté de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome et de saint Basile;* 2° *De la liberté apostolique de saint Bernard et du bienheureux Pierre Damien;* 3° *De celle de Pierre de Blois et de Gerson.* Nouvel interdit fulminé en 1653 ou 1654. Il ne faut pas à cause de cela faire de Noulleau un « maniaque de réforme, jouant à cache-cache avec son évêque », mais « un sublime génie, un homme de Dieu, une définition vivante et brûlante, aussi tendre que passionnée, aussi judicieuse qu'intrépide du christianisme... Rigide, si l'on veut, et obstiné, mais toujours maître de soi, humain, surnaturel à un haut degré et d'une sagesse parfaite ». Brémond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. VII, p. 199, 212.

2° *Le théologien mystique.* — A cause de cette rigidité même, à cause de la très grande austérité de sa vie, ceux qui lui en voulaient le firent soupçonner de jansénisme; mais, six mois avant la condamnation des cinq propositions par Innocent X, il fit imprimer un *Traité de l'amiable composition des différends du temps sur le sujet de la fréquente communion et de la grâce*, où il parle ouvertement contre les partisans d'Arnauld et de Jansénius; il imagina même un système sur la grâce, pour réunir les deux partis opposés, thomistes et molinistes. Voir Batterel, *Mémoires*, t. III, p. 117. On n'en peut davantage faire un gallican : il écrivit un *Traité de l'autorité du Saint-Siège* où, dit Batterel, « il en veut à ceux des évêques de France qui, à la tête de leurs mandements, ne se disent pas évêques *Sanctæ Sedis gratia.* M. de Saint-Brieuc était dans le cas. » *Ibid.*, p. 141.

Dans l'exposé du véritable esprit du christianisme, il arrive immédiatement après les plus grands écrivains de l'Oratoire, Bérulle, Condren... C'est du reste le nom de quatre de ses ouvrages. Après une *Pratique de l'oraison*, Saint-Brieuc, 1645, il donne : *L'esprit du christianisme dans l'exposé de la loi de Moïse selon l'Évangile...*; *L'esprit du christianisme dans le saint sacrifice de la messe...*; *L'esprit du christianisme dans la conduite de la vraie pénitence....* A ces livres parus la même année, Paris, 1664, avec *L'idée du vrai chrétien*, un des plus beaux, il faut ajouter *De religione christiana, sive de Christo et christianismo ex meris et solis Scriptura, Patribus et Doctoribus Ecclesiæ*, dont on ne peut dire s'il a été imprimé; *Politique chrétienne dans les exercices de piété de Mgr le Dauphin*, Paris, 1665; un grand nombre de brochures écrites en latin et en français dont plusieurs ont été réunies sous ce titre : *Diverses pièces latines et françaises de J.-B. Noulleau, théologal de Saint-Brieuc sur les libertés de l'Église gallicane*, 1665 et 1666.

On ne peut ici que donner une idée très succincte de la doctrine de Noulleau; en l'étudiant H. Brémond fait cette réflexion : « Ainsi donc, nous n'épuiserons jamais la gloire de l'École française », t. VII, p. 247. Il a rendu très grand service, en faisant connaître cet oublié, dont les ouvrages sont à peu près introuvables.

Le principe dont il fait dépendre tout le reste est l'omniprésence de Dieu : « Dieu en nous, nous en Dieu; Dieu animant tout ce que nous sommes; nous animés de tout ce que Dieu est. » Le premier devoir est d'adorer parce que le chrétien « veut toujours se porter à Dieu plus pour les propres intérêts de Dieu que pour les les siens. » Mais on ne peut l'adorer sans aimer, parce qu'il faut « adorer principalement Dieu sous le titre de Père et par conséquent de Fils et de Saint-Esprit », par l'intermédiaire de Jésus-Christ en qui Dieu « a mis tout son esprit, toutes ses pensées, tous ses soins, tout son cœur, tout son amour, toutes ses grâces, tous ses trésors. » La religion consiste donc dans « ce trajet perpétuel de nos âmes à Dieu par Jésus-Christ »; la seule vraie prière « doit parler à Dieu de Jésus-Christ, parler de Dieu à Jésus-Christ », car Dieu « n'a dans le cœur que Jésus-Christ ». Tout se ramène donc à « ne respirer sans cesse que Jésus-Christ, comme la vie de notre vie. « S'étendant sur Jésus-Christ tout le long de l'année on tire vie de tous ses mystères, comme le corps de l'enfant la tirait de tous les membres du prophète qui s'était raccourci sur lui. »

On pourrait l'appeler le théologien du pur amour, tant il parle de l'amour pur avec éloquence, avec enthousiasme. Pour lui, le pur amour n'est autre que la parfaite piété : « O grand Dieu, que je ne me persuade donc jamais qu'on ne soit pas obligé de vous aimer d'amour, de vous aimer de cœur et de toute la puissance affectueuse de son âme. » C'est un hymne enthousiaste qu'il chante à la pénitence qui lui rend l'amour, « seule table de mon naufrage, seule espérance des pécheurs comme moi, que désormais tu me seras aimable. » — « Je ne vous demande point, dit-il encore, comme Philippe : « Montrez-moi la face de votre Père.... » Ce serait vous demander par là quelque chose pour moi en quelque façon plus que pour vous. Non, Seigneur, donnez-moi seulement votre pur amour, et il me suffira à lui seul pour toute sorte de paradis. » Brémond, *op. cit.*, p. 248, 260.

Avant Fénelon, il est préoccupé de ce que nous appelons la question sociale dont il ne voit la solution que dans l'esprit de l'Évangile, l'accomplissement de la loi de Dieu qu'il appelle « le plus grand des politiques ». Personne, grand ou petit, ne saurait « être dans la charité parfaite » qu'il n'ait le souci de procurer le bien public. De l'*Idée du parfait chrétien* se dégage sa *Théologie des grands*, puissants seulement pour établir le règne de Dieu par Jésus-Christ, « pour faire de grands biens, empêcher de grands maux ». Dans ce que Noulleau appelle « La tragédie de ce monde », Dieu se garde bien d'exposer ses vrais enfants au danger comme il fait pour les grands, « les roturiers de la maison de Dieu et de son règne... ce ne sont que des personnages de théâtre. » Pour se sauver, ils sont tenus à plus de vertu que les petits. Faites, leur dit-il, de longues prières, visitez les lieux saints, servez les pauvres de vos mains; cela ne suffit pas, il vous faut « des actions héroïques de charité et de justice chrétienne... Les petits ne sont au monde que comme des enclumes sur lesquelles on frappe incessamment, ce qui fait que, n'ayant pas le loisir de respirer, ils n'ont pas le temps de pécher. » On doit

contraindre au repos dominical aussi bien les garçons de café que les pharmaciens. « Il est impossible qu'un royaume ne soit divisé... quand on n'y fait pas justice à un chacun... Il ne faut jamais mettre tout le bon d'un côté, toutes les richesses, tous les honneurs... car tous voulant avoir part... à la félicité de leur siècle... si on les dépouille de tout .. ils n'aiment dans la république où ils sont si mal traités que sa désolation... Il ne faut pas les réduire à ce point de désespoir qu'ils ne craignent pas, à l'exemple de Samson, d'abattre la maison sur eux-mêmes. » Brémond, p. 229-247.

Lui-même a caractérisé son style : « J'ai tâché qu'il n'y eut pas une parole superflue... Tout y est pressé, tout concis... Une parole abrégée, *verbum abbreviatum*, toute substance de vérité, toute essence de vérité. » *Ibid.*, p. 265.

Depuis 1653, que tout ministère lui avait été interdit dans son diocèse, il s'était retiré près d'une chapelle appelée Notre-Dame-de-Bon-Repos, menant une vie très mortifiée, se faisant donner la discipline à midi et le soir. En 1666, défense lui fut signifiée de dire la messe dans cette chapelle. Désormais, il ira tous les jours à trois lieues et demie de là, au bourg de Saint-Quel ou Saint-Qué au diocèse de Dol : « Il y renouvela, dit Batterel, l'esprit du christianisme » Il mourut vers 1672; son corps fut inhumé à Saint-Brieuc « sous sa chaire théologale ».

Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. III, p. 109-142, qui s'appuie sur les *Mémoires* de M. le curé de Saint-Michel et les *Registres* de l'Oratoire; Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VII, p. 197-265; *Correspondant*, 10 octobre 1928; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759.

A. Molien.

NOVATI Jean-Baptiste, né à Milan en 1585, d'une illustre famille apparentée aux Médicis, entra en 1606 dans l'ordre des clercs réguliers ministres des infirmes (camilliens), dont il devint un des hommes les plus éminents par sa science, ses travaux et ses vertus. Il professa longtemps les diverses disciplines philosophiques (y compris les sciences) et théologiques. Successivement maître des novices, supérieur de la maison de Bologne, arbitre et consulteur général, et finalement supérieur général de l'ordre (1640-1646), il mourut à Milan le 30 août 1648. Le 14 juillet 1614, il avait été présent à la mort de saint Camille; en 1630, il avait obtenu à force d'instances, du cardinal protecteur D. Ginnasi, de se rendre de Rome à Bologne pour se dévouer héroïquement au service des pestiférés. On a conservé longtemps dans la maison des camilliens de Milan de nombreux mss. qui représentent les cours de notre auteur sur les diverses branches de son enseignement. On a de lui : 1° *De eminentia Deiparæ virginis Mariæ*, 2 vol. in-fol., t. I, Rome, 1630; t. I et t. II, Bologne, 1639; 3e édit. à Bologne, 1650, véritable somme mariale, où l'on trouve étudiées, selon la méthode scolastique, toutes les questions ayant trait à la sainte Vierge. Le P. Novati est rangé par Benoît XIV au nombre des théologiens marianites, et son nom fait autorité dans les études sur la sainte Vierge. Pour ne parler que des auteurs modernes, le P. Faber et le P. Terrien le citent à plusieurs reprises. — 2° *Eucharistici amores ex Canticis canticorum enucleati*, 2 vol. in-fol., t. I, Milan, 1645; le t. II fut publié longtemps après la mort de l'auteur, à Vittoria (Espagne), 1726, par le P. Diégo de Enciso, qui réédita également le t. I. Commentaire remarquable du Cantique des cantiques appliqué à la sainte Eucharistie, ce fut le premier travail composé *ex professo* sur ce sujet. — 3° *Adnotationes et decisiones morales pro opportuno infirmis et moribundis auxilio præstondo*, in-8°, Bologne, 1638; trad. ital., par le P. Diégo Mansi, Milan, 1646. Ouvrage « éloquent et solide », au dire du P. J.-B. Rossi, S. J., dans l'appendice aux *Opuscula spiritualia S. Bonaventuræ*, 1651. — Le P. Novati avait préparé pour l'impression des *Dilucidationes de illibata conceptione B. Mariæ V.*, qui n'ont pas vu le jour.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, Milan, 1745, col. 997, qui renvoie lui-même au P. Dominique Regi, *Memorie historiche de' Chierici regolari ministri degl' infermi*, Naples, 1676; M. Endrizzi, *Bibliografia Camilliana*, Vérone, 1910; Ikenmeyer-Wiesen-Reintges, *Der heilige Kamillus und sein Orden*, Fribourg-en-B., 1911; P. Ch. Goutier, *L'ordre de S. Camille de Lellis*, Paris, 1926; L. da Gatteo, O. M. Cap., *La peste a Bologna nel 1630*, Forli, 1929.

É. Amann.

NOVATIEN ET NOVATIANISME. — Prêtre fort en vue de l'Église romaine au milieu du IIIe siècle, Novatien s'est laissé entraîner à déclencher dans l'Église, après la persécution de Dèce, une crise fort grave, qui aboutit à la formation d'une Église schismatique. Cette Église novatienne lui a survécu pendant plusieurs siècles.

I. Novatien. II. La crise novatienne. III. L'Église novatienne.

I. NOVATIEN. — De ce docteur nous étudierons successivement : I. La personne. II. Les œuvres (col. 817). III. La doctrine (col. 821).

I. La personne. — Elle est bien mal connue, sauf pour ce qui concerne le moment assez bref où se déclenche la crise novatienne. Les renseignements qui proviennent de cette date et dont la critique sera faite ci-dessous, apportent peu de lumière sur les antécédents du personnage de Novatien. Aussitôt après cette crise la personnalité de Novatien rentre également dans l'ombre.

Dans les dernières années du pontificat de saint Fabien (236-250), le prêtre Novatien était dans la communauté romaine un personnage de premier plan, surtout à cause de sa science. Demeuré longtemps catéchumène, il avait été baptisé au cours d'une grave maladie. Ce baptême « clinique » aurait pu constituer, suivant les coutumes de l'époque, un empêchement à son élévation au sacerdoce. Mais, passant outre à la coutume et aussi, paraît-il, à l'opposition d'un certain nombre de personnes, le pape (probablement saint Fabien) ordonna prêtre Novatien. Sans doute pensait-il aux services qu'il pourrait rendre. La persécution de Dèce éclate; dès le 20 janvier 250, le pape Fabien est martyrisé; pendant quatorze mois il fut impossible de procéder à une élection pontificale. La communauté romaine resta sous le gouvernement du *presbyterium*, dont Novatien faisait partie. C'est ainsi que celui-ci fut amené à rédiger la réponse de l'Église romaine à diverses lettres de saint Cyprien. Les lettres XXX (31) et XXXVI (30) insérées dans la correspondance de celui-ci sont de la plume de Novatien. En avril 251, on put enfin songer à donner un successeur à Fabien. Novatien, qui peut-être escomptait la succession, se vit préférer Corneille. Déçu dans son ambition, froissé de certaines tendances du nouveau pape qu'il accusait de laxisme, le prêtre romain fit schisme, groupa autour de lui un nombre assez considérable d'adhérents, trouva le moyen de se faire consacrer évêque. L'antipape, il faut bien lui donner ce nom, se préoccupa dès lors de dresser son Église schismatique en face de l'Église catholique. Il est vraisemblable que, durant la courte persécution de Gallus (253), il a été, comme le pape Corneille, éloigné de Rome. Peut-être est-ce là cette « confession » ou ce « martyre » dont parle Socrates (ci-dessous, col. 842). Nous ignorons tout des dernières années de Novatien, et l'Église qui porta son nom, semble bien, elle aussi, avoir laissé s'obscurcir sa mémoire.

II. Les œuvres. — La notice la plus complète sur l'activité littéraire de Novatien est celle que fournit saint Jérôme, *De viris ill.*, lxx, *P. L.*, t. xxiii, col. 718 : *Novatianus, Romanæ urbis presbyter... scripsit de Pascha, de Sabbato, de Circumcisione, de Sacerdote, de Oratione, de Cibis judaicis, de Instantia, de Attalo, multaque alia, et de Trinitate grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant.* De cette liste imposante, deux ouvrages seulement ont été identifiés avec certitude : le *De cibis judaicis* et le *De Trinitate.* Les autres semblent perdus définitivement ; toutefois, guidée par l'indication de Jérôme sur le fait que le *De Trinitate* a été attribué à saint Cyprien, la critique moderne s'est demandé si, dans le lot d'ouvrages plus ou moins douteux mis sous le nom de l'évêque de Carthage, ou parmi un certain nombre d'écrits anonymes, ne se cacherait pas quelqu'un de ces *multa alia* dont parle le *De viris*.

1° *Ouvrages attribués à Novatien par saint Jérôme.* — 1. *De cibis judaicis.* — Texte dans *P. L.*, t. iii (éd. de 1865), col. 981-992; voir aussi l'édit. de G. Landgraf et C. Weyman dans *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, t. xi, p. 226-239 (et aussi en tirage à part, Leipzig, Teubner, 1898). C'est une lettre pastorale dont l'auteur, séparé de son troupeau pour des raisons indépendantes de sa volonté, met ses ouailles en garde contre la tentation d'attacher quelque importance aux observances juives en matière d'aliments. S'inspirant des mêmes idées qui forment la trame de l'*Epistola Barnabæ*, il montre que la Loi doit être interprétée de manière spirituelle; ce qu'elle prohibe, ce sont les vices et les défauts dont les animaux interdits sont le symbole. Sans aller jusqu'à dire, comme pseudo-Barnabé, que les Juifs ont compris leur loi à rebours, l'auteur pose en principe que cette loi, quoi qu'il en soit de l'obligation qu'elle imposait dans l'ancienne économie, est abolie dans la nouvelle. Ce qui ne veut pas dire, qu'à titre de mortification et d'ascèse, les chrétiens ne puissent s'interdire, à certains jours, tels ou tels aliments; quant aux viandes immolées aux idoles, ils doivent de toute évidence s'en abstenir. — Le début de la lettre, i, col. 983 A, fait allusion à deux écrits précédents où l'auteur exposait *quid sit vera circumcisio, quid sit verum sabbatum.* Ces deux écrits, signalés par saint Jérôme, se mouvaient dans le même ordre d'idées, comme aussi le *De Pascha.* Ils appartiennent, de toute évidence, à la période schismatique de la vie de Novatien.

2. *De Trinitate.* — Dès l'époque de saint Jérôme, il y avait quelque incertitude sur l'attribution de ce traité. Au dire de Rufin, les macédoniens de Constantinople, pour répandre leurs erreurs sur le Saint-Esprit, avaient mis en circulation un traité *De Trinitate* de Tertullien qu'ils avaient accolé à un recueil de lettres de saint Cyprien; de la sorte l'œuvre contestable passerait sous le couvert d'un nom vénéré de tous. *De adulter. libr. Origenis*, 2, *P. G.*, t. xvii, col. 628. Dans sa riposte au livre de Rufin, Jérôme relève la bévue de son adversaire : *Dicit Tertulliani librum, cui titulus est de Trinitate, sub nomine ejus Constantinopoli a Macedonianæ partis hæreticis lectitari. In quo crimine mentitur duo. Nam nec Tertulliani liber est, nec Cypriani dicitur, sed Novatiani cujus inscribitur titulo. Apol. contra Rufin*, II, 19, *P. L.*, t. xxiii, col. 464. Jérôme est bien sévère pour ce pauvre Rufin : n'avait-il pas écrit lui-même dans le *De viris* que *plusieurs* (*plerique*) attribuaient ce *De Trinitate* à Cyprien? pourquoi certains ne l'auraient-ils pas attribué à Tertullien? C'est sous le nom de ce dernier que le traité a été publié d'abord par Gagny. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la bonne foi de Rufin, celui-ci se trompait; le traité en question n'était ni de Cyprien, ni de Tertullien, et c'est Jérôme qui avait raison, encore que le signalement donné par lui dans le *De viris* ait risqué d'égarer la postérité. *Quasi epitomen Tertulliani faciens*, écrit-il. Il pense à coup sûr à l'*Adversus Praxean*, le seul des ouvrages de Tertullien qui traite *ex professo* la question trinitaire. Or, le *De Trinitate* est presque double de l'*Adv. Praxean* (71 col. de Migne contre 43), ce n'est donc point un abrégé et, s'il s'inspire de Tertullien, Novatien le fait en toute indépendance. Mais une inexactitude de ce genre n'est pas surprenante de la part de saint Jérôme. Malgré quelques doutes émis çà et là, la critique moderne a ratifié son jugement de fond. L'attribution du *De Trinitate* n'est plus contestée par personne (l'opinion de Hagemann, qui y voit la traduction latine d'un ouvrage d'Hippolyte, manque de toute probabilité). D'ailleurs la comparaison du texte au point de vue stylistique avec le *De cibis* est tout à fait favorable à l'unité d'auteur. Texte dans *P. L.*, t. iii (éd. de 1865), col. 911-982; excellente édition de W. Yorke Fausset, Cambridge, 1909 (dans les *Cambridge patristic Texts*, édités par A. J. Mason).

Le titre actuel (que Jérôme lisait déjà), ne semble pas primitif. Il risque d'ailleurs d'induire en erreur sur la signification générale de l'ouvrage. C'est beaucoup moins un traité sur la Trinité qu'une explication de la *Regula veritatis* c'est-à-dire du symbole de foi. A la suite de celui-ci, Novatien affirme la croyance au Père (i-viii), au Fils, dont la divinité et l'humanité sont affirmées (ix-xxviii), au Saint-Esprit dont les attributions sont rapidement énoncées (xxix). Les deux derniers chapitres (xxx-xxxi) expliquent de manière assez sommaire comment la triplicité des personnes ne met pas en cause l'unité divine. Le tout clairement exposé, dans un style qui vise à l'élégance et y atteint souvent, qui risquerait pourtant de fatiguer par certaines accumulations voulues de tournures identiques. La composition est soignée et l'ordonnance à peu près impeccable. Ce traité de théologie, le premier qui ait paru à Rome en latin, est vraiment remarquable de tous points. N'oublions pas que, trente ans plus tôt, Hippolyte s'exprimait encore en grec et qu'il était loin de soigner aussi attentivement la composition et le style.

La date ne peut être fixée avec certitude. Les deux allusions faites à Sabellius et à son hérésie (c. xii, col. 933 D et 934 A) invitent à placer l'écrit un peu avant 250. Nulle allusion, d'ailleurs, à une situation schismatique de l'auteur. Un traité de ce genre n'aura pas peu contribué, sans doute, à donner à Novatien la place prépondérante qu'il avait en 250-251 dans le *presbyterium* romain.

3. Saint Jérôme semble avoir connu une *correspondance* de Novatien. Écrivant à Paul de Concordia, il lui demande, entre autres volumes : *Epistolas Novatiani, Epist.*, x, 3, *P. L.*, t. xxii, col. 344. Il est possible qu'il s'agisse ici d'une collection de lettres pastorales à laquelle appartenaient le *De cibis*, le *De circumcisione*, le *De sabbato*, et peut-être les autres petits écrits dont fait mention la notice du *De viris.* En dehors de cela, deux lettres de Novatien se sont conservées dans la correspondance de saint Cyprien; lettres xxx (31) et xxxvi (30) de Hartel, *Cypriani opera*, vol. 2, p. 549-556, 572-575 (*P. L.*, t. iii, col. 993-1000; t. iv, col. 311-314). L'attribution de la première à Novatien ne fait aucun doute, Cyprien la donnant comme de lui dans *Epist.*, lv (52), n. 3, Hartel, p. 625. L'authenticité de celle-ci entraîne comme conséquence l'authenticité de la seconde; c'est certainement la même plume qui les a rédigées l'une et l'autre.

2° *Écrits attribués avec plus ou moins de sécurité à Novatien par les critiques.* — Le grand nom de Cyprien a attiré autour des œuvres authentiques de l'évêque

de Carthage, dans la tradition manuscrite, un lot considérable d'écrits qui ont toutes chances de ne lui point appartenir. Réunis pour la plupart dans l'édit. Hartel, vol. 3. De ces opuscules quelques-uns ont été revendiqués, avec plus ou moins de raison, avec plus ou moins de fermeté aussi, pour Novatien. Les problèmes que soulève telle ou telle de ces attributions sont loin d'être définitivement résolus et les critiques sont loin d'être d'accord. Nous allons énumérer ces petits traités, en indiquant les solutions le plus généralement adoptées.

1. *De spectaculis.* — Texte dans Hartel, vol. 3, p. 1-13; *P. L.*, t. IV, col. 811-818. Lettre écrite par un pasteur séparé provisoirement de ses ouailles, pour les mettre en garde contre les dangers de tout genre que présentent les spectacles: danger d'idolâtrie, péril d'immoralité. Qu'il s'agisse de cirque ou de théâtre, un chrétien est déplacé en ces sortes d'endroits Les spectacles majestueux de la nature, les scènes magnifiques des Livres saints sont, pour lui, infiniment préférables — Le prologue rappelle de très près celui du *De cibis*; une comparaison stylistique attentive relève nombre de parallèles avec les écrits authentiques de Novatien. C'est à lui que l'attribuent la plupart des critiques : Harnack, Ammundsen, Yorke Fausset, Schanz, d'Alès, bien d'autres. Contre, Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, t. II, p. 109.

2. *De bono pudicitiæ.* — Texte dans Hartel, *ibid.*, p. 13-26; *P. L.*, t. IV, col. 851-860. Lettre pastorale écrite dans les mêmes conditions que la précédente et que le *De cibis*. Bel éloge de la pudicité, avec quelques emprunts fort visibles au *De pudicitia* de Tertullien, bien que le sujet soit assez différent. Il ne s'agit pas seulement d'ailleurs de la chasteté conjugale, mais encore de la parfaite continence; la première s'impose comme un commandement, la seconde n'est que de conseil, mais quelle admirable préparation à la vie future, *quid aliud est quam futuræ vitæ gloriosa meditatio...*! Le tout se termine par des conseils pratiques sur la simplicité et la pudeur qui sont les gardiennes de la chasteté. — La comparaison avec les écrits authentiques de Novatien est favorable à l'attribution que lui en font la plupart des critiques (les mêmes que ci-dessus).

3. *Quod idola Dii non sint*, ou, comme portait un autre titre, *De idolorum vanitate.* — Texte dans Hartel, vol. 1, p. 19-31; *P. L.*, t. IV, col. 585-604. Tract destiné à la propagande chrétienne parmi les païens : critique rapide, du point de vue evhémériste, de la mythologie classique et des arguments d'ordre social et politique par quoi l'on essayait de la sauver; affirmation de l'unité divine (où quelques mots rappellent des expressions du *De Trinitate*), bref exposé de la mission du Christ qui est *virtus Dei, ratio, sapientia, gloria*, de sa divinité et de l'union en lui du Dieu et de l'homme. Quelques expressions sont à noter : *Deus cum homine miscetur, hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit quem perducat ad Patrem*, n. 11, col. 599 A; et la façon dont est expliquée l'ascension : *In cælum sublatus est ut hominem quem dilexit, quem induit, quem a morte protexit ad Patrem victor imponeret*, n. 14, col. 601 B. — Ces passages qui rappellent tout à fait les idées et les expressions mêmes du *De Trinitate* ont amené certains critiques à attribuer ce court traité à Novatien, c'est l'opinion de W. Yorke Fausset, qui est très ferme. Ammundsen hésite, à cause de l'attribution traditionnelle à Cyprien; A. d'Alès ne voit pas de raison positive de le donner à Novatien; Harnack n'est pas très ferme non plus. Schanz le classe parmi les œuvres cyprianiques, mais sans conviction arrêtée sur l'attribution. Hugo Koch, par contre, revendique très énergiquement l'authenticité cyprianique. Il nous paraît que les raisons de Fausset devraient emporter pièce dans le sens de l'attribution à Novatien.

4. *De laude martyrii.* — Texte dans Hartel, vol. 3, p. 26-52; *P. L.*, t. IV, col. 817-834. C'est un discours en trois points sur le martyre : *quid sit, quantum sit, cui rei prosit;* la division est marquée extérieurement, bien que les idées chevauchent un peu d'une partie sur l'autre. Remarquer quelques pensées nettement stoïciennes : *nihil detestabilius dedecore, nihil fœdius servitute*, n. 8, col. 822 C; une sévérité très marquée à l'endroit de ceux qui renient le Christ : *negatores æternus ignis inardescit*, n. 11, col. 824 A; l'idée fréquemment exprimée que le martyre est le plus sûr moyen de se mettre à l'abri de l'éternité malheureuse : *ad hunc gloriæ titulum metus excitat futurorum*, n. 19, col. 828 C, de racheter les fautes du passé. Bref, le martyre est conçu d'un point de vue très utilitaire, et je ne vois pas qu'il y soit fait grand état de l'amour parfait de Dieu qu'il suppose Et que dire de la christologie qui se manifeste dans la péroraison, où l'orateur montre la passion du Christ comme l'exemple qu'il faut avoir sans cesse devant les yeux : *Si justus es et Deo credis, quid pro eo sanguinem fundere metuis quem pro te* TOTIES *passum esse cognoscis, in Isaia sectus, in Abel occisus, in Isaac immolatus, in Joseph venundatus,* IN HOMINE *crucifixus?* N. 29, col. 833 B. Phrase d'orateur, sans doute, et qu'il ne faut pas trop presser, mais qui ne laisse pas d'inquiéter et que l'on rapprocherait volontiers de telles idées qui s'expriment au *De Trinitate*. Le style pourtant est moins clair que dans ce dernier traité, l'argumentation moins serrée; il y a de l'enflure et de la déclamation, la différence qui sépare, en somme, un discours d'un traité. — Harnack et Fausset sont très fermes pour l'attribution à Novatien; Ammundsen hésite. Pour A. d'Alès, ce ne peut être un écrit de Cyprien, encore moins de Novatien; il faut l'attribuer au diacre Pontius, le biographe de saint Cyprien. Voir *Recherches de science religieuse*, 1918, t. VIII, p. 319-355. Contre lui, H. Koch, *op. cit.*, p. 354-357.

5. *Adversus Judæos.* — Texte dans Hartel, vol. 3, p. 133-144; *P. L.*, t. IV, col. 999-1007. La facture rappelle le *De idolorum vanitate :* démonstration rapide du changement d'économie opéré par le Christ. Par la faute des Juifs, l'ancienne alliance est devenue caduque, une autre a été instaurée par Jésus, et les apôtres en ont porté aux Gentils la bonne nouvelle; à tous la rémission des péchés est promise, et le repentir pourra sauver les Juifs eux-mêmes. Peu de points d'attaches avec la doctrine de Novatien : on ne saurait pourtant tirer argument contre l'appartenance de cet écrit à notre docteur du fait qu'il proclame la rémission des péchés par le repentir (A. d'Alès). A aucun moment Novatien n'a nié que le baptême remît les péchés! Mais l'attribution positive au prêtre romain n'est guère démontrable; les critiques hésitent plus encore que pour les ouvrages précédents. A. d'Alès considère l'opuscule comme sorti de la même plume que le traité *Ad Novatianum* (ci-dessous, col. 830).

6. *De singularitate clericorum.* — Texte dans Hartel, vol. 3, p. 173-220; *P. L.*, t. IV, col. 911-948 Lettre pastorale adressée au clergé pour le mettre en garde contre les dangers de la cohabitation avec les femmes (il ne s'agit pas en propres termes du célibat ecclésiastique). L'attribution que Fr. von Blacha (dans *Kirchengesch. Abhandlungen* de Sdralek, 1904, t II, p. 191-256), a voulu faire de ce traité assez long à Novatien n'a pas été acceptée par la majorité des critiques. Voir surtout P. Schepens, *L'épître De singul. cler. du pseudo-Cyprien*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, t. XIII, p. 178-210, 297-327; 1923, t. XIV, p. 47-65, qui fait remonter le traité au IIIe siècle, en cherche

l'auteur dans les milieux catholiques, mais exclut formellement Novatien. Peut-être faudrait-il penser au pape Lucius. Cf. H. Koch, *op. cit.*, p. 126 sq.

7. *Les homélies dites Tractatus Origenis.* — En 1900, P. Batiffol et A. Wilmart ont publié sous le titre : *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, vingt homélies latines (dont une seulement sur le Nouveau Testament), attribuées à Origène par les deux mss. connus Cette attribution fut presque aussitôt écartée; outre que le latin semblait bien la langue originale de ces textes, rien n'y rappelait la manière du célèbre exégète. Le nom de Novatien fut presque aussitôt prononcé par C. Weyman, qui trouva quelque écho parmi les critiques. En 1902, Hermann Jordan se croyait autorisé à reconstruire d'après ces homélies toute une théologie de Novatien. *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902 (in-8e de x-224 p.; les p. 71-104 reproduisent textuellement la petite thèse publiée sous le même titre un mois avant le gros volume). Toute cette construction s'est montrée ruineuse. L'attribution des *Tractatus* à Grégoire d'Elvire, proposée en passant par dom Morin dès 1900, a été depuis solidement démontrée par dom Wilmart; les soi-disant *Tractatus Origenis* présentent en effet une étroite parenté avec des *Tractatus in Canticum* dont l'appartenance à l'évêque d'Elvire ne saurait faire de doute. Il faut donc abandonner sans restriction l'idée que Novatien serait l'auteur des *Tractatus;* ce qui ne veut pas dire que son œuvre n'aurait pas influé sur Grégoire d'Elvire.

En définitive, comme œuvres certaines de Novatien, il faut compter, outre les deux lettres conservées par la correspondance de saint Cyprien, le *De Trinitate* et le *De cibis judaicis;* à quoi il conviendrait d'ajouter : selon toute probabilité, le *De spectaculis* et le *De bono pudicitiæ;* avec beaucoup moins d'assurance, le *Quod idola Dii non sint*, et son pendant l'*Adversus Judæos;* le *De laude martyrii* nous paraît plus douteux encore. Les derniers écrits cités n'ont aucune chance d'appartenir à Novatien.

III. La doctrine. — Le schisme provoqué par Novatien a eu comme point de départ une conception très rigoriste de la morale chrétienne, que le prêtre romain opposait à un dangereux laxisme. Les œuvres que nous venons de passer en revue ne parlent nullement de cette opposition. Tout au plus pourrait-on dire que la morale qui s'y révèle apparaît quelque peu hautaine et intransigeante. Les lettres mêmes envoyées à saint Cyprien lors de la vacance du Siège apostolique et relatives à la question pénitentielle ne font en somme qu'approuver les décisions du primat d'Afrique et les principes qui les ont inspirées. Il nous paraît difficile d'y saisir la nuance particulière de sévérité que certains ont voulu y trouver. En somme la doctrine morale développée par Novatien se révèle, dans ses écrits, quelle que soit leur date, du même aloi que l'enseignement ordinaire de l'époque. Il n'y a pas d'importance spéciale à lui attacher. Tout ce qu'il dit est excellemment dit par d'autres en ces mêmes moments.

Tout autre est l'importance du *De Trinitate.* En même temps qu'il marque très exactement le point où est arrivée la théologie occidentale dans les deux questions trinitaire et christologique, cet ouvrage a fourni un point de départ pour les spéculations ultérieures, et il y aurait toute une étude à faire (qui est à peine ébauchée) sur les répercussions qu'il a pu avoir. Autant que l'*Adversus Praxean* de Tertullien, il a contribué à former la théologie latine.

1° *Dieu le Père.* — Fidèle à la terminologie de son époque (laquelle se manifeste tout spécialement dans le symbole baptismal), Novatien envisage l'essence divine moins en elle-même qu'en tant qu'elle est possédée par le Père. Dieu, pour lui, c'est d'abord le Père. C'est au Père qu'il rapporte les attributs divins que nous avons accoutumé de rapporter à la divinité même : bonté, immutabilité, unité, incompréhensibilité. D'une rapide revue des textes scripturaires relatifs à Dieu, et qu'il cherche dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, il conclut, avec beaucoup de sagesse, que leur interprétation doit se mettre en garde contre les anthropomorphismes et les anthropopathismes si naturels à l'intelligence humaine. Si les prophètes ont usé d'expressions qui y prêtent, c'était pour se mettre à la portée des simples : *non igitur mediocris est Deus, sed populi mediocris est sensus, nec angustus Deus, sed rationis populi angustus est intellectus habitus.* C. vi, *P. L.*, t. iii, col. 922 D. Dans les paroles mêmes du Christ relatives à Dieu, il y a une part considérable d'accommodation, bien que le Christ ait fait faire à notre connaissance de Dieu un sérieux progrès. Car, comme le dit Novatien en une formule admirablement frappée : *Id quod (Deus) est secundum id quod est, nec humano sermone edici, nec humanis auribus percipi, nec humanis sensibus colligi potest.* C. vii, col. 924 C. Il n'est pas jusqu'à la qualification d'*esprit* qui ne doive être attribuée à Dieu avec discrétion (le mot est évidemment pris dans un sens plus matériel que nous ne faisons, traduire plutôt *spiritus* par souffle). Quoi qu'il en soit, on voit que Novatien affirme avec la plus grande force la transcendance du Père. Ce n'est point d'ailleurs qu'il ait la moindre complaisance pour le marcionisme et pour la doctrine du *Dieu étranger au monde;* tout transcendant qu'il soit, le Père qui est dans les cieux est un Dieu provident qui gouverne le monde jusqu'en ses plus petits détails : *pertingit consequenter ejus ad usque singula quæque cura, cujus ad totum, quidquid est, pervenit providentia.* C. viii, col. 926 B. Dieu de l'Ancien Testament, c'est lui aussi que connaît et qu'adore l'Église. *Hunc ergo, omissis hæreticorum fabulis atque figmentis, Deum novit et veneratur Ecclesia.* C. viii, col. 925 B.

2° *Le Fils de Dieu.* — « La règle de vérité qui nous oblige à croire au Père, nous enseigne aussi à croire au Fils de Dieu, le Christ Jésus, Notre-Seigneur et Dieu, *mais* Fils de Dieu. » C. ix, col. 927 B. Ainsi, quand il parle du Fils de Dieu, Novatien a tout d'abord dans l'idée le *personnage historique* de Jésus-Christ. Encore ici il est fidèle à la terminologie du symbole baptismal.

Sur le compte de ce personnage historique, deux opinions diamétralement opposées sont en présence (sans compter le marcionisme, c. x), entre lesquelles la foi orthodoxe doit tenir un juste milieu. L'écrit de Novatien donne l'impression que les discussions théologiques si vives à l'époque précédente n'ont rien perdu de leur acuité. Comme au début du iiie siècle, modalisme d'une part (Sabellius est expressément nommé, c. xii, col. 933 D, 934 A), adoptianisme de l'autre exagèrent, chacun à sa manière, quand il s'agit du Christ. L'adoptianisme ne veut voir en lui qu'un homme ordinaire, *homo nudus et solitarius*, c. xi, col. 930 C, en qui se manifeste la même vertu divine qui anime les saints; le modalisme l'assimile purement et simplement à une apparition sur la terre du Père céleste, transcendant au monde. A voir l'ampleur que donne Novatien à la discussion de l'adoptianisme, il semble bien que c'est cette hérésie qui des deux lui paraît la plus redoutable. C'est contre elle qu'il accumule les preuves tirées de l'Ancien Testament (elles sont assez faibles : Os., i, 7; Is., vii, 14; xxxv, 3-6; Hab., iii, 3) et surtout du Nouveau (utilisation abondante du prologue johannique et de nombreuses paroles du Christ rapportées par le IVe évangile). En deux chapitres compacts, se presse

l'interrogation répétée : « Si le Christ n'est qu'un homme, comment se fait-il que... etc. » C. xv, xvi (cf. au c. xvii, l'autre tournure : « Que disons-nous donc en constatant que... etc. »). Quoi qu'il en soit de détails contestables, la preuve de la divinité du Christ est supérieurement menée. Contre l'adoptianisme, Novatien invoque même le témoignage de l'hérésie adverse. La divinité du Christ, dit-il, est si clairement exprimée par l'Écriture que la plupart des hérétiques en sont venus à identifier le Christ avec le Père : *ut plerique hæreticorum, divinitatis ipsius magnitudine et veritate commoti, ultra modum extendentes honores ejus ausi sint non filium sed ipsum Deum patrem promere vel putare.* C. xxiii, col. 959 C.

Qu'il faille pourtant, à l'encontre de cette hérésie sabellienne, distinguer le Fils du Père, c'est ce que l'Écriture enseigne avec non moins de force. Les paroles du Christ, dans l'Évangile, sont formelles : *Ego et Pater unum sumus*, affirme-t-il, Joa., x, 30; il ne dit pas : *Ego Pater unus sum*, distinguant par là même la propriété de sa personne : *proprietatem personæ suæ.* C. xxvii, col. 966 B. Et s'il dit à Philippe : « Qui me voit, voit le Père », cela revient à dire : « qui me voit, me suit et m'écoute, par moi arrivera au Père », *visum iri ab eo Patrem, quisquis filium secutus fuisset.* C. xxviii, col. 969 C. L'Ancien Testament lui-même est favorable à cette distinction. A la suite de Justin, de Tertullien, d'Hippolyte, Novatien rapporte à une personne différente du Père les nombreuses « théophanies » que décrivent les Livres saints. L'être surnaturel qui apparaît en ces diverses circonstances et qui par tous ses caractères se manifeste comme Dieu (le mot *angelus* souvent employé par la Bible ne doit pas faire illusion, cf. surtout c. xviii-xx) ne saurait être le Dieu invisible et incirconscriptible, mais bien celui que Paul appellera plus tard *imago Dei invisibilis.* C'est cette personne distincte du Père transcendant qui s'essaie à la manifestation durable qu'elle fera d'elle-même dans la Nouvelle Économie, ou, pour mieux dire, qui veut habituer les hommes à se trouver en contact avec Dieu : *ut mediocritas et fragilitas conditionis humanæ Deum patrem videre aliquando jam tunc assuesceret in imagine Dei, hoc est in filio Dei.* C. xviii, col. 946 C.

Cette personne a droit au nom de Dieu; c'est l'affirmation indéfiniment répétée de Novatien; on remarquera tout autant son insistance à ajouter : *Dieu, parce que Fils de Dieu, Dieu en tant que Fils de Dieu.* Jésus-Christ est notre Dieu, *mais* Fils de Dieu. Par quoi le prêtre romain tendrait à accentuer encore la nuance de subordinatianisme qui se remarque chez ses prédécesseurs. « On ne cherchera pas, chez Novatien, dit fort bien A. d'Alès, la formule claire et précise du dogme nicéen. » *Novatien*, p. 117. Et W. Yorke Fausset : « Sa christologie est non moins subordinatienne que celle de Tertullien. » *Op. cit.*, p. xxxiii. Cela ne veut pas dire que le mot Dieu appliqué au Christ n'ait pas son sens transcendant (Le c. xx, qui créerait à ce point de vue quelque difficulté par l'insistance qu'il met à presser l'égalité *angelus* = *deus*, se termine par une formule qui place le Fils de Dieu au-dessus de la sphère angélique : *divini nominis potestatem et super omnia et in omne tempus accepit.* Col. 955 A). Mais l'exégèse que donne notre auteur du texte johannique: *Pater major me est*, est caractéristique. C'est bien en tant que Fils de Dieu que le Christ est inférieur au Père : *dum ergo accipit sanctificationem a Patre, minor Patre est : minor autem Patre consequenter est,* SED *Filius.* C. xxvii, col. 967-968. Et toute l'exégèse des récits de théophanies renforce cette appréciation. Le Fils de Dieu y apparaît dans la dépendance du Père, comme le subordonné et le ministre du Père, comme ayant aussi des attributs qui ne sont pas tout à fait ceux du Père (voir les c. xviii-xx en entier). En somme, malgré qu'il se soit mis dès l'abord en garde contre les anthropomorphismes, Novatien ne laisse pas d'assimiler les rapports du Père au Fils à ceux qui s'établissent dans une famille humaine : un fils est de la même race que son père, à coup sûr; il lui reste néammoins subordonné.

Naturellement il ne saurait être question d'assimiler de tout point la génération du Fils de Dieu à celle des fils des hommes. Mais, puisque l'Écriture use de l'expression *genuit*, en parlant du Père par rapport au Fils, il y a lieu de se demander quand eut lieu cet acte divin, qui donne l'être au Fils, qui lui communique la divinité avec la subsistence. Tout préoccupés du rôle cosmologique du Verbe, les apologistes avaient mis en un rapport étroit la « production » (au sens latin du mot) du Verbe et la création du monde. C'était, semble-t-il, au moment où il se décidait à créer l'univers que le Père « produisait » celui qui devait être l'agent de cette création, le démiurge réalisateur des idées divines. Quoi qu'il en soit de l'état où pouvait subsister le Verbe avant ce moment, la date de la création marquait pour lui, si l'on ose dire, un changement d'état. Novatien échappe à cette obsession, et corrige vigoureusement sur ce point son maître Tertullien. *In substantia fuit Christus ante mundi constitutionem*, écrit-il, c. xvi, col. 944 B. Et plus loin : *Ex quo (Patre), quando ipse voluit sermo filius natus est, qui non in sono percussi aeris aut tono coactæ de visceribus vocis accipitur, sed in* SUBSTANTIA *prolatæ a Deo virtutis agnoscitur.* C. xxxi, col. 978 A. Il n'est nullement question ici de création du monde. Sans doute le *quando voluit* éveille-t-il encore les susceptibilités du théologien moderne; mais ne se pourrait-il pas que ce vouloir fût éternel? En effet, continue Novatien : *Hic, cum sit genitus a Patre,* SEMPER *est* IN *Patre, semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est* SEMPER IN *Patre fuisse dicendus est : nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater. Ibid.* On remarquera la répétition de *semper*. C'est *toujours* que le Fils a été dans le Père, comme Irénée, auquel le texte semble bien se référer, l'avait déjà dit, *Cont. hæres.*, IV, vi, 7, *P. G.*, t. vii, col. 990 BC, et nous ne sommes pas bien loin de la génération éternelle et de la raison théologique qui la fonde : *le Père a toujours dû être Père.* Sans doute Novatien ajoute-t-il : *Pater illum præcedit, quod necesse est prior sit, qua Pater sit;* mais il s'agit ici d'une précession logique et non chronologique, comme le fait très nettement entendre tout le contexte. — De cette naissance éternelle (on ne voit vraiment pas quel autre terme employer), Novatien distingue la procession (mot qu'il ne faudrait pas assimiler à celui de la théologie moderne). Celle-ci est mise en rapport, semble-t-il, avec la création : *Hic* (i. e. Filius), *quando Pater voluit, processit ex Patre : et qui* IN *Patre fuit* CUM *Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit, substantia scilicet illa divina, cujus nomen est Verbum, per quod facta sunt omnia, ibid.* On remarquera que cette « procession » implique dans le Verbe un changement de situation : lui qui était *in Patre* est maintenant *cum Patre;* c'est là le vieil héritage de la théologie des apologistes; mais ce n'est pas, si l'on ose dire, un *changement d'état*, qui lui donnerait une subsistence (une hypostase) qu'il n'aurait pas eue antérieurement. La *substantia divina* qui s'appelle le Verbe, et qui était *in Patre* sort maintenant du Père pour aller à l'exécution de ses volontés. Pour garder encore quelques traces de la distinction entre *Logos endiathétos* et *Logos prophoricos*, la théologie de Novatien sur la génération du Verbe n'en montre pas moins un sérieux progrès.

Cette hypostase (*substantia*), cette personne qui s'appelle le *Verbum* ou le *Sermo* de Dieu, et qui préexiste de toute éternité, s'est, aux derniers temps, manifestée sous forme humaine; ainsi manifestée, nous l'appelons Jésus-Christ. La christologie, au sens moderne du mot, tient une très grande place dans les développements de Novatien; on ne s'étonnera pas que cette christologie soit encore assez loin des précisions de Chalcédoine, et certains critiques ont accusé Novatien des hérésies les plus contradictoires : non seulement il serait arien (sur quoi nous venons de nous expliquer), mais encore et simultanément apollinariste et nestorien !

Qu'il affirme la divinité du Christ au sens transcendant, nous n'avons pas à y revenir. Qu'il veuille aussi affirmer le caractère humain du Sauveur, cela est incontestable; il n'a aucune tendresse pour le docétisme au sens propre. Voir c. x, où revient plusieurs fois : *substantia corporis, substantia carnis*. Novatien ne veut pas entendre parler d'un *corpus fabularium*. Le Verbe a pris en toute vérité notre chair : *nostram carnem Sermo suscepit*, col. 930 A. A vrai dire, pourtant, l'insistance que met notre auteur à parler de *caro*, de *corpus*, de *sanguis* ne laisse pas d'inspirer quelque inquiétude. Cette *caro* « prise » par le Verbe, est-ce la « chair animée », la nature humaine, dans son intégralité, dirions-nous, ou ne serait-ce pas seulement le *corpus?* Il faut bien reconnaître que Novatien ne parle jamais de l'âme humaine du Sauveur et le très long développement qu'il consacre à la mort de Jésus-Christ a pu donner lieu à cette accusation d'apollinarisme avant la lettre dont nous avons parlé. Pour lui, semble-t-il, la mort du Christ (mort qui ne peut toucher la *substantia divina*) consiste en ce que le Verbe dépose (pour quelque temps) la *substantia carnis*, la *materia corporis*, qu'il reprendra au jour de la résurrection. *Nos Sermonem Dei scimus indutum carnis substantiam, eundemque rursum exutum eadem corporis materia, quam rursus in resurrectione suscepit et quasi indumentum resumpsit*. C. xxi, col. 956 C; tout le développement serait à citer. Le c. xxv fortifierait encore cette impression par la comparaison qu'il institue entre la mort du Christ et la nôtre. *Divinitas in Christo non moritur, sed carnis solius substantia extinguitur... in ceteris hominibus qui non sunt caro* TANTUMMODO, *sed caro et anima, caro quidem sola incursum interitus mortisque patitur, extra leges autem interitus et mortis anima incorrupta cernitur*. Col. 963 BC. Et la conclusion de ce même chapitre : *mors in Christum adversum solam* MATERIAM CORPORIS *potuit valere, adversus divinitatem Sermonis non potuit se exercere*. Col. 964 B. Peut-être, comme le fait remarquer A. d'Alès, convient-il de ne pas trop insister sur cette comparaison. Pour en faire sortir la vraie pensée de Novatien il faudrait lui donner un développement dans lequel l'auteur n'a pas eu le souci d'entrer, préoccupé qu'il était d'une autre pensée, l'impassibilité de la nature divine. Passons donc condamnation sur elle. Mais, tout considéré, il ne nous apparaît pas que le prêtre romain ait eu une idée très exacte, quand il s'agissait du Sauveur, d'une nature humaine complète, concrète et agissante.

Et c'est pourquoi il nous semble assez vain de parler, à son sujet, de « nestorianisme », à moins que l'on ne veuille désigner par cette expression, décidément trop élastique, l'imprécision des formules par quoi il veut signifier l'union en Jésus des éléments divin et humain : *assumere hominem, induere hominem, assumere filium hominis*, etc. La formule la plus complète nous semble bien celle qu'on lit au c. xxiv. Commentant le récit de l'annonciation, Novatien explique que les paroles de l'ange : *propterea* ET *quod nescetur ex te sanctum*, se rapportent à la nature humaine (*ista carnis corporisque substantia*), tandis que le Fils de Dieu, le Verbe incarné n'est autre que l'être spirituel dont l'ange déclare : *spiritus veniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi*. Et il continue : *Hic* (i. e. spiritus) *est enim legitimus Dei filius, qui ex ipso deo est, qui dum sanctum istud assumit et sibi filium hominis annectit et illum ad se rapit atque transducit, connexione sua et permixtione sociata præstat et filium illum Dei facit, quod ille, naturaliter non fuit*. Dès lors, continue-t-il, le nom de Fils de Dieu revient d'abord et en première ligne à cet être spirituel qui est descendu en Marie; puis, par voie de conséquence, au fils de Dieu et de l'homme (c'est à dire au fruit né de la Vierge et de l'Esprit), en sorte que celui-ci est devenu fils de Dieu, alors qu'il ne l'est point en principe, col. 961-962. Et le chapitre se termine sur cette formule : « Ainsi la parole de l'ange, quoi qu'en aient dit les hérétiques, établit entre le fils de Dieu et le fils de l'homme une distinction en même temps qu'une union *(sociatio)*. Elle voudrait leur faire comprendre que le Christ homme, fils de l'homme, est aussi fils de Dieu, leur faire tenir comme Dieu, c'est-à-dire Verbe de Dieu, cet homme-fils de Dieu, leur faire connaître Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme un tissu (*contextum*), un aggloméral (*concretum*), si l'on ose dire, de l'un et de l'autre (du fils de Dieu et du fils de l'homme), formé qu'il est de l'accord (*concordia*) de ces deux substances, de l'alliance de ces deux (choses) épinglées l'une à l'autre *(mutui ad invicem fœderis confibulatione sociatum)*, homme et Dieu (tout à la fois), comme l'Écriture l'atteste ». Col. 962 C. Évidemment il ne serait pas difficile de faire sortir de ce texte la doctrine des deux fils, de leur union purement extérieure *confibulatio*, (à comparer avec la συνάφεια des antiochiens), de leur association morale (*sociatio, concordia*), du pacte qui les unit *(mutuum ad invicem fœdus)*. Mais tout cela serait profondément injuste. Ces formules très inadéquates montrent seulement tout le chemin que la terminologie théologique avait à parcourir pour arriver à quelque précision.

Au total donc, s'il est très ferme pour affirmer la divinité du Verbe au sens transcendant du mot, Novatien n'a pas encore trouvé pour exprimer cette divinité parfaite, pour décrire l'union intime de cette divinité avec une humanité complète et agissante, les formules qui auraient traduit, du moins mal qu'il était possible, la foi de l'Église chrétienne à Jésus-Christ, Dieu et homme.

3° *Le Saint-Esprit*. — Sa théologie du Saint-Esprit est plus rudimentaire encore, bien que l'on constate chez Novatien un sérieux effort pour grouper les textes scripturaires relatifs à l'action de cet Esprit divin. — Son effusion avait été promise dans l'Ancien Testament, mais cela ne veut pas dire que, dès ce temps-là déjà, l'Esprit n'eut pas été à l'œuvre dans les patriarches et les prophètes. Mais, selon l'annonce formelle du Sauveur, c'est à la Pentecôte que s'est fait sur les apôtres une particulière effusion, qui doit amener une collaboration permanente de cet Esprit et des apôtres. *Unus ergo et idem Spiritus, qui in prophetis et apostolis; nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper; ceterum ibi, non ut semper in illis inesset, hic, ut in illis semper maneret : et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus; ibi parce datus, hic large commodatus; nec tamen ante resurrectionem Domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus*, c. xxix, col. 972 A. Et Novatien de décrire, en traits rapides mais justes, l'action du Saint-Esprit dans l'Église, depuis l'âge des apôtres, où il rendait ceux-ci intelligents et forts, jusqu'à l'actuelle génération où il continue à sanctifier les âmes et les corps par le baptême, à faire les martyrs, les vierges, les saints. (Noter au passage l'irrémissibilité du blasphème contre l'Esprit.)

Sans tirer expressément de tout ceci des preuves en faveur de la divinité du Saint-Esprit, Novatien indique assez que la nature de cet être mystérieux participe à celle du Père et du Fils; il ne présente aucune expression qui tendrait à mettre l'Esprit au rang des *administratorii spiritus*. Tout ce que les macédoniens (voir col. 817) ont pu trouver chez lui qui eût favorisé leurs erreurs, c'est l'affirmation (en un passage où il n'est pas question *ex professo* de la nature de l'Esprit) que le Paraclet est inférieur au Christ. C. XVI. Voulant prouver ici la divinité du Christ, notre auteur fait état des paroles du Sauveur relatives au Paraclet : *De meo accipiet et annuntiabit vobis*, Joa., XVI, 14. A supposer, dit-il, que le Christ fût simplement un homme, comment l'Esprit qui est supérieur aux hommes pourrait-il recevoir de lui la doctrine qu'il devra lui-même transmettre. Il ne peut recevoir que de quelqu'un qui lui soit supérieur. *Si a Christo accepit quæ nuntiet, major ergo jam Paraclito Christus est : quoniam nec Paraclitus a Christo acciperet, nisi minor Christo esset.* Col. 942-943. Mais il n'y a pas trop à se scandaliser de ce développement. L'infériorité de l'Esprit, par rapport au Fils, est du même ordre que l'infériorité du Fils par rapport au Père. Source et principe de la vie divine, le Père communique celle-ci au Fils, qui lui-même la transmet au Saint-Esprit.

4° *Les relations entre les personnes divines. La Trinité.* — Sur ce point délicat, Novatien n'avait guère de chance de trouver des indications chez ses prédécesseurs. Tous avaient oscillé plus ou moins entre le trithéisme (ou plus exactement le dithéisme), qui accentuait de façon dangereuse la distinction des personnes, et le modalisme qui supprimait radicalement cette même distinction. Ce que nous avons dit plus haut montre que c'est vers le dithéisme que pencherait notre auteur, col. 822 sq.; il se raidit d'ailleurs contre cette tentation et les deux derniers chapitres de son ouvrage sont précisément consacrés à montrer que l'admission du Père qui est Dieu, et du Fils qui est Dieu, ce n'est pas l'admission de deux Dieux. C. XXX et XXXI. L'affirmation de l'unité divine est, dit-il, le dogme fondamental de l'Écriture et donc du christianisme; non moins fondamentale l'affirmation de la divinité du Sauveur. Pour concilier ces deux vérités, en apparence opposées l'une à l'autre, Novatien écrit un long développement, c. XXXI, qui, si on le poussait à bout, serait désastreux ou pour l'unité divine ou pour la parfaite divinité du Fils. L'argument revient en somme à dire : il y aurait deux Dieux si le Père et le Fils avaient les mêmes propriétés, si tous deux étaient *innati, ingeniti, invisibiles, incomprehensibiles, immortales, æterni*, etc. Mais tous ces attributs n'appartiennent qu'au Père seul, quand au Fils, étant *natus, genitus, visibilis, comprehensibilis*, etc., il ne peut être mis à côté du Père comme un deuxième Dieu. C'est fort bien, dirons-nous, mais alors il n'est plus qu'un Dieu de seconde majesté; nous n'échappons au dithéisme que pour tomber dans le subordinatianisme. Voir par exemple cette phrase : *Si invisibilis fuisset (Christus), cum invisibili collatus,* PAR EXPRESSUS, *duos invisibiles ostendisset et ideo duos comprobasset et Deos.* Col. 979 B. Tout n'est pas à rejeter cependant dans l'argumentation de Novatien. Son grand tort est seulement d'avoir mis les attributs de l'essence divine (*invisibilis, incomprehensibilis*, etc.) sur le même pied que les propriétés personnelles. Il reste exact au point de vue d'une théologie plus développée que le Père et le Fils diffèrent parce que l'un est *ingenitus* et l'autre *genitus*, et la phrase de Novatien, parallèle à celle que nous venons de citer, pourrait être conservée (moyennant une légère explication) : *Si enim natus non fuisset (Sermo), innatus comparatus cum eo qui esset innatus,* ÆQUATIONE (?) *in utroque ostensa, duos faceret innatos et ideo duos faceret deos.* Col. 979 A. C'est en somme l'expression de la théologie postérieure des *relations* entre les personnes, si peu qu'on veuille l'étendre au Saint-Esprit. Pour désigner cet épanouissement de l'être divin en une pluralité d'hypostases, Tertullien avait employé le mot d'*œconomia*, qu'il traduisait aussi par *dispensatio, dispositio*. Novatien ne conserve que ce dernier terme; encore n'est-il pas bien sûr que celui-ci corresponde exactement aux expressions de Tertullien.

Il n'est pas jusqu'à l'idée d'une circulation continue et réciproque de vie entre les personnes de la Trinité, qui n'ait été entrevue par Novatien. *Unus Deus pater probatur*, écrit-il, *dum gradatim* RECIPROCO *meatu illa majestas atque divinitas ad Patrem qui dederat eam rursum ab illo ipso Filio missa revertitur et retorquetur.* Col. 981 A. On a voulu donner à cette phrase un sens hétérodoxe; on a rapproché ce *reciprocus meatus*, qui fait rentrer le Fils dans le Père, de la fâcheuse théorie de la résorption finale attribuée à Marcel d'Ancyre (Harnack). Mais les critiques ont à bon droit rejeté cette explication. Et Fausset n'hésite pas à voir dans les phrases de Novatien la doctrine que l'on désignera plus tard sous le nom de *périchorèse*, où il conviendrait seulement de trouver une place pour le Saint-Esprit, auquel Novatien n'a pas assez songé.

En résumé, si le prêtre romain ne rejoint pas encore la théologie qui se développera en partant des formules de Nicée, son œuvre ne laisse pas de marquer un progrès considérable par rapport à celles des apologistes du IIe siècle et même des deux grands docteurs du IIIe, Hippolyte et Tertullien.

I. TEXTES. — 1° *De Trinitate.* — Il n'existe plus de ms. de cet écrit : et l'on ne peut dire exactement de quels mss. ont usé les premiers éditeurs : édit. princeps de Gagnée (Gangnæus), Paris, 1545, dans le *Tertullien* de Beatus Rhenanus; puis de Gelenius, dans son *Tertullien*, Bâle, 1550. Sur l'indication des mss., ces éditeurs rangent l'écrit parmi les œuvres de Tertullien. Dans son édit. de Tertullien, Anvers, 1579, Pamelius le donne pour la première fois sous le nom de Novatien. Ed. Welchman en fournit la première édition séparée, Oxford, 1724; puis J. Jackson, Londres, 1728. C'est le texte de celui ci qui est passé dans Gallandi, et dans *P. L.*, t. III. Nouvelle édit. de W. Yorke Fausset dans la collection *Cambridge patristic Texts*, Cambridge, 1909.

2° *De cibis judaicis.* — Il en subsiste 2 mss., l'un de Pétersbourg (autrefois à Corbie), l'autre de Paris (Sainte-Geneviève), copie du précédent. Sur ces mss. et leur utilisation par les divers éditeurs (Gagnée, Gelenius, Pamelius), voir la préface de l'édition G. Landgraf et C. Weyman, Leipzig, Teubner, 1898 (cf. *Archiv. für lat. Lexikographie*, t. XI, p. 226-239).

3° *Correspondance et textes pseudo-cyprianiques.* — Sur les questions de mss. et d'édit., voir la préface de l'édit. Hartel, *Cypriani opera*, vol. 3, p. LVIII sq.; p. LXX sq.

II. TRAVAUX. — Ils sont extrêmement nombreux; on ne mentionnera ici que les principaux. — Outre les histoires littéraires générales anciennes (Ceillier, Fabricius) ou modernes (Harnack, Bardenhewer, Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, 3e édit., t. III, 1922), il faut signaler quelques monographies récentes : V. Ammundsen, *Novatianus og Novatianismen*, Copenhague, 1901 (en danois, comme les deux suivants); F. Torm, *En kritisk Fremstilling of Novatians' Liv og Forfattervirksomhed*, Copenhague, 1901; J. O. Andersen, *Novatian*, Copenhague, 1901; H. Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902; A. d'Alès, *Novatien, Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1924 (rassemble quelques études publiées dans divers périodiques).

Sur l'attribution du *De spectaculis* et du *De bono pudicitiæ*, surtout C. Weyman, *Historisches Jahrbuch*, t. XIII, 1892, p. 737-748; t. XIV, 1893, p. 330-331. — Pour le *Quod idola dii non sint*, voir la recension des travaux en sens divers dans Schanz, *op. cit.*, § 720, et H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, p. 1-3. — Pour le *De laude martyrii*, Schanz, § 731, et H. Koch, *ibid.*, p. 334 sq. —

Pour l'*Adv. Judæos*, Schanz, § 736. — La publication des *Tractatus Origenis* a suscité une très abondante littérature dont on verra l'essentiel dans Schanz, § 743 *in fine*, et t. IV, § 903. Pour l'attribution à Novatien : C. Weyman, *Archiv für lat. Lexikographie*, t. XI, p. 467-468; 545-578, et surtout H. Jordan, *op. cit.* L'attribution à Grégoire d'Elvire est proposée par dom Morin, dans *Revue bénédictine*, 1900, t. XVII, p. 232, et dans *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, 1900, t. V, p. 145; solidement établie par dom Wilmart, *Les* TRACTATUS *sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *Bulletin de littér. ecclés.* (Toulouse), 1906, p. 233-299 ; C. Weyman s'est finalement rallié à cette thèse. Voir, au contraire, H. Koch, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1922, t. XLI, p. 132-139.

Sur la théologie de Novatien, outre les travaux déjà cités, Ammundsen, Jordan, A. d'Alès, voir l'excellente introduction de Yorke Fausset, et les notes très suggestives du commentaire. Sur la Bible de Novatien, étude assez fouillée dans A. d'Alès, *op. cit.*, à corriger d'après les observations de dom Capelle, dans le *Bullet. d'anc. litt. chrét. latine*, annexé à la *Revue bénédictine*, n. 236 du *Bulletin* (1924).

II. LA CRISE NOVATIENNE. — I. Sources. II. Reconstitution des événements (col. 831). III. La doctrine novatienne (col. 837).

I. SOURCES. — Pour ne pas faire double emploi, nous étudierons simultanément les sources relatives à l'explosion de la crise novatienne et au développement de l'Église schismatique qui en est issue.

1° *Témoignages contemporains.* — 1. *La correspondance de saint Cyprien.* — L'évêque de Carthage a été étroitement mêlé à la crise qui s'est alors déroulée soit en Afrique, soit à Rome. C'est surtout grâce à sa correspondance que nous en connaissons le détail. Voici les principales lettres qui se rapportent à ce sujet. (Numérotation de Hartel, le chiffre entre parenthèses donne la numérotation de *P. L.*, t. IV; texte dans Hartel, amélioré par L. Bayard, dans *Saint Cyprien, Correspondance*, de la *Collection des Universités de France*, 2 vol., Paris, 1925).—*Epist.*, XLIII (40), lettre pastorale de Cyprien sur le schisme de Félicissime. — XLIV (41), XLV (42), XLVII (43), XLVIII (45), LI (47), LII (49), LIX (55), LX (57), lettres adressées par Cyprien au pape Corneille, lui indiquant ce qui se passe à Carthage, lui donnant son appréciation sur ce qui s'est passé à Rome; LXI (58), de Cyprien au pape Lucius; LXVIII (67) de Cyprien au pape Étienne. — XLIX (46) et L (48) du pape Corneille à Cyprien. — XLVI (44), Cyprien aux confesseurs romains pour les détacher de Novatien; LIII (50), réponse des confesseurs romains; LIV (51) félicitations de Cyprien à ces confesseurs. — LV (52), Cyprien à Antonianus, fait l'histoire de toute la crise; LXIX (76) et LXXIII (73), aux évêques Magnus et Jubaïen sur le baptême donné par les novatiens. — Ajouter à la correspondance en question le *De unitate Ecclesiæ*, le *De lapsis*, et aussi les décisions rendues synodalement dans la question des *lapsi*.

2. *Recueil de documents constitué à Rome.* — Au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, 3, *P. G.*, t. XX, col. 616, on s'était préoccupé à Rome, aussitôt après la condamnation de Novatien, de constituer un dossier de l'affaire : lettres du pape Corneille à Fabius d'Antioche où étaient exprimées les décisions synodales prises à Rome, en Italie, en Afrique et en d'autres provinces de l'Occident; lettres de saint Cyprien et de son synode sur la réconciliation des *lapsi*; à quoi était annexée une lettre de Corneille sur ce qui s'était passé au synode de Rome et enfin une lettre sur les faits et gestes de Novat (lire Novatien). De cette dernière lettre, adressée à Fabius d'Antioche, Eusèbe donne de longs extraits. C'est une invective passionnée contre Novatien. « Laissons tomber dans la lettre du pape saint Corneille, dit fort bien A. d'Alès, quelques traits de ressentiment peut-être trop personnel. » *Op. cit.*, p. 157. Mais la narration générale doit être conservée.

3. *Correspondance de saint Denys d'Alexandrie.* — Un recueil de lettres de l'évêque Denys d'Alexandrie a été aux mains d'Eusèbe qui lui fait de fréquents emprunts à la fin du l. VI et au début de l. VII. Se rapportent à la question novatienne : une lettre à Fabius d'Antioche, lequel inclinait vers le rigorisme dans la question des *lapsi*, *H. E.*, VI, XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629 B; une lettre à Novatien lui-même, *ibid.*, XLV, col. 633; une lettre au pape Corneille, en réponse à une communication de celui-ci sur l'évêque schismatique, *ibid.*, XLVI; une autre aux « frères de Rome » sur la réconciliation et la pénitence, trois aux confesseurs de Rome qui avaient pris d'abord parti pour Novatien, *ibid*, XLVI, col. 636, une au prêtre romain Denys, le futur pape, VII, VIII, col. 652-653. Il ne reste de tout ceci que de rares fragments. Les voir au mieux dans C. Lett Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904 (*Cambridge patristic Texts*).

4. *Le traité anonyme* AD NOVATIANUM. — Texte dans Hartel, *Cypriani opera*, vol. 3, p. 52-69; *P. L.*, t. III, col. 1255-1268. Ce texte figure dans la tradition manuscrite parmi les œuvres de saint Cyprien. Apologie quelque peu passionnée de l'attitude prise par l'Église catholique dans la crise soulevée par Novatien; discussion des textes invoqués par celui-ci pour refuser le pardon aux *lapsi*; apport de passages scripturaires en faveur de la miséricorde. Le *De unitate Ecclesiæ* et d'autres écrits cyprianiques sont utilisés. L'auteur est contemporain de la crise, il écrit après les deux persécutions de Dèce et de Gallus (253), avant celle de Valérien (257-258). Ce ne peut être Cyprien, qui écrit tout autrement et cite une autre version latine de la Bible. Après avoir pensé à Réticius d'Autun, auquel saint Jérôme attribue un *grande volumen adversum Novatianum* (*Vir. ill.*, 82), Harnack a désigné comme auteur, avec beaucoup de résolution, le pape Sixte II (257-258). L'indication du *Prædestinatus* est, en tout cas, assez curieuse : *contra hunc* (Novatum) *beatus Xystus martyr et episcopus et venerabilis Cyprianus martyr Christi, tunc Carthaginiensis pontifex, scripsit contra Novatum librum de lapsis, quod possint per pænitentiam recuperare gratiam quam labendo perdiderant.* N. 38, *P. L.*, t. LIII, col. 599 A. Voir A. Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II*, dans *Texte und Unters.*, t. XIII, fasc. 1 (1895); *Zur Schrift Pseudocyprians Ad Novatianum*, *ibid.*, t. XX, fasc. 3 (1900). Si elle a rallié quelques adhésions, en particulier celle d'A. d'Alès, *Novatien*, p. 19 et 25-30, la thèse d'A. Harnack est loin d'avoir recueilli l'assentiment général de la critique. Voir un compte-rendu sommaire des travaux en sens divers dans Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, § 732, et la discussion dans H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, p. 358-420. Mais, quoi qu'il en soit de la question d'auteur, ce petit écrit est important pour fixer les doctrines de Novatien aux premiers moments.

2° *Témoignages postérieurs.* — 1. *En Orient.* — On a bataillé longtemps contre l'Église novatienne, ses principes, son attitude. — *Eusèbe de Césarée*, a réuni dans *H. E.*, l. VI, c. XLII; l. VII, c. VIII, un certain nombre de documents intéressants. Un de ses élèves, *Eusèbe d'Émèse*, au témoignage de Jérôme (*Vir. ill.*, n. 91), avait écrit un traité *Adversum novatianos*, dont il ne reste rien. L'historien *Socrates* est bien renseigné sur l'Église novatienne de son époque, à tel point qu'on a pu croire qu'il en faisait secrètement partie. Cela n'est pas prouvé, ni même probable. *Sozomène*, qui d'ordinaire copie Socrates (ce qui lui a valu la même accusation), n'apporte guère de renseignements nouveaux, sauf pourtant la notice donnée

l. III, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1053 C, qui est d'importance. Inutile de relever ici les quelques allusions que font aux novatiens les Pères de la grande époque, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze. Au début du Ve siècle, la correspondance d'*Isidore de Péluse* en fait plusieurs fois mention. *Epist.*, l. c. CCCXXXVIII, CCCXXXIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 252, 377. Au tournant du VIe-VIIe siècle, *Euloge d'Alexandrie* avait rédigé contre eux un traité considérable en six livres, dont Photius nous a laissé une analyse substantielle. *Biblioth.*, cod. 182 (il y revient cod. 208), indication sommaire; cod. 280, analyse très détaillée, *P. G.*, t. CIII, col. 532-533, 677; t. CIV, col. 325-356. Entre temps les hérésiologues les avaient catalogués : *Épiphane, Hæres.*, LIX, Κατὰ Καθαρῶν, *P. G.*, t. XLI, col. 1017-1037, dont la notice est plus polémique qu'historique; *Théodoret, Hæret. fab. comp.*, III, V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 405-408, qui est fort bref. Il faut au moins signaler le souvenir que les jacobites ont conservé de la crise novatienne et des arguments versés alors au débat. Voir le *Synaxaire arabe jacobite*, au 12 kihak (8 décembre) où est signalé le concile réuni par Corneille contre Novatien, *P. O.*, t. III, fasc. 3 (1909), p. 434-435. Toutes ces allusions, toutes ces réfutations montrent du moins que, durant trois siècles, l'Église novatienne est, pour l'Église catholique, un adversaire que l'on prend au sérieux.

2. *En Occident.* — C'est la même impression, mais atténuée, que donnent, pour les IVe et Ve siècles, les documents occidentaux. — Au dire de Jérôme, *Réticius*, évêque d'Autun à l'époque constantinienne, avait écrit *grande volumen adversus Novatianum* (*Vir. ill.*, 82) qui ne s'est pas conservé. Mais les renseignements historiques sur le prêtre romain et son Église, ne sont jamais très précis. L'inscription rédigée par le pape *Damase* en l'honneur de saint Hippolyte, voir t. VI, col. 2488, montre l'incertitude où l'on est en 380, sur les divers schismes romains du IIIe siècle. Les traités qui se sont conservés ressortissent plutôt à la polémique théologique qu'à l'histoire proprement dite. C'est le cas du *Contra Novatianum*, inséré dans le recueil pseudo-augustinien des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, n. CII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2303-2313, et mieux édit. A. Souter dans le *Corpus* de Vienne, t. L, p. 199-224 (voir sur cette curieuse dissertation A. Harnack, dans *Abhandlungen Al. von Œttingen gewidmet*, Munich, 1898, p. 54); c'est le cas de la notice de *Philastre de Brescia, Hæres.*, LXXXII, *P. L.*, t. XII, col. 1194-1195; du traité de saint *Ambroise, De pænitentia, P. L.*, t. XVI (éd. de 1866), col. 485-546; des lettres de *Pacien* de Barcelone adressées au novatien Sympronianus, *P. L.*, t. XIII, col. 1051-1082; de la très courte notice de saint *Augustin* dans le *De hæresibus*, 38, *P. L.*, t. XLII, col. 32. Quelques détails intéressants à glaner dans les œuvres de ce même docteur. Voir table alphabétique générale, au mot *Novatiani, P. L.*, t. XLVI, col. 463. De même dans l'œuvre de saint Jérôme; voir table générale, *P. L.*, t. XXX, col. 1082. Le *Prædestinatus*, n. 38, ajoute peu de choses à nos connaissances, *P. L.*, t. LIII, col. 598.

II. RECONSTITUTION DES ÉVÉNEMENTS. — *Prænotandum.* — Les sources latines donnent à peu près toutes au prêtre romain qui a déclenché la crise du milieu du IIIe siècle le nom de *Novatien*, et distinguent de celui-ci un prêtre carthaginois appelé *Novat*, qui s'y est trouvé mêlé. Les adhérents du prêtre romain auraient dû régulièrement se nommer *Novatianenses* (novatianistes), et en fait Cyprien a, au moins une fois, employé ce mot, *Epist.*, LXXIII (73), n. 2, Hartel, p. 797, l. 10. Mais, en général, c'est le mot *Novatiani* (novatien) qui a prévalu en Occident, et ce nom, donné à la secte, a réagi à son tour sur le nom du fondateur, que l'on a fini aussi par appeler quelquefois Novat. Cf. S. Augustin, *Cont. Crescon.*, II, I, 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 468; *De hæres.*, n. 38 (et le *Prædestinatus*, n. 38).

Les sources grecques écrivent d'ordinaire Ναυάτος, Νοουάτος, Ναβάτος, et ne peuvent, dès lors, distinguer le prêtre de Rome de celui de Carthage, ce qui amène parfois des confusions. Pour ce qui est des partisans de Novatien, ils sont appelés Ναυατιανοί, Νοουατιανοί. Mais, au début du moins, on les désigne volontiers par le nom qu'ils se sont eux-mêmes donné : οἱ καθάροι, les cathares, les purs, (Eusèbe, Épiphane, Jérôme, Théodoret) et le nom a encore conservé quelque vogue dans les âges suivants. Le nom de cathares donné aux néomanichéens du Moyen-Age n'a rien de commun avec celui-ci.

La crise novatienne est essentiellement une protestation rigoriste contre la facilité avec laquelle, au lendemain de la persécution de Dèce, les dirigeants des grandes Églises ont admis à la réconciliation ecclésiastique ceux qui avaient failli. Pour en saisir tout le sens il faut donc commencer par décrire sommairement la discipline pénitentielle antérieure, on comprendra mieux, de la sorte, les adoucissements que l'on fut obligé d'y apporter et la protestation des intransigeants contre ces mesures.

1° *La discipline pénitentielle dans la première moitié du IIIe siècle.* — Sans vouloir entrer ici en de grands détails sur les débuts de l'organisation pénitentielle (voir l'art. PÉNITENCE), et quoi qu'il en soit des divergences qui se peuvent remarquer vers la fin du IIe siècle dans la pratique des diverses communautés, on peut poser que le rigorisme est, au début du IIIe siècle, la règle à peu près générale. Sans se prononcer sur le caractère irrémissible de certaines fautes particulièrement graves, l'Église ne juge pas à propos de réintégrer au sein de la communauté ceux qui s'en sont rendus coupables et qu'elle a été amenée à exclure. On peut épiloguer sur la façon dont s'est établie la liste des trois fautes capitales, idolâtrie, fornication (adultère), homicide, qui mettent définitivement le pécheur en dehors de l'Église, sans espoir certain de réconciliation même à l'article de la mort. Mais l'existence de cette discipline sévère (qui n'est pas forcément primitive) nous semble très suffisamment établie dans les débuts du IIIe siècle. Seule la question de la réconciliation *in articulo mortis*, laisse place à des doutes.

Une première brèche a été faite à la sévérité par les mesures miséricordieuses prises soit à Rome (Calliste) soit en Afrique (Agrippinus), mesures contre lesquelles s'insurge avec véhémence le *De pudicitia* de Tertullien, sans compter Hippolyte de Rome, à qui fait peut-être écho Origène à Alexandrie. Ces protestations n'avaient pas empêché la discipline plus douce de faire son chemin. Au temps de saint Cyprien, en Afrique, on considérait comme normal d'absoudre, après une pénitence convenable, ceux qui s'étaient rendus coupables de péchés graves de la chair. Voir Cyprien, *Epist.*, IV (62) (vierges consacrées qui auraient fauté). Il y avait eu pourtant et, semble-t-il, assez récemment des contradictions sur ce point. *Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem mœchis non putaverunt et in totum pænitentiæ locum contra adulteria cluserunt*, écrit Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 21; mais ces contradictions n'avaient pas amené de schismes; le primat de Carthage ne voyait dans cette attitude qu'une manifestation de ce pouvoir discrétionnaire des évêques, dont il parle si souvent : *Manente concordiæ vinculo et perseverante catholicæ Ecclesiæ individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus. Ibid.* Mais la règle générale, en Afrique, était à ce moment d'accorder la récon-

cillation aux adultères : *Mœchis a nobis pœnitentiæ tempus conceditur et pax datur. Ibid.*, n. 20. Nous n'avons pas de renseignements précis sur ce qui se passait alors à Rome, ou dans le reste de l'Église. Nous ne pouvons dire, en particulier, si les pratiques indulgentes jadis préconisées par Denys de Corinthe (cf. *H. E.*, IV, XXIII, 6, *P. G.*, t. XX, col. 385 B), s'étaient maintenues, ou si elles avaient dû céder devant l'envahissement du rigorisme consécutif à la crise montaniste.

Pour ce qui est de la réconciliation des apostats ayant fait acte d'idolâtrie, il semble que le rigorisme était à peu près général. C'est ce qui ressort de l'attitude que l'on prendra un peu partout au début de la persécution de Dèce. Cyprien, dans les *Testimonia* est formel dans le sens de l'exclusion définitive; l. III, n. 28 : *Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit*, et il allègue les textes qui seront ressassés durant la controverse de l'âge suivant; Matth., XII, 32; Marc., IV, 28, sur le blasphème contre le Saint-Esprit; I Reg., II, 25 : *Si in Deum peccet homo, quis orabit pro eo?* Le péché contre Dieu est opposé ici aux péchés contre le prochain (adultère, homicide), cela ressort avec évidence de tout le contexte. Cf. *Epist.*, XVI (9), n. 2. — Cette discipline pénitentielle s'est précisée à l'époque de la détente amenée par les règnes des empereurs syriens. A un moment où la persécution est tout à fait exceptionnelle, on comprend parfaitement la sévérité des chefs ecclésiastiques à l'endroit des apostats. La terrible persécution de Dèce allait imposer de profondes modifications à cette attitude.

2° *Troubles ecclésiastiques consécutifs à la persécution de Dèce.* — Par son caractère systématique, par son extension, par l'acharnement que l'on mit à arracher aux chrétiens des marques d'apostasie, la persécution de 250-251 causa dans les Églises les troubles les plus profonds. Si elle fit des martyrs et des confesseurs, elle amena aussi un très grand nombre de défaillances. Les *lapsi* furent légion, les uns allant jusqu'à l'apostasie complète (*sacrificati*, ayant offert le sacrifice prescrit par l'édit impérial), les autres se procurant par des moyens plus ou moins louches l'attestation d'une apostasie qu'ils n'avaient pas extérieurement commise (*libellatici*). Et parmi les *sacrificati*, il y avait aussi des degrés dans la culpabilité, depuis ceux qui étaient allés presque spontanément au-devant de la honte, jusqu'à ceux qui n'avaient cédé que sous la violence de la torture ou la durée du cachot. Tous ces gens néanmoins étaient, selon le droit en vigueur, considérés comme des apostats; leur exclusion de l'Église allait de soi. Mais beaucoup, au lendemain même de leur chute, demandaient leur réintégration. Ils étaient nombreux, ils étaient impatients. Leurs requêtes prirent bientôt en certaines communautés un tour plus ou moins menaçant. La situation de beaucoup méritait la pitié. On comprend assez le trouble que tout cela devait amener dans les Églises.

1. *A Carthage* on peut dire que, dans l'ensemble, les *lapsi* firent une vigoureuse pression pour obtenir de rentrer dans l'Église. Ils rencontrèrent dans les « confesseurs de la foi » un appui inattendu et dans certains prêtres des auxiliaires assez peu scrupuleux. Abusant d'un antique privilège, les confesseurs distribuaient sans discrétion des *libelli pacis* autorisant les porteurs à rentrer dans la communion ecclésiastique. Des prêtres se rencontraient pour accepter les *lapsi*, porteurs de ces billets, à l'offrande eucharistique et à la communion, sans aucune autre formalité. Du fond de sa retraite, l'évêque de Carthage protestait contre cette hâte, destructrice de toute discipline. Il finit par l'emporter, mais ne put empêcher un schisme qui détacha de lui un parti assez considérable, groupé autour de Félicissime, et où s'agitait particulièrement un prêtre nommé Novat (sur ce dernier voir surtout Cyprien, *Epist.*, LII (49), n. 2 et 3, qui fait de ce personnage un portrait peu flatté).

Mais, quoi qu'il en fût de cette opposition, il fut entendu, à Carthage, qu'aucune mesure générale ne serait prise sur le compte des *lapsi* avant la réunion d'une assemblée plénière, où l'on s'efforcerait de concilier à la fois les intérêts de la justice et de la miséricorde : *ut nihil innovetur circa lapsorum causas, nisi omnes in unum convenerimus et, collatis consiliis, cum disciplina pariter et misericordia temperatam sententiam fixerimus*, *Epist.*, XLIII (40), n. 3. Le concile, qui eut lieu, la persécution s'étant relâchée, au printemps de 251, inclina en effet vers la miséricorde. Comme le dit Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 6 : « Après avoir lu les textes de l'Écriture dans les deux sens, nous avons adopté, avec un sage tempérament, un moyen terme : d'une part, l'espérance de la communion ne serait point totalement refusée aux *lapsi*, de peur que le désespoir ne les portât davantage au mal et que, voyant l'Église fermée devant eux, ils ne suivissent le siècle pour vivre en païens; d'autre part, la sévérité évangélique ne serait pas non plus énervée par une admission en bloc et à la légère à la communion; mais plutôt la pénitence durerait longtemps, pendant laquelle on invoquerait avec douleur la paternelle bonté; les cas seraient d'ailleurs examinés un à un, les intentions aussi et les circonstances atténuantes, conformément au texte de l'opuscule (malheureusement pas conservé) où les points du réglement sont détaillés. » Quelques précisions sont données un peu plus loin : « Les *libellatiques* seront admis incessamment, les *sacrificati* assistés (faut-il traduire réconciliés?) au moment de la mort : *libellaticos* INTERIM *admitti, sacrificatos in exitu subveniri.* » *Ibid.*, n. 17. (Sur le sens de l'adverbe *interim*, voir H. Koch, *Cyprianische Unters.*, p. 213, 264.) Suivent, dans le texte de la lettre de Cyprien, des explications qu'on pourrait être tenté de prendre comme les considérants de la décision synodale : « C'est qu'il n'y a plus de confession aux enfers et que l'on ne peut obliger à faire pénitence, si on supprime tout espoir d'obtenir le fruit de la pénitence (la réconciliation). » A quoi s'ajoute néanmoins une phrase qui rectifie ce qu'il y aurait de trop absolu dans ce qui précède : *Neque præjudicamus Domino judicaturo.* On sent toute l'hésitation du concile et de Cyprien. La vieille pratique de la réserve même à l'article de la mort apparaît, si l'on ose dire, cruelle : elle semble préjuger la décision divine. Pourtant Cyprien se raidit contre cette conclusion et essaie de maintenir jusqu'à un certain point l'ancienne théorie : Le pécheur est simplement abandonné à la miséricorde de Dieu.

Ainsi le concile en question marque une date importante dans l'histoire de la pénitence. Il ouvre dans la vieille pratique de la *réserve* une brèche beaucoup plus large qu'on ne l'avait fait au début du IIIe siècle. Mais surtout il pose, non sans hésitation, des principes qui finiraient bien vite par avoir raison de cette pratique. Dès l'année suivante, d'ailleurs, en mai 252, en raison de nouvelles menaces de persécution, le synode d'Afrique accordait la réconciliation à *tous* les *lapsi* qui avaient fait pénitence. Voir lettre synodale, *Epist.*, LVII (54).

Pour achever de décrire l'évolution qui se passe alors en Afrique, il convient d'ajouter que le schisme de Félicissime avait amené Cyprien à réfléchir sur une question connexe à celle de la pénitence. Le traité *De unitate Ecclesiæ* avait explicité le principe que l'appartenance à l'Église était une condition indispensable de salut : *Nec perveniet ad Christi præmia qui reliquit Ecclesiam Christi; alienus est, profanus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem*

qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit. De unit. Eccl., 6, Hartel, vol. 1, p. 214. Sans doute, il s'agit ici de ceux qui volontairement se séparent de l'Église : mais la logique ne devait-elle pas amener à poser des questions analogues pour ceux que l'Église, en raison de leur indignité, avait elle-même rejetés de son sein? Voir à ce sujet *Epist.* IV (62), n. 4, à propos de ceux que l'Église retranche à cause de leur indiscipline : *Nunc... spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de Ecclesia ejiciuntur. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit.* Date incertaine.

2. *A Rome* la question des *lapsi* avait évolué de semblable manière, d'autant que les deux métropoles avaient conservé durant la crise un contact assez étroit. Mais la généralisation des pratiques miséricordieuses allait susciter, au sein de la communauté, une certaine agitation.

C'est du presbyterium romain, chef responsable de l'Église depuis la mort de Fabien (janvier 250) jusqu'à l'élection de Corneille (mars 251), qu'émanent trois lettres destinées à mettre Carthage au courant de ce qui se fait à Rome. *Epist.*, VIII (2), XXX (31), XXXVI (30). La première, rédigée par un clerc assez peu lettré (et qui d'ailleurs faisait assez durement la leçon au primat d'Afrique), donnait au clergé de Carthage quelques indications sur le traitement des *lapsi* : « On ne devait pas les abandonner à eux-mêmes, mais les exhorter à faire pénitence, pour mériter le pardon divin. » Peut-être, à l'occasion, répareraient-ils par une attitude plus courageuse leur faute passée. Le presbyterium allait plus loin : *Si hi qui in hanc temptationem inciderunt cœperint adprehendi infirmitate et agant pænitentiam facti sui et desiderent communionem, utique subveniri eis debet*, n. 3. C'est cette pratique romaine qui a fait impression sur Cyprien et l'a amené à modifier peu à peu la rigueur de son attitude. Voir *Epist.*, XVIII (12), n. 1.

La lettre suivante (*Epist.*, XXX), rédigée au nom du presbyterium par Novatien, témoigne au contraire d'une réserve plus grande. Le rédacteur insistait beaucoup sur la discipline ancienne : « A Dieu ne plaise, écrivait-il, que l'Église romaine se relâche de sa rigueur par une facilité profane et énerve la sévérité de la discipline, au détriment de l'honneur de la foi, qu'elle aille... donner avec précipitation le remède d'une réconciliation à coup sûr inefficace », n. 3. C'était bien l'avis des confesseurs de la foi, qui s'en étaient expliqués nettement dans une lettre (perdue), à Cyprien, n. 4. Aucune mesure générale ne pouvait être prise avant l'élection d'un nouveau pape, n. 6. En attendant les *lapsi* feraient bien de se comporter avec modération et humilité, n. 7, 8. Le presbyterium n'entendait pas revenir cependant sur la concession faite à l'endroit des mourants; mais on remarquera toutes les restrictions dont il entoure celle-ci : « Quant à ceux qui sont au terme de leur vie et dont la fin prochaine ne permet pas de délai, quand ils auront manifesté leur repentir et déclaré à plusieurs reprises regretter leur conduite, donné par leurs larmes, leurs gémissements, leurs sanglots, les marques d'une âme véritablement pénitente, *à l'heure où humainement il ne restera aucun espoir de salut*, alors, mais alors seulement, leur venir en aide *avec prudence et discrétion* », n. 8. — Même note de sévérité dans la lettre XXXVI (30), rédigée elle aussi par la plume élégante de Novatien. Mis au courant des ennuis causés à l'évêque de Carthage par la coalition des *lapsi* et des confesseurs, le presbyterium romain approuve la ferme attitude de celui-ci et insiste sur les inconvénients d'une admission précipitée des *lapsi*.

Ces deux lettres montrent à l'évidence que les autorités ecclésiastiques, à Rome aussi bien qu'à Carthage, adoptaient sur le fond la même attitude. Le cas des défections en masse amenées par l'édit de Dèce posait à l'Église un problème à quoi elle n'avait pas encore songé et qui demandait des solutions nouvelles. Tout indiquait que ces solutions devraient s'orienter dans le sens de la mansuétude. Mais, à Carthage, la pression exercée par les confesseurs aidant, on semblait prendre son parti, sans trop de peine, de cette mansuétude. A Rome, au contraire, surtout depuis que Novatien y prenait une place prépondérante, on s'efforçait de remonter le courant. Et ce rigorisme trouvait un sérieux appui chez les confesseurs romains (voir *Epist.*, XXVIII (25), n. 2, une allusion faite par saint Cyprien à une lettre de ceux-ci, où ils faisaient la leçon aux confesseurs africains).

3° *L'élection du pape Corneille et le schisme de Novatien.* — Ce parti rigoriste, dont on entrevoit la formation au cours de 250, va fournir, lors de l'élection pontificale, en mars 251, un sérieux appui aux ambitions de Novatien. Déçu dans ses espérances, le prêtre romain n'hésitera pas à se jeter dans le schisme.

1. *Le personnage de Novatien.* — Les deux lettres du presbyterium romain analysées précédemment montrent qu'à partir d'un certain moment Novatien avait pris dans la direction de l'Église une notable influence Il le méritait par sa science théologique qui était grande, par une culture générale aussi qui dépassait de beaucoup la moyenne de ce que l'on rencontrait dans le clergé de l'époque (comparer au point de vue de la forme les deux lettres VIII et XXX). Le fait qu'on lui avait confié la rédaction de lettres importantes n'était-il pas une désignation anticipée à la succession de Fabien? Contre son élection toutefois on pouvait faire valoir diverses choses qui plus tard seront, par le pape Corneille, démesurément grossies. Texte dans *P. G.*, t. XX, col. 616 sq. Sa conversion au christianisme, dira celui-ci, n'était venue qu'à la suite d'une maladie qui n'était en fait qu'une possession diabolique. En danger de mort, il avait reçu le baptême sans le cérémonial accoutumé, sans la consignation, σφραγίς, donnée par l'évêque; et même après son retour à la santé, cette cérémonie ne lui avait pas été suppléée. Corneille en conclura qu'il n'avait donc pas reçu le Saint-Esprit. Mais son prédécesseur Fabien en avait jugé autrement, qui, malgré certaines résistances, avait élevé Novatien à la prêtrise. Ordonné prêtre, pourquoi le néophyte n'aurait-il pu être élu évêque? Corneille, dans sa lettre, se fait aussi l'écho de propos malveillants que l'on tenait dans certains milieux romains sur l'attitude de ce prêtre au fort de la persécution. A des diacres qui le pressaient vivement de sortir de sa cachette pour porter secours aux chrétiens en danger, Novatien aurait répondu « qu'il ne se considérait plus comme prêtre et qu'il professait une autre philosophie. » Exagération, sans aucun doute, d'un propos un peu vif, en réponse aux adjurations de quelques personnes trop zélées. Le fait que, dès le milieu de 250, le presbyterium romain a choisi Novatien comme son porte-parole montre qu'il n'y avait pas de reproches graves à faire à sa conduite durant les plus mauvais mois. L'appui qu'il a trouvé chez les plus rigoristes des confesseurs exclut pareillement toute compromission de sa part. En somme, son attitude à Rome avait été celle de Cyprien à Carthage et contre la « fuite » de Cyprien les clabauderies non plus n'avaient pas manqué.

Peut-être cependant le désir de Novatien d'arriver à la chaire épiscopale ne se dissimulait-il guère, et c'est pour couper court à des soupçons funestes à sa candidature qu'il aura multiplié au dernier moment ces protestations de désintéressement dont parle Cor-

neille, δι'ὅρκων φοβερῶν τινων πιστούμενος τὸ μηδ'ὅλως ἐπισκοπῆς ὀρέγεσθαι. Ce ne fut ni le premier, ni le dernier des candidats à être pris à ce petit jeu!

2. *L'élection de Corneille et la contre-élection de Novatien.* — Quand, en mars 251, la communauté romaine put, après quatorze mois de vacance, procéder à l'élection de son évêque, ce ne fut pas, en effet, Novatien qui fut élu, mais le prêtre Corneille sur les antécédents duquel nous sommes assez peu renseignés. Voir Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 8. Qu'une certaine effervescence ait précédé l'élection, nous le savons par saint Cyprien qui accuse formellement le prêtre carthaginois Novat, réfugié à Rome, d'avoir tenté de semer le trouble en cette dernière communauté, comme il l'avait fait dans sa patrie, *Epist.*, LII (49), n. 2 et 3. Pourquoi cet empressement de Novat à se mettre en avant? Voulait-il favoriser à Rome l'élection d'un pape qui reconnaîtrait le schisme de Félicissime à Carthage et ferait pièce à Cyprien? Ce n'est pas impossible. Mais ce qui ne laisse pas de surprendre, c'est de voir ce Novat, peu après l'élection de Corneille (et peut-être avant), entrer en alliance intime avec Novatien. Le représentant du schisme africain à tendances laxistes ne trouvait aucun inconvénient à s'allier avec l'homme qui allait représenter à Rome le rigorisme le plus intransigeant!

Rien ne montre mieux que cette alliance [attestée par une lettre de Corneille, *Epist.*, L (48)], le vrai caractère de la contre-élection qui, sitôt après l'élection de ce pape, opposa à celui-ci le prêtre Novatien. Si ce dernier pouvait s'accommoder du secours d'un personnage aussi taré que Novat, c'est donc que la question de doctrine morale ne fut pas la raison première du conflit. Novatien ambitionnait la chaire épiscopale; le candidat adverse n'avait pas réuni l'unanimité des suffrages; Novatien crut possible, avec l'appui de la minorité hostile à Corneille, de se poser en compétiteur légitime. Il se rencontra un petit nombre de prêtres pour l'élire et un groupe assez considérable de confesseurs pour se rallier autour de lui. Trois évêques de la banlieue romaine lui imposèrent les mains, d'une manière plus ou moins régulière, encore qu'il soit difficile de prendre à la lettre l'histoire racontée à ce sujet par Corneille. Voir *H. E.*, VI, XLIII, col. 620. Rome avait maintenant deux évêques; comme au temps où Hippolyte s'opposait à Calliste, une seconde fois le schisme la divisait.

Hippolyte avait reproché à Calliste l'indécision, pour ne pas dire le caractère hérétique de son enseignement trinitaire. Qu'objecterait Novatien à Corneille? L'élection de ce dernier avait rallié trop de suffrages pour qu'on en pût contester le caractère canonique. Il fallait trouver contre lui un grief d'ordre doctrinal. Puisque les électeurs de Novatien s'étaient recrutés surtout parmi les confesseurs rigoristes, le grief le plus indiqué serait donc le laxisme de Corneille. De la question de personne, on arrivait ainsi à la question de doctrine. Corneille était l'élu de la grande majorité assez disposée, et pour bien des raisons, à effacer au plus vite, par la réconciliation des *lapsi*, la trace des mauvais jours. Novatien serait donc le pape des rigoristes, de ces confesseurs romains qui, au fort même de la persécution, avaient pris ombrage des premières mesures de grâce, combien parcimonieuses cependant, édictées par le presbyterium. En somme, comme l'ont très bien vu A. Harnack et L. Duchesne, le schisme est venu d'abord. C'est après coup et pour le justifier qu'a été fondée la doctrine novatienne.

III. Le conflit des doctrines. — Nous pouvons être bref sur la façon dont se sont déroulés les événements. Novatien et ses partisans, en des lettres répandues partout, s'efforcent de représenter Corneille comme ayant été lui-même libellatique, tout au moins comme étant entré en communion avec des évêques indignes, enfin comme trop facile à recevoir les *sacrificati*. Voir Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 10, 12. Ils arrivent ainsi à rallier autour d'eux, un peu dans toute l'Église, un certain nombre de partisans. En sens inverse, Cyprien, que le pape Corneille a réussi à intéresser à sa cause, travaille énergiquement à détacher de Novatien les confesseurs romains, son plus ferme appui. Il y réussit et, dès ce moment, le succès de l'antipape se trouve singulièrement compromis; il lui deviendra impossible de se faire universellement reconnaître. Bientôt un synode romain, comportant une soixantaine d'évêques et un très grand nombre de prêtres et de diacres, excommuniait Novatien et ses adhérents, *H. E.*, VI, XLIII, col. 616. Il affirmait en même temps la possibilité pour les *lapsi* de rentrer en grâce : τοὺς δὲ τῇ συμφορᾷ περιπεπτωκότας τῶν ἀδελφῶν ἰᾶσθαι καὶ θεραπεύειν τοῖς τῆς μετανοίας φαρμάκοις. La sentence romaine contre Novatien fut reçue, explicitement semble-t-il, par les évêques d'Orient; cf. Sozomène, *H. E.*, III, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1053 C, et sans doute aussi la décision de principe. Aussi bien c'était la question de doctrine qui avait le plus d'importance et bientôt, de part et d'autre, les doctrines allaient se formuler avec une précision qu'elles n'avaient pas eue jusque-là.

1° *La doctrine catholique.* — Elle prend son point de départ dans les mesures pratiques qui furent successivement adoptées. La lettre LV (52), de saint Cyprien expose assez bien l'évolution parallèle de la discipline et de la doctrine. D'abord une distinction est faite entre *libellatici* et *sacrificati*. A l'encontre de certains stoïciens (Novatien?) qui professent l'égalité de toutes les fautes, *ibid.*, n. 16, les chefs des Églises, dit l'évêque de Carthage, doivent établir des degrés dans la culpabilité, dès lors traiter avec plus d'indulgence ceux des chrétiens dont la bonne foi, dans l'affaire des *libelli*, a été plus ou moins surprise, *ibid.*, n. 14. Parmi les *sacrificati* eux-mêmes n'y aurait-il pas des catégories à établir, *ibid.*, n. 13. Mais, dès lors que l'on admet des degrés divers de culpabilité, il devient impossible de maintenir la vieille réserve, qui reviendrait à appliquer à des coupables si divers, le même châtiment. D'où l'idée de proportionner la durée de la pénitence à l'importance de la faute. Sans compter que, devant les *lapsi* à l'article de la mort, la commisération s'éveille. On a fléchi d'abord en faveur de ceux qu'un billet des confesseurs avait recommandés à la miséricorde de l'Église; il serait injuste de ne pas étendre à tous les mourants la même faveur. Et sur ce qualificatif de mourants ou de gens gravement malades on pourra encore épiloguer. Faut-il attendre qu'ils soient à toute extrémité? (Voir ci-dessus, col. 835, les conditions mises par Novatien encore catholique.) Il y a à ce sujet une très jolie phrase de Cyprien : « Ceux qui sont attaqués par la maladie, on vient à leur secours comme il a été convenu. Mais, quand on est venu à leur secours et qu'on leur a donné la paix, parce qu'ils étaient en péril, on ne peut tout de même pas les étrangler ou les étouffer, ou porter la main sur eux pour les forcer à mourir. » *Ibid.*, n. 13. Il y a de ces malades ainsi réconciliés qui peuvent guérir; les chassera-t-on de nouveau de l'Église quand ils seront rétablis? De toutes façons s'avère intenable la maxime que formulait jadis Cyprien : *Non posse in Ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit.*

Et l'on commence à songer à ces paroles du Sauveur : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., XVIII, 18. La lettre synodale du concile de Carthage de 252 y fait expressément allusion. Parlant de la réconciliation accordée aux mourants, elle s'exprime ainsi : « Il n'eût pas été légitime de

fermer l'Église à ceux qui frappaient à la porte, ni de refuser à ceux qui pleuraient et demandaient pardon le secours des espérances salutaires, en les laissant partir vers le Seigneur sans la communion et la paix. Lui-même n'a-t-il pas permis et réglé que ce qui aurait été lié sur la terre serait aussi lié dans le ciel, et que là pourrait être pardonné ce qui l'aurait d'abord été ici dans l'Église, » *Epist.*, LVII (54), n. 1. [C'est la seule allusion précise à *toute la portée* du texte qui se rencontre dans l'œuvre de Cyprien. On remarquera que le texte si clair de Joa., XX, 21-23 : « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez; ils seront *retenus* à qui vous les *retiendrez,* » ne se trouve allégué qu'à propos de la rémission des péchés dans le baptême. Cf. *Epist.*, LXIX (76), n. 11; LXXIII (73), n. 7; LXXV (75), n. 16, cette dernière de Firmilien de Césarée.]

Si parcimonieux que paraisse l'emploi du texte de Matthieu, il est certain que sa mise en œuvre indique que l'on prend davantage conscience de la doctrine du *pouvoir des clefs.* Cette impression se renforce, quand on fait état de cette autre idée développée par Cyprien à propos d'un problème différent, que seule l'appartenance à l'Église donne droit au salut. Ci-dessus, col. 834 sq. Organe de la communication des dons divins, l'Église apparaît aussi comme l'inévitable dispensatrice du pardon. Et dès lors le fait de *retenir* les péchés aux pénitents bien disposés n'apparaîtrait-il pas comme un acte de cruauté? C'est sur le devoir qui incombe à l'Église de se montrer largement miséricordieuse qu'insiste avant tout l'anonyme auteur de l'*Ad Novatianum;* mais à cette longue homélie est sous-jacente, encore que bien peu explicite, la doctrine du pouvoir des clefs. Il faudra longtemps encore pour qu'elle prenne ses contours définitifs; du moins c'est en ces années que le besoin se fait sentir avec acuité de reviser les fondements de la vieille pratique concernant la réserve de certains péchés.

2° *La doctrine novatienne.* — Tout au rebours, Novatien va être amené par sa position schismatique à se cramponner à ces vieux errements et à vouloir justifier en droit ce que, jusqu'à un certain point, la pratique avait établi en fait.

Il est assez difficile, d'ailleurs, de préciser en quoi consiste son erreur théorique. A Antonianus qui lui demande : *Quam hæresim Novatianus introduxisset ?* Cyprien ne répond que par une dérobade : « Sachez, lui dit-il, que nous ne devons même pas être curieux de connaître ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne hors de l'Église. » *Epist.*, LV (52), n. 24. Et l'évêque de Carthage d'insister sur les manœuvres schismatiques de l'antipape et l'attitude rigoriste qu'il a prise, sans plus parler de doctrine. L'anonyme traité *Ad Novatianum* se tient dans les mêmes généralités et ne signale guère, comme point précis, que l'insistance du schismatique sur le texte évangélique, Math., X, 33 (« Celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père »), et le peu de compte qu'il tient des textes plus miséricordieux de l'Écriture. Dans la lettre fort courtoise qu'il écrit à l'antipape pour l'amener à résipiscence, Denys d'Alexandrie ne fait état d'aucun grief dogmatique, *H. E.*, VI, XLV, *P. G.*, t. XX, col. 633. Un peu plus tard, écrivant au prêtre Denys de Rome, qui bientôt après deviendrait pape, il récapitule les griefs que l'on a contre Novatien : « C'est à juste titre, écrit-il, que nous combattons Novatien : il a déchiré l'Église, entraîné au blasphème et à l'impiété certains des frères, a mis en circulation sur Dieu une doctrine très impie, nous a représenté avec hypocrisie notre très bon maître Jésus-Christ comme cruel; ajoutez à tout cela qu'il rejette le saint baptême (τὸ λουτρὸν ἀθετοῦντι), supprime la confession de foi avant celui-ci, et bannit le Saint-Esprit de l'âme de ses adhérents. » *Ibid.*, VII, VIII, col. 652-653.

Cette énumération (qui a sans doute pour objet de jeter le doute sur la validité du baptême des novatiens) a besoin de quelque exégèse. Nous entendons bien que Novatien a mis le schisme dans l'Église; nous comprenons encore que son rigorisme semble mettre en échec la doctrine sur le Père très bon, le Fils très miséricordieux et soit défavorable à l'action du Saint-Esprit (Denys semble vouloir entraîner Novatien en de fâcheuses erreurs *antitrinitaires*). Le rejet du baptême ne peut être que le refus d'admettre la validité du baptême des catholiques. Et nous ne voyons pas trop ce que signifie la suppression de la profession de foi avant le baptême. — Bref les contemporains ne se sont pas rendu un compte très exact de la doctrine professée par Novatien.

Si lui-même a pris la peine de l'expliciter en des formules, celles-ci ne se sont point conservées; on est donc réduit à conjecturer sa pensée d'après ses actes. Nous l'avons entendu, encore catholique, se réclamer avec vigueur de l'ancienne discipline. Col. 835. Cette discipline admet *à la pénitence* les pécheurs même coupables de l'une des fautes capitales; elle permet, à l'époque de Novatien, de réconcilier après pénitence convenable ceux qui ont commis des fautes de la chair; elle maintient jusqu'au lit de mort (inclusivement) l'exclusion des apostats ayant fait acte d'idolâtrie. Cette discipline, quelles que soient les nécessités d'y toucher qu'ont amenées les circonstances, Novatien entend la maintenir : 1) Admission à la pénitence (c'est une erreur des controversistes catholiques ultérieurs de prétendre que Novatien a rejeté l'institution pénitentielle, et qu'il a déclaré la pénitence sans efficacité); 2) réconciliation en temps convenable des pécheurs coupables de fautes charnelles [clairement indiquée par saint Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 27], quoi qu'il en soit des pratiques qui s'introduiront ultérieurement dans l'Église novatienne; 3) refus, jusqu'à la mort, du pardon ecclésiastique aux apostats de toute catégorie, y compris les simples libellatiques; si Novatien catholique avait pu faire quelques concessions sur ce point, col. 835, il est revenu complètement à la sévérité ancienne; 4) dernière pratique à mentionner : rupture de la communion avec ceux qui ont accepté la réintégration des *lapsi*, quels qu'ils soient, dans leur communauté; c'est le prétexte invoqué contre Corneille. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, LV (52), n. 10, 12.

Et voici la doctrine que laissent entrevoir et cette pratique et la réfutation des catholiques. L'Église est essentiellement l'assemblée des saints, des purs (d'où le nom de *cathares* que se donneront les schismatiques). Le fait de recevoir dans son sein des personnes souillées par le péché ne saurait manquer de la souiller elle-même, *Epist.*, LV (52), n. 25-27. Elle ne peut donc faire autrement que d'expulser les pécheurs, tout particulièrement quand elle accomplit le grand acte du sacrifice. Mais ces pécheurs qu'elle rejette, elle ne les abandonne pas pour autant; elle sait que la miséricorde de Dieu peut être touchée par la pénitence, et elle organise toutes choses pour que, par des moyens appropriés, les pécheurs reçoivent cette miséricorde divine. Pour certains, qui ont péché seulement à l'égard de leurs frères, elle estime que le pardon divin a pu être obtenu après un laps de temps suffisant; elle *se risque* donc à les admettre de nouveau à la participation de ses mystères. Ce n'est pas l'Église qui leur accorde un pardon qui serait ratifié d'en haut; elle estime seulement, eu égard aux circonstances extrinsèques, que le pardon divin a été accordé. Mais quant aux fautes qui atteignent directement Dieu (idolâtrie, apostasie sous toutes ses formes), l'Église s'arrête devant la terrible parole du Sauveur : « Celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai devant mon Père. » Matth., X, 33. Elle n'ose pas se pro-

noncer sur le cas de ces malheureux. Elle ne leur interdit pas d'espérer; elle les engage à le faire, à apaiser la justice divine, à se concilier par leur pénitence un pardon toujours possible. Mais elle ne veut pas prendre sur elle de présumer, à aucun moment, de ce pardon. L'exclusion des apostats restera donc *définitive*. Aussi bien, et cette considération est capitale, l'appartenance à l'Église n'est pas une condition *sine qua non* de salut; on peut se sauver en dehors de l'Église, encore que le fait de lui appartenir soit un gage tout à fait sûr et une condition suffisante de salut. A cette assurance *absolue* les malheureux que l'Église a rejetés n'ont plus de part sans doute, mais, à leurs risques et périls, ils peuvent encore travailler à se garantir du malheur éternel. C'est le cas de leur répéter le mot de Pierre à Simon : *Age pænitentiam si* FORTE *remittatur tibi*, Act., VIII, 22. — Cette reconstitution de la doctrine de Novatien surtout d'après le *Contra Novatianum* de pseudo-Augustin, *P. L.*, t. XXXV, col. 2303-2313.

III. L'ÉGLISE NOVATIENNE. — I. Développement et affermissement. II. Ère de dispersion (col. 845). III. Histoire ultérieure (col. 846).

I. DÉVELOPPEMENT ET AFFERMISSEMENT DE L'ÉGLISE NOVATIENNE. — Simple schisme romain, au début, le parti de Novatien ne tarda pas à recruter des adhérents un peu dans toutes les parties de l'empire et se constitua ainsi en une Église importante, rivale de l'Église catholique. C'est seulement après avoir pris cette extension que l'Église novatienne fixa définitivement ses doctrines.

1° *La propagande novatienne.* — Peu après la double élection de Corneille et de Novatien, un synode romain, nous l'avons dit, col. 838, avait excommunié Novatien et les prêtres qui s'étaient joints à lui. La lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche représente le groupe schismatique fondant comme neige au soleil, surtout après que les confesseurs romains qui lui avaient d'abord été favorables s'en furent séparés. Elle parle des vains efforts faits par l'antipape pour conserver ses adhérents, dans *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 628-629. Peut-être y a-t-il un peu d'optimisme dans la manière dont Corneille décrit les déceptions de son rival. S'il avait été aussi restreint que le pape le dit, le petit troupeau groupé sous la houlette de Novatien n'aurait pu exercer la force d'attraction que l'histoire est bien obligée de reconnaître.

Se réclamant avec véhémence de l'antique discipline, prétendant conserver à l'Église son ancienne pureté, se refusant à considérer la maison de Dieu comme une arche de Noé où auraient voisiné le pur et l'impur, le schisme novatien apparut, au lendemain d'une persécution où l'honneur de l'Église avait quelque peu souffert, comme la protestation des chrétiens intransigeants devant la capitulation des lâches, comme la réaction des forts contre les complaisances de l'autorité ecclésiastique à l'endroit des faibles. Son succès qui fut réel ne peut s'expliquer que par les racines profondes qu'avait poussées la doctrine des péchés « irrémissibles ». Devant l'atteinte jadis portée à la vieille discipline par « l'édit de Calliste », des protestations s'étaient fait entendre un peu partout. Il ne s'agit pas seulement des véhémences plus ou moins suspectes d'un Tertullien ou d'un Hippolyte. En Afrique, il y avait eu des évêques, au témoignage de Cyprien, pour penser « qu'on ne devait pas donner la paix aux adultères, et qu'il fallait complètement exclure de la pénitence ceux qui avaient commis cette faute. » *Epist.*, LV (52), n. 21. On pense si les nouvelles concessions, rendues obligatoires, il faut bien le reconnaître, par la persécution, durent en beaucoup d'esprits amener des résistances plus vives encore. Devant l'invasion d'un laxisme qui leur paraissait inquiétant beaucoup de gens se cabraient. Les « puritains » sont de toutes les époques.

Ces considérations expliquent comment le mouvement rigoriste et schismatique parti de Rome rallia assez vite, dans tout l'empire, des adhésions importantes. Novatien, dit Socrates, « écrivit à toutes les Églises qu'il ne fallait pas admettre aux saints mystères, ceux qui avaient sacrifié, mais les exhorter à la pénitence, en laissant à Dieu le soin de leur pardonner, car seul il peut remettre les péchés. » *H. E.*, IV, XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 537 B. Certains évêques, là-dessus, entrèrent en communion avec Novatien et appliquèrent ses principes. C'est le cas de Marcianus, évêque d'Arles, dont saint Cyprien déclare en propres termes « qu'il s'est joint à Novatien, s'est éloigné de la vérité de l'Église catholique et de l'unanimité du corps épiscopal », *Epist.*, LXVIII (67), n. 1. D'autres, comme Fabius d'Antioche, demeuraient hésitants; cf. *H. E.*, VI, XLIII, XLIV. Dans l'ensemble pourtant, il ne paraît pas que le corps épiscopal se soit laissé profondément entamer. Hommes de gouvernement, les évêques se rendaient compte qu'à de nouvelles conditions devait correspondre une discipline nouvelle. C'est parmi les simples fidèles, parmi les prêtres, plus ou moins en délicatesse avec leurs supérieurs, que la propagande novatienne avait le plus de chance de succès. En bien des villes des groupes dissidents se formèrent qui furent bientôt munis d'un clergé complet. Ce fut le cas à Carthage, où l'invraisemblable complexité de la question des *lapsi* amena la constitution, en face de l'Église catholique présidée par saint Cyprien, d'une Église laxiste (l'ancien parti de Félicissime avec Fortunat pour évêque) et d'une Église novatienne à la tête de laquelle fut mis un prêtre nommé Maxime qui trouva le moyen de se faire consacrer évêque : *Pars Novatiani, Maximum presbyterum nuper ad nos a Novatiano legatum missum atque a nostra communicatione rejectum nunc istic sibi fecisse pseudoepiscopum dicitur*. Cyprien, *Epist.*, LIX (55), n. 9. Ce qui s'est passé à Carthage a pu se passer ailleurs. Nous ne pouvons nommer d'autres communautés novatiennes en Afrique : mais nous savons que c'est autour de la question du baptême conféré chez elles que commença la fameuse querelle baptismale. Deux lettres de saint Cyprien aux évêques Magnus et Jubaïen roulent sur la validité du baptême des novatiens, *Epist.*, LXIX (76) et LXXIII (73). Si le retour de gens baptisés dans l'Église novatienne pose un problème dès 255, c'est donc que ces communautés schismatiques s'étaient assez vite répandues et organisées.

A Rome, Novatien continuait à diriger la communauté qu'il avait groupée. Les lettres pastorales dont Jérôme a gardé les titres et qui nous sont partiellement conservées (ci-dessus, col. 817), témoignent du souci qu'il avait de la maintenir « ferme dans l'Évangile » : *Novatianus plebi in Evangelio perstanti salutem*. Tel est le titre du *De cibis*. Quand il écrit cette lettre (et il faut en dire autant du *De spectaculis* et du *De bono pudicitiæ*), Novatien se trouve séparé de son troupeau. On a conjecturé, non sans vraisemblance, que pendant la persécution de Gallus (253), puis la première année de la persécution de Valérien (257), Novatien, tout comme les évêques légitimes de Rome, avait été exilé à quelque distance de la capitale. C'est peut être cette circonstance qui a fait naître la tradition du « martyre » de Novatien. Elle figure dans Socrates, *H. E.*, IV, XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 540 A. Οὗτος μὲν ὕστερον, ἐπὶ Οὐαλεριανοῦ τοῦ βασιλέως διωγμὸν κατὰ χριστιανῶν κινήσαντος, ἐμαρτύρησεν. Au VIe siècle, Euloge d'Alexandrie (ci-dessus, col. 831), avait entre les mains une Ἄθλησις Ναυατοῦ ἐπισκόπου qui circulait parmi les novatiens de sa ville épiscopale;

il s'est donné, au l. VI de son grand traité, la peine, bien inutile, de réfuter les légendes dont fourmillait cette composition. Il fait la remarque qu'il n'y était pas question, d'ailleurs, de supplices endurés par Novatien, *P. G.*, t. CIV, col. 353. En somme tout cela confirmerait l'impression que laissent les lettres pastorales de l'évêque schismatique. Novatien a pu confesser la foi; il n'aurait pas été « martyr » au sens plus moderne du mot; et l'expression de Socrates, ἐμαρτύρησεν, pourrait tout aussi bien s'entendre d'une simple confession de foi.

Quoi qu'il en soit, le novatianisme, dans les deux générations qui suivirent, dut faire, en Orient tout au moins, des progrès assez sérieux. En Asie Mineure, spécialement, il subsistait de vieilles communautés montanistes, qui ne se distinguaient en somme de la grande Église que par leur rigorisme intransigeant. Socrates, *loc. cit.*, indique expressément que parmi ce monde il se recruta des adhérents à Novatien. Ces communautés, semble-t-il dire, se seraient ralliées aux idées contenues dans l'encyclique de Novatien (ci-dessus, col. 837). En somme, il y aurait eu fusion entre novatiens et montanistes.

2° *Doctrine et constitution de l'Église novatienne.* — Cette « contamination » devait amener quelques précisions dans les doctrines de la secte. Le rigorisme montaniste, en effet, avait pris position sur un certain nombre de points auxquels Novatien lui-même n'avait pas touché : il rejetait les secondes noces et, s'il faut en juger par les imprécations de Tertullien montaniste contre « l'Édit de Calliste », il n'admettait pas à la réconciliation ecclésiastique les personnes coupables de fornication ou d'adultère, il n'admettait même pas du tout à la pénitence certaines fautes particulièrement répugnantes.

Quelque chose de ce « puritanisme » va passer dans l'Église de Novatien. D'abord en ce qui concerne les secondes noces. Les témoignages du IIIe siècle ne laisssent pas entrevoir que l'antipape lui-même les ait considérées comme illicites. C'est seulement à la fin du IVe siècle que nous entendons Rufin déclarer que Novatien (il dit Novat), les a condamnées : *Novatus lapsis pænitentiam denegando et secundas nuptias, cum forte iniri eas necessitas exegerit, condemnando. In symb. apost.*, n. 39, *P. L.*, t. XXI, col. 376. Ce renseignement tardif est de nulle valeur; il attribue à l'auteur de la secte une condamnation qui, de fait, était assez générale parmi les novatiens du IVe siècle. Épiphane nous en est garant pour l'Orient, *Hæres.*, LIX, 3, et son témoignage, qui pourrait être suspect, est confirmé par Socrates, *H. E.*, V, XXII : Οἱ Ναυατιανοὶ οἱ περὶ Φρυγίαν διγάμους οὐ δέχονται. Οἱ δὲ ἐν Κωνσταντίνου πόλει, οὔτε φανερῶς δέχονται, οὔτε φανερῶς ἐκβάλλουσι. Ἐν δὲ τοῖς ἑσπερίοις μέρεσι φανερῶς δέχονται. Et les témoignages littéraires sont d'accord avec cette remarque de Socrates. Les sources strictement occidentales, en effet, n'attribuent pas aux novatiens la réprobation de la bigamie successive (Philastre, Pseudo-Augustin). Il n'y a pour affirmer cette particularité que les sources orientales et celles qui en dépendent : Épiphane, Augustin, *De hæresibus*, le *Prædestinatus*, Théodoret. En somme, c'est surtout dans les régions où les « Phrygiens » (montanistes) étaient nombreux que les secondes noces étaient formellement réprouvées. Ailleurs, en Orient, on se montrait hésitant; en Occident, l'Église novatienne admettait le second mariage.

La rigueur de la discipline pénitentielle a pu être aggravée aussi, au moins en certaines communautés. Novatien, nous l'avons vu, col. 840, admettait à la pénitence et à la réconciliation les pécheurs coupables de certaines fautes charnelles. Il semble que, dans la suite, on ait été plus sévère. l'influence montaniste aidant. Théodoret, qui à la vérité est fort tardif, déclare que chez les novatiens il n'est plus du tout question de pénitence : παντελῶς τὸν τῆς μετανοίας τῶν οἰκείων συλλόγων ἐξορίζουσι λόγον, *Hæret. fab. conf.*, III, 5, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 408 B. Le Pseudo-Augustin a un développement filandreux et peu clair, d'où il ressortirait que les novatiens ne pardonnaient pas aux fornicateurs; il leur reproche leur inconséquence car, semble-t-il dire, ils pardonnent et l'homicide et l'adultère qui sont bien plus graves que la simple fornication, *P. L.*, t. XXXV, col. 2305; édit. Souter, p. 204. Mais il est difficile de rien tirer de ce texte où tout est confusion. Ce que l'on aurait encore de plus clair sur le sujet, c'est un propos que prête Socrates à l'évêque novatien de Nicée, Asclépiadès. Dans une discussion, d'ailleurs fort courtoise, avec Atticus l'archevêque de Constantinople, (405-425), Asclépiadès s'exprimait ainsi : « En dehors du fait de sacrifier, il y a encore d'après les Écritures d'autres péchés mortels, pour lesquels vous, catholiques, vous excluez les clercs, et nous, les laïques, remettant à Dieu le soin de leur pardonner, δι' ἃς ὑμεῖς μὲν τοὺς κληρικούς, ἡμεῖς δὲ καὶ τοὺς λαϊκοὺς ἀποκλείομεν, Θεῷ μόνῳ τὴν συγχώρησιν αὐτῶν ἐπιτρέποντες. » *H. E.*, VII, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 796 D. En d'autres termes, l'Église novatienne applique à tous ses membres la règle que les catholiques réservent aux membres du clergé. Chez ces derniers, le clerc coupable d'un péché « mortel » est définitivement exclu (non de l'Église, mais) de sa fonction, chez les novatiens le laïque coupable des mêmes fautes est définitivement exclu de la communauté. Cette remarque d'Asclépiadès confirmerait, jusqu'à un certain point, l'observation de Théodoret, ci-dessus mentionnée. C'est sensiblement la même impression que donneraient les lettres de Pacien à Sympronianus.

Ce rigorisme dans l'administration de la pénitence suppose, nous l'avons dit, une conception de l'Église et une théorie du pouvoir des clefs fort différentes de celles qu'avait précisées le catholicisme. Mais, en dehors de ce point, l'on ne voit pas qu'il y ait eu de sérieuses divergences dogmatiques entre novatiens et catholiques. La question, toute disciplinaire, mais si grave à l'époque, de la fixation de la date pascale, créa pourtant entre certaines communautés novatiennes et la grande Église une séparation assez apparente. Voir PAQUE. Les montanistes d'Asie-Mineure se réglaient pour calculer la date de Pâque sur le comput juif; ils furent suivis par les novatiens de Phrygie qui s'étaient plus ou moins fondus avec eux. A l'époque de Valens (364-378) un concile rassemblé à Pazos décida que l'on se rallierait au comput pascal des Juifs : ὥστε Ἰουδαίους ἐπιτηρεῖν ποιοῦντας τὰ ἄζυμα καὶ σὺν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πάσχα ἐπιτελεῖν ἑορτήν, Socrates, *H. E.*, IV, XXVIII, col. 540 B. Mais c'était là une particularité des Phrygiens; en Occident les novatiens ne s'écartaient pas de la coutume traditionnelle, et en Orient même, malgré les efforts faits par certains pour propager l'innovation phrygienne, il ne semble pas que celle-ci ait dépassé beaucoup les limites de son pays d'origine; tout au plus cette question pascale servit-elle de prétexte à quelque agitateur. Un certain Sabbatius, qui n'avait pu arriver à Constantinople au siège épiscopal, donna son nom à une secte de *Sabbatiani* qui maintinrent cet usage judaïsant. On voulut couper court à ces querelles en faisant déclarer par un synode rassemblé près d'Hélénopolis en Bythinie que c'était là une question « indifférente », ἀδιάφορα, où chacun pouvait se régler d'après ses convictions, Socrates, V, XXI, col. 624. Le parti des *Sabbatiani* n'en continua pas moins son existence séparée.

Les récits de Socrates sur ces démêlés intérieurs

de l'Église novatienne nous permettent d'apercevoir quelques traits de la constitution intérieure de celle-ci. Elle ne semble pas différer de ce que l'on voit à la même époque chez les catholiques. On y retrouve évêques, prêtres, diacres, synodes; une certaine prépondérance aussi reconnue aux titulaires des villes plus importantes. A propos du concile phrygien de Pazos, Socrates fait expressément remarquer que l'absence à cette réunion des évêques de Constantinople, Nicomédie, Cotyæum (Kutahia) était bien faite pour atténuer l'importance des décisions prises : ὑπὸ τούτων γὰρ ἡ Ναυατιανῶν θρησκεία μάλιστα κανονίζεται. IV, XXVIII, col. 541. — Les sacrements étaient ceux de l'Église catholique; toutefois au dire de Théodoret, *loc. cit.*, les novatiens ne pratiquaient pas la chrismation après le baptême, τοῖς ὑπὸ σφῶν βαπτιζομένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα. Même idée dans Pacien, *Epist.*, III, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1065 A: *Vestræ plebi unde Spiritum, quam non consignat unctus sacerdos ?* Aussi avait-on prescrit parmi les catholiques, du moins en Orient, de faire l'onction du chrême aux novatiens qui se convertissaient. Inversement et, dès les premières origines, les novatiens rebaptisaient les catholiques, qui passaient à leur secte.

II. Ère de dispersion. — A. Harnack, art. *Novatian* de la *Realencyclopädie*, t. XIV, p. 240, a fait le relevé, par provinces ou régions, de tous les points de l'empire où, dans les trois siècles qui suivent l'explosion de la crise, se retrouvent des novatiens.

1° *En Occident.* — *Gaule :* affaire de Marcien, évêque d'Arles, vers 250 (ci-dessus, col. 842); Réticius d'Autùn, vers 315, rédige contre Novatien un *grande volumen* (S. Jérôme, *Vir. ill.*, 82); au début du ve siècle, le pape Innocent Ier écrivant à Victrice, évêque de Rouen, lui signale entre autres règles canoniques, qu'il ne faut pas rebaptiser les novatiens qui reviennent à l'Église, mais seulement leur imposer les mains; quant aux catholiques qui, passés aux novatiens et rebaptisés par eux, reviendraient à résipiscence, ils seront soumis à une longue pénitence. *Epist.*, II, 11, *P. L.*, t. XX, col. 475. — *Espagne :* Pacien, évêque de Barcelone dans le dernier quart du IVe siècle, polémique contre un novatien, Sympronianus, voir art. Pacien; mais, au début de la discussion, semble assez mal connaître la secte qu'il confond plus ou moins avec les montanistes. — *Haute-Italie :* vers 390, saint Ambroise consacre le traité *De pœnitentia* a réfuter ex-professo les *docteurs* des novatiens.—*Rome :* à la fin du IVe siècle, les novatiens y avaient plusieurs églises et un évêque: au moment où Théodose vainqueur de Maxime entre à Rome, 392, c'est chez l'évêque novatien Léonce, que Symmaque, fort compromis, se réfugie, c'est par Léonce qu'il obtient sa grâce de l'empereur. Socrates, *H. E.*, V, XIV, col. 601 B. Sous le pape Célestin (422-432), l'évêque schismatique se nommait Rusticula. *Ibid.*, VII, XI, col. 757. Quoi qu'il en soit de l'appartenance au juif converti Isaac (voir ici, t. VIII, col. 1 sq.) des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, parmi lesquelles figure au n. CII le *Contra Novatianum*, il paraît incontestable que l'auteur vivait à Rome et sous le pape Damase (366-384); cela montre l'importance que les novatiens avaient à ce moment dans la capitale. — *Afrique :* outre les renseignements fournis par saint Cyprien, ci-dessus, col. 842, faire état d'une lettre de saint Léon (440-461) donnant aux évêques de la Mauritanie Césarienne des instructions sur le cas d'un évêque (ou d'un prêtre) novatien, Donatus, qui passe au catholicisme avec tout son troupeau, *Epist.*, XII, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 653.

2° *En Orient.* — *Égypte :* Socrates signale la persécution que saint Cyrille, dès son avénement au siège patriarcal d'Alexandrie (412), dirige contre les novatiens : les églises qu'ils avaient à Alexandrie sont fermées et leurs trésors confisqués, l'évêque Théotemptos est dépouillé de tous ses biens. *H. E.*, VII, VII, *P. G.*, t. LXVI, col. 752; mais les communautés novatiennes survécurent, puisqu'à la fin du VIe siècle, Euloge éprouve encore le besoin de les réfuter. — *Syrie :* Eusèbe d'Émèse, au milieu du IVe siècle écrit contre eux. — *Asie Mineure :* les novatiens y sont nombreux, et Socrates donne sur eux d'assez abondants renseignements; sont mentionnées les provinces et les villes épiscopales suivantes : Hellespont (Cyzique), Bithynie (Nicomédie, Nicée), Phrygie (Cotyæum), Paphlagonie (où les novatiens étaient spécialement nombreux, surtout à Mantinium), Galatie (Ancyre). — Au début du VIe siècle, Cassiodore fait mention d'un novatien originaire d'Asie et venu en Italie, *De institut. divin. litter.*, c. V, *P. L.*, t. LXX, col. 1116 B-D. — *Constantinople :* l'histoire de la communauté novatienne de cette ville est racontée avec beaucoup de détails par Socrates qui donne l'emplacement des diverses églises (il y en avait trois dans l'intérieur de la ville) et la succession des évêques novatiens jusqu'à son époque à lui. — *Scythie :* un évêque novatien de cette province se trouvait à Constantinople lors de la mort de Paul, évêque novatien de la capitale (439). Voici les références à Socrates suivant l'ordre géographique adopté ici : *H. E.*, II, XXXVIII, col. 329 A; — II, XIII, col. 105-108; IV, XXVIII, col. 540 B; — VII, XXV, col. 796 CD; — IV, XXVII, col. 537-541, 540 B; — II, XXXVIII, col. 329 AB; — VI, XXII, col. 729 A; — I, X, col. 100-101, XIII, col. 105 C; — II, XXXVIII, col. 325 C-328 C; IV, IX, col. 477; V, X, col. 584 C-593 A; XII, col. 597 A; XXI, col. 621; VI, XXI, XXII, col. 728-729; VII, XI, XII, col. 757; XVII, col. 772; XLVI, col. 837; — VII, XLVI, col. 837 C. — Nous n'avons pas de renseignements sur la diffusion des novatiens dans l'Illyricum.

Il est impossible de fixer, même approximativement, l'importance numérique de ces diverses communautés. Le 8e canon de Nicée suppose qu'en certains endroits les novatiens groupaient la totalité de la population chrétienne. Ce devait être le cas dans certains cantons reculés de la Phrygie et de la Paphlagonie, où les communautés novatiennes étaient surtout formées de montanistes.

III. Histoire ultérieure de l'Église novatienne. — La fin du IIIe siècle avait vu, nous l'avons dit, l'affermissement de l'Église novatienne. Nous n'avons pas d'indications sur la manière dont elle se comporta pendant la grande persécution. Quand la paix fut rendue aux chrétiens, l'Église novatienne en profita comme sa rivale, mais sans participer aux faveurs que bientôt la protection impériale consentit aux catholiques.

Socrates, I, X, col. 100-101 (suivi par Sozomène, I, XXII, *ibid.*, col. 924), dit expressément qu'un évêque novatien, Acésius, sans doute celui de la capitale, fut convoqué par Constantin au concile de Nicée. Interrogé par l'empereur, il répondit qu'il ne voyait aucune difficulté à souscrire la formule de foi conciliaire et les règles établies pour la fête de Pâques; il n'y avait, disait-il, rien que de traditionnel en ces définitions. Il expliqua néanmoins au souverain qu'entre son Église et l'Église catholique persistait le grave différend sur la question pénitentielle. H. Valois essaie de mettre en doute cette anecdote; elle n'a pourtant rien que de très vraisemblable, et il est facile de comprendre que l'empereur ait voulu, à l'occasion du concile, réduire une séparation religieuse qui, à ses yeux, n'avait plus de raison d'être. C'est dans ce sens, d'ailleurs, que se prononçait le concile lui-même en son 8e canon, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 672, qui fait aux « cathares » revenant à l'Église des conditions de

faveur. Les clercs resteraient dans le clergé moyennant une imposition des mains et un rejet explicite des doctrines rigoristes de la secte relativement aux bigames et aux *lapsi*. Dans les agglomérations qui seraient tout entières novatiennes et où il n'y aurait donc pas de clergé catholique, les clercs ainsi réconciliés conserveraient leur grade et leurs fonctions. Là où il y aurait déjà un évêque catholique, l'évêque novatien ne ferait que les fonctions presbytérales, mais l'évêque catholique pourrait lui donner le titre honoraire d'évêque ou de chorévêque. Cette disposition sous-entend que les prêtres et diacres venus du schisme prendront rang parmi leurs collègues catholiques. — Même libéralisme relatif dans les dispositions de la loi civile à leur égard. Alors qu'une loi du 1er septembre 326 exceptait nettement les hérétiques et schismatiques de certaines faveurs accordées aux catholiques, le souverain, par une loi du 25 septembre, faisait aux novatiens une situation plus tolérable : *Novatianos non adeo comperimus prædamnatos, ut his quæ petiverunt crederemus minime largienda.* On leur accordait donc la possession incontestée des lieux de culte et de sépulture, *Codex Theodos.*, XVI, v, 2, édit. Mommsen, p. 855.

S'il faut admettre l'authenticité des documents contenus dans la *Vita Constantini* d'Eusèbe, ces dispositions favorables aux novatiens auraient fait place, dix ans plus tard, à une hostilité résolue. Les novatiens figurent *en tête* de la liste d'hérétiques à qui est adressée la lettre impériale du l. III, c. LXIV sq, *P. G.*, t. XX, col. 1140 sq. Le souverain interdit à tous ces gens de s'assembler, même en des édifices particuliers, et confisque leurs lieux de prière, εὐκτηρίους. Si elle a jamais été portée, cette loi ne fut certainement pas appliquée dans sa rigueur. Des persécutions furent dirigées ultérieurement contre les novatiens, mais parce qu'ils faisaient cause commune avec les catholiques nicéens. Socrates a conservé le souvenir des cruels moments que passèrent à Constantinople tous ceux, catholiques ou novatiens, qui ne voulaient pas se rallier au credo de Macédonius (voir ici, t. X, col. 1471). L'évêque novatien Agélius dut prendre la fuite; une de ses églises fut détruite et d'ailleurs promptement reconstruite dans un autre quartier, avec le concours des catholiques.

Survint le règne de Julien l'Apostat; les novatiens purent rebâtir l'église détruite et lui donnèrent le nom d'Anastasie. L'homéisme de Valens ramena la persécution; catholiques et novatiens connurent à nouveau les pires ennuis. Ne voulant point se rassembler dans les lieux de culte des ariens (homéens), les quelques catholiques demeurés fidèles fréquentaient les trois églises novatiennes qui finirent par être fermées; Agélius fut une seconde fois exilé. Ces communes souffrances rapprochèrent novatiens et catholiques; peu s'en fallut, continue Socrates, que l'union ne se fît complètement, μικροῦ τε ἐδέησεν ἑνωθῆναι αὐτούς. Ce furent les novatiens qui déclinèrent l'invitation. Mais le maintien de la barrière entre les deux groupes n'empêchait pas qu'on ne se rendît mutuellement des services. Les mêmes persécutions qui atteignaient les nicéens fidèles, à Constantinople, se répétaient dans les provinces voisines. A Cyzique, l'église novatienne fut détruite, une expédition militaire fut organisée contre les novatiens de Paphlagonie, qui aboutit à de sanglantes rencontres. Tout ceci dans Socrates, *H. E.*, II, XXVIII. Il paraît que, vers la fin de son règne, Valens permit aux novatiens de Constantinople de rouvrir leurs églises, à la requête d'un de leurs prêtres, Marcianus, qui était le précepteur de ses deux filles. *Ibid.*, IV, IX. Dans les provinces la persécution dura jusqu'à l'avènement de Théodose.

Nicéen fidèle, celui-ci ne pouvait se montrer sévère à l'égard de ceux qui avaient souffert pour la foi de Nicée. On le vit bien lors de la conférence qu'il assembla à Constantinople en juin 383, pour mettre un terme aux dissidences religieuses. Fort embarrassé, l'évêque catholique, Nectaire, prit langue avec son collègue novatien, qui lui délégua son lecteur Sisinnius. *Ibid.*, V, X, col. 584 sq. Peut-être le garant de Socrates donne-t-il ici un trop beau rôle à Sisinnius, qui aurait enseigné à Nectaire le vrai moyen de réduire les hérétiques plus ou moins arianisants par un appel aux anciens Pères. Quoi qu'il en soit, le fait qu'Agélius prit place aux côtés de Nectaire pour défendre l'*homoousios*, ne pouvait qu'impressionner favorablement Théodose. Les novatiens reçurent officiellement l'autorisation de tenir leur réunions dans la capitale et d'y avoir leurs lieux de culte; leurs églises jouiraient des mêmes privilèges que les églises catholiques. Voir Socrates, col. 592-593.

Cette tolérance ne devait pas durer longtemps; bientôt le bras séculier, plus ou moins sollicité par l'autorité ecclésiastique, sévit contre les novatiens. A Rome, au dire de Socrates, VII, IX, col. 756, le pape Innocent Ier (401-417) fut le premier à persécuter les novatiens auxquels il enleva beaucoup d'églises. Célestin (422-432) fit de même, et l'évêque Rusticula dut tenir ses assemblées en des maisons particulières. *Ibid.*, XI, col. 757. Les choses n'allaient pas mieux à Alexandrie, où saint Cyrille menait la vie dure aux novatiens. *Ibid.*, VII, col. 752. Socrates fait la remarque qu'à Constantinople, où sans doute l'on perdit moins aisément le souvenir des souffrances communes, la situation de la communauté novatienne resta bonne jusqu'à l'avènement de Nestorius (428). Aussi bien les évêques qui dirigeaient l'Église schismatique en imposaient-ils par leur science ou leur piété. Agélius, qui avait été si fort persécuté par les ariens, avait eu pour successeur Marcien, l'ancien précepteur des filles de Valens, puis Sisinnius dont la science théologique était appréciée de l'évêque Nectaire, et qui savait à l'occasion donner la réplique même à Jean Chrysostome. VI, XXI, col. 729. Après lui était venu Chrysanthe, fils de Marcien, qui avait fait antérieurement une brillante carrière dans l'administration civile, et dont le prestige consolida fort la position des novatiens de la capitale. VII, XII, col. 760. Paul lui succéda, qui de professeur de rhétorique latine s'était fait moine, avait groupé autour de lui un certain nombre d'ascètes et continua sur le siège épiscopal une vie de mortification et de prière admirable, si bien qu'on lui attribua divers miracles. *Ibid.*, XVII, col. 772-773; et XXIX, col. 828. C'est à lui que s'attaqua Nestorius dès sa prise de possession de Constantinople; ayant fait détruire l'église des ariens, il pensa pouvoir agir de même contre les novatiens. Des personnes considérables parvinrent à l'en détourner. *Ibid.*, XXIX, col. 805. Paul mourut en 439, entouré de la considération de tous; ses funérailles furent un triomphe, l'on y voyait des représentants de toutes les confessions religieuses, qui pour un instant ne formaient plus qu'une seule Église. *Ibid.*, XLVI, col. 837. Il fut remplacé par Marcien II, avec lequel s'arrête pour nous l'histoire des novatiens de la capitale; les continuateurs de Socrates n'ont pas songé à la poursuivre, Évagre le scolastique ne prononce même pas leur nom.

Il est probable que la loi de 428, rendue contre les dissidents à l'instigation de Nestorius, et qui mentionne les novatiens (*et novatiani sive sabbatiani*) au troisième rang entre les apollinaristes et les eunomiens, ne fut jamais strictement appliquée. A toutes les sectes elle interdisait le droit de libre réunion, et prohibait toutes les libéralités qu'on pourrait faire en leur faveur, *Codex Theodos.*, XVI, v, 65, p. 878 (insérée au *Code Justinien*, I, v, 5). Tout cela resta théorique. Il

est incontestable néanmoins que l'action combinée de l'Église et de l'État finit par faire disparaître progressivement, dans les grandes villes d'abord, puis dans les campagnes mêmes, les communautés organisées, enfin les derniers représentants de la secte. Il n'est plus question des novatiens, comme d'hérétiques vivants à partir du VIIIe siècle en Orient. Et à ce moment il y avait bien longtemps qu'ils avaient disparu de l'Occident.

I. Sources. — Elles ont été recensées et critiquées col. 829-831.

II. Travaux. — St. Kenekelius, *De hæresi novatiana eique oppositis conciliis Carthaginiensi et Romano*, Strasbourg, 1651, plus théologique qu'historique, discussion du point de vue luthérien, sur le pouvoir des clefs et la pénitence; Tillemont, *Mémoires*, t. III, au titre *S. Corneille*, p. 428 sq.; et au titre *Les novatiens*, p. 471-493 (mène l'histoire de la secte jusqu'au VIIe siècle); C. W. F. Walch, *Historie der Kezereien*, Leipzig, 1764, t. II, p. 185-288, très complet à son habitude, avec renvoi aux auteurs antérieurs (les principaux sont indiqués dans U. Chevalier, *Répertoire, Topobibliogr.*, au mot *Novatiens*); H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma*, Fribourg-en-B., 1864; A. Harnack, art. *Novatian*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 1904, t. XIV, p. 223-242; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I; les travaux sur Novatien, mentionnés ci-dessus, col. 828; Hugo Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, spécialement le § 6, *Die Bussfrage bei Cyprian*, p. 211-285, et *passim*; voir la table alphabétique au mot *Novatian*.

É. Amann.

NUGENT François, capucin irlandais (1569-1635). — Né à Mayrath Castle (comté de Meath en Irlande), en 1569, il fit ses études aux universités de Paris et de Louvain et entra dans l'ordre des frères mineurs capucins, le 4 octobre 1591. Incorporé à la province belge, il fut envoyé, après son ordination sacerdotale, en 1594, en France, pour y enseigner la philosophie aux jeunes religieux. Il fut un des plus ardents propagateurs du mouvement pseudo-mystique, qui sévit, à cette époque, parmi les capucins belges. A peine rentré de Rome, où il avait été appelé en 1598, pour se justifier, il fut suivi, en Belgique, par le général, Jérôme de Sorbo, canoniste connu, qui vint faire la visite de la province. Il priva François Nugent de sa voix active et passive, ainsi que le provincial sortant, Hippolyte de Bergame. Mais Nugent se justifia au chapitre général de 1599, devant le pape Paul V, de sorte que les peines dont il avait été frappé, furent levées. Nommé gardien du couvent de Tournai, en 1610, il fut chargé, en 1611, de propager les capucins en Allemagne. Il partit, en qualité de commissaire général, avec quelques autres religieux et fonda le couvent de Cologne. En 1615, le pape Paul V le nomma vicaire apostolique et commissaire général de l'Irlande. Il vint habiter à Charleville, où il rassembla plusieurs capucins irlandais. Il partit, en 1634, avec la première mission, composée de deux Pères, en Irlande. De retour à Charleville, en 1625, il repartit pour l'Irlande, en 1629, et, en 1634, il fonda un collège irlandais à Lille. Ayant démissionné, la même année, comme commissaire général de la mission irlandaise, il eut comme successeur le P. Barnabé Barnewall. Il mourut à Charleville le 18 mai 1635 et fut enterré devant le maître-autel de l'église des capucins. François Nugent ne s'est pas seulement rendu célèbre par son zèle à propager son ordre en Rhénanie et en Irlande, mais aussi par ses nombreux ouvrages théologiques, ascétiques et mystiques. J. H. Sbaralea, *Supplementum*, lui attribue les ouvrages suivants : 1. *Cursus theologicus;* — 2. *Cursus philosophicus;* — 3. *Tractatus contra ministrum acatholicum ;* — 4. *Epitome Coccey de controversiis ;* — 5. *Taulerus expensus ac defensus*, dans lequel, il se justifie, au chapitre général de 1599, du pseudo-mysticisme, pour lequel il avait été puni, en 1598, par le général; — 6. *Secreta itinera orationis;* — 7. *Paradisus contemplationum;* — 8. *Liber de meditatione et conscientiæ examine*, qui aurait été très répandu parmi les capucins de la Flandre; — 9. *Sermones plurimi;* — 10. *Tractatus de Hibernia.*

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci Capuccinorum*, Venise, 1747, p. 97; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, 2e édit., Rome, 1908, p. 290; Michael a Tugio, *Bullarium capuccinorum*, t. IV, Rome, 1746, p. 279-280; t. V, Rome, 1748, p. 271-281; *Analecta ordinis minorum capuccinorum*, t. XVI, 1900, p. 150, 180-183 et p. 217; Father Angelus, O. S. F. C., *Pages from the story of the irish capuchins*, Cork, 1915; Father William, O. S. F. C., *The story of the capuchin franciscans in England*, Rochdale, 1924; A. O'Flanders, *Erin, Eenige bladzijden uit Ierland's geschiedenis en zyn betrekkingen met Vlaanderen*, Nieuport, 1922, p. 129 sq.; P. Hildebrand, *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges*, dans *Franciscana*, t. VII, 1927, p. 256-263; *Pater Franciscus Nugent, O. M. Cap. (1569-1635)*, dans *Franciscaansch Leven*, t. XI, 1928, p. 21-28.

A. Teetaert.

NUMAR Christophe, frère mineur de l'observance († 1528). — Originaire de Forli, il fit ses études à Bologne. Après s'être enrôlé dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, il continua et compléta ses études à Paris, où il devint docteur en théologie. Chargé d'abord de l'enseignement auprès de ses jeunes confrères, il fut élu, en 1507, vicaire-général des provinces cisalpines de l'ordre et, en 1517, il devint le premier ministre général de la branche franciscaine réformée des frères mineurs de l'observance. Un mois plus tard, il fut créé cardinal de Sainte-Marie in Aracœli, par Léon X. En 1520, il fut élevé au siège épiscopal de Isernia, en Italie, et, en 1526, à celui de Riez, en Provence. Christophe doit avoir été chargé également du diocèse d'Alatri, puisque nous lisons, dans les actes consistoriaux, que Philippe de Herculanis devint évêque d'Alatri, le 20 avril 1528, après la mort de Christophe Numar. D'importantes missions lui furent successivement confiées : délégué apostolique, d'abord, auprès du roi de France, il devint ensuite nonce apostolique et exerça les fonctions de commissaire pour la construction de la basilique vaticane. Pendant le siège de Rome, en 1527, par les soldats du duc de Bourbon, Christophe fut insulté, maltraité et fait prisonnier. Son héroïque conduite lui valut des lettres de condoléance, en même temps que de félicitation, de la part de Clément VII, de François Ier, et de Henri VIII. Il mourut à Ancône, le 23 mars 1528 et fut enterré dans l'église du couvent d'Aracoeli.

A côté d'une exhortation, adressée à François Ier pour l'engager à prendre les armes contre les Turcs : *Exhortatio ad Galliarum regem Franciscum I. in Turcos*, Christophe a laissé plusieurs lettres, dans lesquelles il prie François Ier et d'autres princes de libérer le pape Clément VII. On peut les trouver dans *Historia Foroliviensis*, l. II, ad ann. 1517, de Paulus Bonolus et dans *Vitæ virorum illustrium Foroliviensium*, lib. I, c. v, de Georgius V Marchesius. Il était aussi l'auteur de nombreux écrits théologiques et ascétiques qui, malheureusement, ont péri pendant le siège de Rome.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XVI, Rome, 1736, p. 48, 60, 140, 236 et 255; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 207; Picconi, *Cenni biografici sugli uomini illustri della francescana provincia di Bologna*, t. I, 1894, p. 380; *Christophor von Forli*, dans *Kirchliches Handlexikon*, t. I, 1907, col. 926; P. Robinson, *Christopher Numar of Forli*, dans *The catholic encyclopedia*, t. XVI, New-York, 1914, p. 25.

A. Teetaert.

NUNEZ Jean, frère mineur qui ne doit probablement pas être identifié avec Jean François Nunnus, ni avee Joannettinus de Niño, comme le soutient sans preuves J. H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 108. (L. Wadding, *Scriptores*, 2e édit., p. 140, 146 et 154-155, qui fut leur contemporain en fait trois personnages distincts). — Jean Nuñez a vécu vers la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe. Originaire de Torres en Espagne, il fut un théologien remarquable et un historien solide. Marguerite d'Autriche, pauvre clarisse déchaussée du couvent de Madrid, le choisit comme confesseur, tandis qu'à cause de ses qualités éminentes, il fut désigné comme consulteur de la Sacrée Inquisition en Espagne et élu définiteur de sa province de Saint-Jacques. Jean Nuñez fut aussi un adversaire acharné des frères mineurs déchaussés, qu'il attaqua par de nombreuses œuvres polémiques, dont une des plus remarquables est une apologie de son ordre, dirigée contre le vicaire général des frères mineurs déchaussés : *Apologeticus adversus vicariatum generalem minorum discalceatorum*. Cette apologie aurait été composée en 1625 et doit s'identifier avec le *Tractatus ad Gregorium XV in defensionem sui instituti*, que L. Wadding, *op. cit.*, p. 155, attribue à Joannettinus de Niño. Il a composé de nombreux ouvrages, dont la plupart furent édités à Salamanque, où il fut de résidence pendant de longues années. Le plus remarquable est sans conteste une série d'instructions, en langue espagnole, pour les différents états, qui se rencontrent dans l'Église : *Instruccion de todos los estados de la Iglesia, autoridad y potestad de los Prelados superiores y inferiores, en qualquiera juyzio y administracion. Y consideraciones espirituales, muy provechosas para la buena instruccion de la vida christiana, con indices para los predicadores*. Ce traité fut publié à Salamanque, en 1618.

Il a écrit encore les ouvrages suivants : 1. *Tractatus apologeticus in Germanicum Alcoranum*; — 2. *Expositio brevissima regulæ seraphicæ ad Gregorium XV*, publiée à Salamanque, en 1622; — 3. *Expositio capitis IV ejusdem regulæ seraphicæ*, Salamanque, 1623; — 4. *Sanctorale seraphicum*, Salamanque, 1623.

Une autre raison pour laquelle nous pensons qu'il faut distinguer Jean Nuñez de Joannettino Niño est que, peu de temps avant la publication de l'*Instruccion*, qui certainement est une œuvre de Jean Nuñez, à savoir le 2 juin 1618, (l'*Instruccion* fut éditée après le mois de juin de la même année) Joannettino Niño fut élu, au chapitre général de Salamanque, commissaire de l'ordre à la Curie romaine (cf. Melchiorri, *Annales minorum*, t. XXV, Quaracchi, 1886, p. 289, n. IV). Jean Nuñez mourut, à Salamanque, vers 1630.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 140, 146 et 154-155; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 108.

A. Teetaert.

NYDER ou **NIDER** ou **NIEDER Jean**, dominicain, né à Isny en Souabe, dans les dernières années du XIVe siècle. Après des études à Vienne et à Cologne, Jean Nyder, vint à Constance (1414) pour suivre les débats du concile, professa la théologie à Vienne, travailla à la réforme des couvents dominicains de l'Allemagne du Sud et prêcha. Il était partisan des idées de réforme conciliaire et était prieur à Bâle au moment où s'y ouvrit le concile. Dès l'année 1431, il fut dépêché aux hussites pour les inviter à y participer. Ambassadeur avisé, il réussit à ses fins, insistant, tout au moins pendant les premières années, pour que le concile se maintînt, malgré le désir du pape. Plus tard, Nyder professa à Vienne et mourut à Nuremberg le 13 août 1438. Il est surtout connu pour avoir composé un recueil d'anecdotes et de diableries intitulé *Formicarium seu Myrmecia bonorum*, imprimé à Strasbourg, 1517, Paris, 1519, Douai, 1602. Par un dialogue entre *Piger* et *Theologus*, l'auteur propose constamment aux chrétiens l'exemple de la laborieuse fourmi. L'ouvrage contient divers traits pleins d'intérêt pour l'histoire religieuse et même politique de la première partie du XVe siècle. Ses longs développements sur les méfaits démoniaques ont fait dire charitablement à Touron que Nyder en parlait pour repousser ees « superstitions ». Il semble plutôt sacrifier aux goûts de son temps dans ce *formicarium*, qui est surtout fait d'anecdotes à l'usage des prédicateurs. Nyder est aussi connu comme auteur d'un *De reformatione religiosorum*, Paris, 1512; Toulouse, édition partielle, 1609; Anvers 1611, intéressant l'histoire de la réforme religieuse du XVe siècle. On possède ses *Sermons*, Strasbourg, 1489, Paris 1500. Ses lettres, *Monum. conc. gener. sæc. XV*, Vienne, 1857, intéressent l'histoire du concile de Bâle et celle des hussites. Ses écrits mystiques comprennent l'*Alphabeticum divini amoris* attribué à Gerson et une paraphrase de Cassien : *Vierundzwanzig guldin harfen*.

Nyder est peut-être surtout digne d'intérêt comme moraliste. Non seulement il a composé parmi d'autres écrits (*De lepra morali in c. XIII Levit.*, 1470, Nuremberg etc...; *De modo bene vivendi*, 1495, Paris) un *Tractatus de contractibus mercatorum*, maintes fois édité à une époque où le développement économique donnait une grande importance à ce problème; mais il a rédigé, sous le titre de *Præceptorium divinæ legis i. e. de decem præceptis*, Bâle, 1473, etc..., un important traité de morale, où un grand nombre de questions sont posées, qui sont généralement résolues par un substantiel résumé des opinions de saint Thomas. Surtout Nyder a écrit un *Consolatorium timoratæ conscientiæ*, Paris, 1487, etc..., important pour l'histoire de la théologie morale. L'auteur ne prétend pas faire œuvre originale et dit, à la fin de son livre : *a cujusmodi compilatione si quisque quod suum est recipere velit, nihil aut modicum auctori manebit*. Les auteurs utilisés sont, après saint Thomas (et plutôt que les Pères de l'Église : Grégoire ou saint Augustin), Philippe le Chancelier, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, la *Somme théologique dite d'Alexandre de Halès*, Raymond de Peñafort, Guillaume de Paris, Durand, Scot, Pierre de La Palud, Jean de « Erdenberch ». De l'ensemble de ces auteurs réunis dans un esprit général du thomisme, Nyder tire une théorie de la conscience très opposée au probabilisme et basée sur ce fait que le *probabte* est un *certain* en matière contingente, un *certain* exclusif des autres opinions moins probables et qui gouverne la conscience : « *Certitudo triplex est in genere : una supernaturalis, altera naturalis, tertia moralis seu civilis... Certitudo vero moralis seu civilis tangitur una cum præcedenti certitudine a philosopho in Ethi. suo principio, cujus sententia hæc est. Disciplinati est in unaquaque re certitudinem quærere, juxta exigentiam materiæ. Æque enim vitiosum est, inquit, persuadentem quærere mathematicum et moralem demonstrantem. Non enim consurgit certitudo moralis ex evidentia demonstrationis, sed ex probabilibus conjecturis grossis et figuralibus, magis ad unam partem quam ad alteram. Dicitur autem probabite quod pluribus et maxime sapientibus apparet verum* », III, 14.

J. Meyer, *Buch der Reformacio Predigerordens*, édit. Reichert, Leipzig, t. II, 1908; t. I, 1909; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 752-754; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. IV, 1743, p. 218-246; J. Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhundert ihres Bestehens*, t. I, Vienne, 1865; K. Schieler, *Magister Johannes*

Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder, Mayence, 1885; K. Schieler, *Nider*, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, 1895, col. 342-348; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. IV, Paris, 1909, p. 123, 213-343, 480; N. Valois, *Le pape et le concile (1418-1450)*, t. I, Paris, 1909, p. 398; G. Lohr, *Die Teutonia im XV. Jahrhundert*, dans *Quellen und Forschungen zur Gesch. der Dominikaner*, Leipzig, 1924.

M.-M. Gorce.

O

OBERHAUSER Benoît, moine bénédictin de Lambach, théologien et canoniste, fébronien militant et théoricien du joséphisme (1719-1786). — Il naquit le 25 janvier 1719, à Weidenholz, village situé en la paroisse de Weizenkirch, dans la Haute-Autriche, d'une famille distinguée. Après de brillantes études littéraires au gymnase de Kremsmünster, il suivit le cours de philosophie à l'université de Salzbourg, et fit de sérieuses études de droit civil et canonique à Ingolstadt et à Vienne. Son année de noviciat accomplie, il fit profession à l'abbaye de Lambach, le 13 novembre 1740, et fut ordonné prêtre le 12 mai 1743. Les études philosohiques et canoniques auxquelles il continuait de se livrer le désignèrent à son abbé pour un vicariat à Neukirchen, près de Lambach, où il travailla à ramener à la vraie foi un groupe de fidèles passés au protestantisme. Mais, après un court passage dans la chaire de philosophie de Salzbourg (1753), il fut appelé par le prince-évêque Joseph, comte de Thun, à enseigner le droit canonique et l'histoire ecclésiastique au séminaire épiscopal de Gurk-Strasbourg en Carinthie. Après trois ans d'enseignement, il obtint, en 1760, le grade de docteur en droit canonique à l'université de Salzbourg et, à la demande de l'abbé de Fulda, il fut nommé professeur de droit canonique à l'académie de cette dernière ville.

Sa carrière professorale s'y trouva brisée moins de trois ans après, à la suite des apologies qu'il fit de Pierre de Marca, de Van Espen, et autres théologiens jansénistes et gallicans, défenseurs du pouvoir civil, et surtout à l'occasion de ses *Leçons sur les décrétales* publiées en 1762, et qui étaient toutes favorables à la nouvelle jurisprudence canonique que l'on cherchait dès lors à introduire en Autriche, et à laquelle Joseph II allait donner force de loi (voir le mot JOSÉPHISME). Le livre de dom Oberhäuser et les thèses qu'il avait fait soutenir publiquement furent l'objet d'une condamnation de l'Index du 16 février 1764. L'auteur fit une soumission publique et solennelle. Cependant le pape Clément XIII écrivit à M. de Bibra, évêque de Fulda, d'avoir à renvoyer ce professeur intempérant, et dom Oberhäuser trouva asile d'abord à Lambach, son monastère de profession, puis à Salzbourg, près du prince-évêque.

Il se mit à écrire contre ses adversaires personnels, et, en premier lieu, contre L. Beck, bénédictin du monastère de Schwarzach en Franconie, qui était devenu son successeur à Fulda et s'était attaqué à l'une de ses thèses favorites sur les origines du droit de l'Église au sujet des empêchements de mariage. Les libelles qu'il publia à cette occasion, de 1771 à 1777, lui attirèrent de sévères réponses du camp de l'ultramontanisme et lui firent beaucoup d'ennemis. Ils lui valurent naturellement une certaine réputation parmi les défenseurs du joséphisme, et le prince Colloredo, archevêque de Salzbourg, le nomma conseiller ecclésiastique, en 1776.

Les dernières années du religieux bénédictin s'épuisèrent en des libelles de plus en plus violents contre ceux qui osaient critiquer son système théologique, en particulier contre le P. A. Schmidt, S. J., et le P. Marc-Antoine de Hochstadt, capucin de Mayence. Il mourut en pleine lutte, des suites d'une hernie négligée, qui le fit s'aliter le 4 avril 1786, et l'enleva le 20 du même mois.

Dans son épitaphe, rédigée par un confrère et conservée par la chronique de Lambach éditée en 1865 (p. 46), on l'appelle *celebratissimus canonici juris consultorum in Austria coriphæus, ultramontistarum validissimus malleus*. Il faut dire cependant que, même en son pays, les ouvrages d'Oberhäuser ont perdu beaucoup de leur crédit, depuis que la crise joséphiste a montré la tendance de ces nouvelles théories théologiques et canoniques, imaginées dans des vues hostiles au Saint-Siège et au pouvoir ecclésiastique, et soutenues imprudemment par des écrivains au moins malavisés. Il sera d'ailleurs difficile de faire admettre l'entière bonne foi du théologien de Salzbourg, bien qu'il faille faire très grande la part de la tyrannie des préjugés d'école et des méfaits de l'esprit nationaliste en matière de théologie. On ne peut expliquer autrement la ténacité déployée par Benoît Oberhäuser à défendre ses positions. Par le souci même qu'il apporta, dans sa vieillesse, à publier les opinions avancées qui lui avaient valu le blâme du pape, il a plus que mérité l'oraison funèbre de la chronique de Lambach : *principiis Quesnellii et Vanespen deceptus illorumque mordax propugnator*.

Voici la série de ses œuvres, avec un aperçu de ses principales thèses :

1° *Ouvrages de philosophie.* — Deux livres reproduisant son cours de Salzbourg de 1753-1754 : 1. *Syntagma causarum, ex quibus nata, propugnata et emendata philosophia*, Salzbourg, 1754, in-4°; 2. *Sensationis natura et structura, ibid.*, 1755, in-4°.

2° *Œuvres didactiques.* — Son grand ouvrage canonique, qui le fit renvoyer de Fulda, parut en deux séries : 1. *Prælectiones canonicæ juxta titulos Decretalium, ex monumentis, auctoribus et controversiis melioris notæ in tres primos libros Decretalium*, parues simultanément, en 3 vol. in-4°, à Anvers, 1761-1763, et à Lauterbach en 1762-1763. L'édition d'Anvers porte en son titre *In V libros Decretalium;* mais la note se trouva fautive, du jour où la publication du commentaire fut arrêtée par le décret de l'Index de 1764 : il ne comprenait encore que les trois premiers livres des Décrétales. — 2. La fin du commentaire parut dans une autre série et dans un esprit légèrement différent : *Prælectiones canonicæ in librum IV et V Decretalium, adauctæ et emendatæ per Sebastianum Schaaf*, Utrecht, 1765. Ce supplément fut réimprimé en 2 vol. in-8°, à Francfort-sur-le-Mein et à Leipzig en 1774, puis en 3 vol, in-8°, à Salzbourg, en 1785, mais cette fois par les soins de l'auteur, qui ajouta au titre : *hodiernæ eruditionis genio et studio aliquando accommodatæ, nunc in correctiorem et uberiorem ordinem, plurimis, mutatis, digestæ.* Entendons par là que, dans cette réédition définitive et seule vraiment authentique, B. Oberhäuser avait rétabli dans leur intégrité originelle certaines thèses gallicanes édulcorées par Schaaf dans sa première édition, que l'auteur n'avait jamais

voulu reconnaître, comme entachée d'ultramontanisme. — 3. Ces *Prælectiones* furent résumées par lui en un *Compendium prælectionum canonicarum juxta V libros Decretalium*, à Francfort, 1773 et 1779, en deux tomes in-8°.

Dans son cours de droit canonique Benoît Oberhäuser a le mérite d'exposer sans ambages les thèses maîtresses du système fébronien, qui allaient devenir, en Autriche, les directives générales du joséphisme. Il amoindrit la primauté du pape aux proportions d'une « prééminence de nom et d'honneur », et dans les limites tracées par les conciles de Constance et de Bâle. Il attaque l'infaillibilité du pape, sa supériorité sur le concile, etc... Il exalte d'autant plus les prérogatives des évêques et, en général du clergé séculier, voire régulier. Vis-à-vis de l'État, l'Église n'a aucun droit de fixer les frontières dans les questions mixtes; à plus forte raison le pape n'a-t-il aucun droit sur le temporel des princes. Pour la question du mariage, en particulier, le théologien bénédictin de Fulda marquait déjà, dans son cours de 1762, les positions qu'il devait tenir durant près de vingt-cinq ans et jusqu'à sa mort : séparant le contrat du sacrement, il attribue à la puissance civile la juridiction sur le mariage en tant que contrat, et à l'Église, en tant que sacrement. Il infère de cette théorie qu'il appartient aux princes seuls de constituer les empêchements véritables ou dirimants, réservant à l'Église de régler ce qui regarde la sainteté du mariage, par des empêchements qu'il appelle *impedientia*. Si elle a pu imposer des empêchements dirimants, c'est par concession des princes. Il fait appel, pour cette thèse caractéristique du joséphisme, aux arguments de Launoy, de même que, pour la suprématie du pape, il copiait Van Espen et Fleury.

3° *Ouvrages polémiques.* — Pour défendre contre les condamnations officielles et les attaques privées ces deux points sensibles de son système canonique, dom Benoît fut amené à faire deux séries d'opuscules, des libelles de polémique serrée sur l'une ou l'autre de ces deux thèses, et des résumés tendancieux des historiens français, et d'un canoniste gallican. Voici d'abord la série de ses libelles sur le pouvoir de l'Église en matière d'empêchements de mariage : 1. *Apologia historico-critica divisarum potestatum in legibus matrimonialibus impedimentorum dirimentium*, Francfort-sur-le-Mein, 1771, in-8°, 54 p. Cet opuscule était dirigé contre le P. dom L. Beck, son successeur à Fulda, qui l'avait accusé d'hérésie sur ce point de la doctrine du mariage. Sept ans plus tard, le libelle fut réédité à Vienne dans la collection canonique d'Eybel, qui devait servir de manuel aux réformateurs. — 2. Mais, dès 1771, à Francfort, et en 1776 à Vienne, une réponse plus ample voyait le jour, sous ce titre : *Systema historico-criticum divisarum potestatum... ex avitis sanæ theologiæ et jurisprudentiæ canonicæ principiis*, un vol. in-8°. — 3. A une nouvelle accusation du jésuite A. Schmidt, Oberhäuser opposa un violent démenti, intitulé : *Causa decisa divisarum potestatum in legibus matrimonialibus...*, Francfort et Leipzig, 1777, in-8° de 227 pages. Les amis de l'auteur convinrent eux-mêmes que sa réplique était pleine d'aigreur. — 4. A une dernière attaque du capucin Marc-Antoine, qui avait osé publier une *Disquisitio canonica causæ decisæ*, Mayence, 1780, dernière réponse du vieux bénédictin de Salzbourg : *Pagellæ volantes de causa decisa pro studio juris regii integri illustrando*, Francfort et Leipzig, 1782, in-8°. Le titre si curieux de cet opuscule et son ton très violent marquent le paroxysme d'une longue polémique de vingt ans; et les derniers mots du titre : *pro studio juris regii integri illustrando*, ont l'avantage de démasquer les intentions de l'auteur : relever l'autorité des princes temporels, au préjudice des droits de l'Église. Deux autres livres de polémique concernent la place du pape et des évêques dans l'Église joséphiste : — 5. *Specimen cultioris jurisprudentiæ canonicæ ad justas ideas divini primatus in romana Ecclesia evolvendas*, Francfort et Leipzig, 1777, in-8° : l'auteur s'appuie sur les décrets des conciles de Constance et de Bâle pour limiter la primauté du pape plus encore que ne le faisaient la plupart des docteurs gallicans. — 6. *De dignitate utriusque cleri tam sæcularis quam regularis dissertatio*, Salzbourg, 1784-1786, en deux parties, dont la première seule fut publiée par Oberhäuser, en 1784 d'après Meusel, en 1785 d'après les autres biographes; c'est un recueil tendancieux tiré des Pères et des conciles, qui mentionne les prérogatives des évêques et des abbés, que la centralisation romaine avait abolies peu à peu. L'apparition de cette thèse, chère aux jansénistes de Hollande et à Fébronius, coïncide avec l'approbation trois fois répétée du livre de Fébronius par le gouvernement de Joseph II, et doit être regardée comme une contribution manifeste au mouvement joséphiste. La seconde partie, parue à la fin de 1786, après la mort d'Oberhäuser, contenait une biographie de l'auteur, et ne faisait plus mystère de ses tendances : *Auctoritates Patrum ad mentem celeberrimi Dni Zegeri van Espen et secundum illustriora* (sic) *reformationis regiæ per Austriam concinnatæ*.

4° *Traductions tendancieuses.* — On peut se contenter d'une simple énumération sans marquer en détail les raccourcis systématiques et les notes de circonstance que le bénédictin autrichien commettait dans ces prétendues traductions; il était assurément très loin de la loyauté et de la sérénité que ses confrères de France surent garder dans ces sortes d'ouvrages; d'ailleurs il utilisait souvent des adaptations françaises déjà entachées de parti-pris. Il donna dans ce genre : 1. *Thomassinus abbreviatus*, Salzbourg, 1774, 3 vol. in-4°, de 395, 388 et 225 p. C'était un résumé travesti de l'*Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* de l'honnête Thomassin, fait d'après Héricourt, et rendu conforme au système joséphiste de la dévolution des bénéfices ecclésiastiques entre les mains de l'État. —2. *D. Zegeri Bernardi van Espen jus ecclesiasticum in epitome redactum ac subjunctis brevibus sententiis atque argumentis studii patristici instructum*, Vienne, 2 vol. in-8°, sans date. Les efforts d'adaptation furent moins grands ici, puisque Oberhäuser s'adressait à l'un des coryphées du mouvement antiromain; de plus on dit qu'un jésuite, qui avait eu communication du manuscrit y fit des corrections qui déplurent beaucoup au traducteur. — 3. *Manuale selectorum conciliorum et canonum aliarumque rerum memorabilium juxta historiam ecclesiasticam D. abbatis de Fleury per breves epochas XVI sæculorum*, Salzbourg, 1776, in-4°. Le livre fut, au rapport de Schulte, condamné par la Congrégation de l'Index dès l'année suivante.

Jöcher-Rothermund, *Gelehrten-Lexicon*, t. v, Brême, 1816, col. 886; Meusel, *Lexicon*, t. x, p. 144-146; *Scriptores ordinis S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio austriaco-hungarico*, Vienne, 1881, p. 322-323; Hurter, *Nomenclator*, t. v, 3e édit., col. 506; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxviii, 1862; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, t. xxxi; Feller, *Dictionnaire historique de biographie universelle*, t. iv, Paris, 1837, p. 170; A. de Roskovany, *Romanus Pontifex tamquam primas Ecclesiæ*, t. iii, Nitriæ, 1867, p. 735; Hirsching, *Histor.-litt. Handbuch*, t. vi a, p. 337.

P. Séjourné.

OBERNDORFER Célestin, bénédictin bavarois (1724-1765). — Né le 20 septembre 1724 à Landshut, fit profession à l'abbaye d'Obernaltaich, où il enseigna la théologie dogmatique et morale jusqu'aux environs de 1752. Vers cette époque, il devint professeur de logique au lycée épiscopal de Freising, puis pro

fesseur ordinaire, préfet des écoles, enfin conseiller ecclésiastique du même évêché. Bien que son nom figure encore, par erreur, dans l'*Addresskalendar*, publié à Erlangen en 1768, et dans celui de 1769, il faut maintenir avec H. Hurter, qu'il mourut, jeune encore, le 18 septembre 1765.

Ses fonctions l'amenèrent à traiter de la méthode théologique, et à défendre d'abord, contre les docteurs protestants d'Allemagne, J. Brucker, Wolf, Gottscheid et Jean-Ernest Schubert, le procédé dialectique usité en philosophie et en théologie scolastique. Dans les dix dernières années de son enseignement, prévenu par ses propres apologies contre les excès de la méthode déductive, il s'efforça de concilier dans ses ouvrages la scolastique et la théologie positive. N'était cette orientation heureuse qu'il tenta de donner à l'enseignement théologique dans les écoles épiscopales de son pays, il faut bien avouer que les réalisations qu'il en présenta ne méritent guère de sortir de l'oubli.

Voici les principaux ouvrages sortis de sa plume féconde : *De caritatis initio*, dissertation théologique sur la qualité de la contrition nécessaire pour l'absolution sacramentelle, in-4°, publié à Ratisbonne en 1754; *De usu formæ conditionatæ*, in-4°, édité à Freising en 1752, réédité en 1757. Ce sont là deux fragments de son cours de théologie morale en son monastère. De son enseignement de la logique au séminaire de Freising, sont sortis deux opuscules polémiques : *Scholæ catholicorum tum philosophia, tum theologia propter suam quam in docendo usurpant dialecticam, nota pedantismi, contra heterodoxos... vindicatæ*, Freising, 1754. L'auteur avait adjoint à son apologie de la dialectique des spécimens d'argumentations soutenues par ses élèves au séminaire de Freising. Il poussa sa pointe dans ses *Vindiciæ continuatæ, quibus J. Bruckeri duo asserta, unum quo S. Gregorium M. melioris philosophiæ ruinam, alterum quo Lutherum reformatæ philosophiæ ducem scribit, falsa ostenduntur*, Freising, 1757. Dans les années suivantes, prémisses de son cours de dogmatique, Oberndorfer donna : *Resolutiones ex psychologia et theologia naturali*, Freising, 1758, in-4°; *De sacramento ordinis*, 1759, réédité en 1761. En 1760, il étudie les trois premiers lieux théologiques : l'Écriture, la Tradition et l'Église, et il en fait un juste volume : *Brevis apparatus eruditionis*, Vienne, 1760; en 1762, il se constitue une liste des meilleurs théologiens à consulter, et il la fait imprimer sous ce titre : *Systema theologico-dogmatico-historico-criticum*, Freising, in-8°. Ces deux opuscules marquaient l'intention du jeune professeur d'adjoindre à la rigueur du raisonnement une sérieuse information positive; ils venaient à leur heure compléter logiquement son bagage méthodologique. Ce juste équilibre faisait bien augurer de son enseignement magistral, lequel pourtant ne nous apporte qu'une déception de plus, en ce siècle de décadence théologique. Il se fixa en douze vol. in-8°, publiés à Freising, sous le titre : *Theologia dogmatico-historico-scotastica ad usum episcopalis lycæi Frisingensis;* les cinq permiers tomes seuls furent édités par l'auteur, dans les années 1762 à 1765, avec la même régularité qu'il avait mise jusque-là dans ses publications. Le premier tome contenait une mise au point des idées de l'auteur sur les *fontes theologiæ;* les sept derniers volumes de la collection parurent d'après ses notes, mais par les soins de son collègue, dom Anselme Zacherl, de 1768 à 1780, à Freising. Tout ce qu'on peut dire en faveur de ce traité, c'est que les prérogatives du souverain pontificat y sont vigoureusement affirmées, et entre autres l'infaillibilité du pape.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexicon*, t. v, 1816, col. 893; Meusel, *Lexicon*, t. x, p. 150; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v, col. 29.

P. Séjourné.

OBERRAUCH Antoine-Nicolas, frère mineur (1728-1808), plus universellement connu sous son nom de religion Héraclien, fut un adversaire acharné de la secte des illuminés et jouit d'un grand prestige, tant comme moraliste et canoniste que comme directeur spirituel. Né au Sarnthal, dans le Tyrol, en 1728, il fit ses études à Innsbruck, où il étonna, en 1750, les franciscains par ses brillantes réponses. Il entra, la même année, chez les frères mineurs, dans le couvent de Kaltern, sur les invitations répétées des religieux de cet ordre et fut ordonné prêtre, en 1753. Il enseigna la philosophie à Innsbruck, Fussen et Botzen et le droit canonique à Halle et à Innsbruck. Il fut également, dans cette dernière ville, professeur de théologie morale et de droit canonique depuis 1766 jusqu'en 1782. Il exerça, à plusieurs reprises, dans l'ordre, les fonctions de définiteur et, depuis 1781, il fut le confesseur de l'archiduchesse Isabelle qui résidait à Innsbruck. Le P. Héraclien fut surtout recherché comme directeur d'âmes. Il mourut à Schwaz, le 22 octobre 1808, à l'âge de 80 ans.

Malgré les nombreuses occupations qu'entraînaient le professorat et la direction des âmes, Oberrauch trouva encore les loisirs pour publier de nombreux ouvrages. Parmi eux, les *Institutiones justitiæ christianæ vel Theologia moralis*, occupent certainement une place d'honneur. Cet ouvrage, en 4 volumes, parut à Innsbruck en 1774 et 1775. Il fut mis à l'Index en 1796, parce que plusieurs assertions ne furent pas interprétées par tout le monde dans un sens catholique, comme le déclara le cardinal Borgia sur la demande des évêques allemands. Une nouvelle édition, intitulée : *Theologia moralis*, en huit volumes, parue à Bamberg et Nuremberg, en 1791-1798, resta sans critiques. La première édition de ce travail fut fortement critiquée et violemment attaquée dans la *Nova bibliotheca ecclesiastica* de Klüpfel, t. I, Fribourg, 1775, p. 168 sq. Oberrauch répondit non moins sévèrement et se défendit dans : *Vindiciæ theologiæ moralis contra recensentem Friburgensem*, Innsbruck, 1776.

Un autre ouvrage capital d'Oberrauch est : *Theon und Amyntas, oder Gespräche über Religion und Gerechtigkeit*, 4 volumes, Innsbruck, 1786-1788. Cet ouvrage attaque surtout l'indifférentisme et le scepticisme; il attira à son auteur la haine et le courroux de la secte des illuminés, qui essayèrent, à plusieurs reprises, de le faire partir d'Innsbruck. Toutes leurs tentatives furent vaines; le prestige d'Oberrauch l'emporta sur les ignobles accusations de ses adversaires. L'influence exercée par Oberrauch autour de lui était si grande, qu'il réussit, après la mort de Joseph II, à réintroduire les séminaires épiscopaux à la place des séminaires généraux, institués par l'empereur. Quelques thèses défendues dans *Theon und Amyntas*, furent attaquées par la revue : *Kritik über gewisse Kritiker*, t. VIII, Augsbourg, 1794, p. 89 sq. et 337 sq. La réponse d'Oberrauch ne se fit point attendre; elle porte comme titre : *Vom Stande der Vernichtung an die Herren Kritiker zu Augsburg*, s. l., 1794.

En dehors de ces deux grands ouvrages, Oberrauch a composé encore un certain nombre de traités de moindre importance. Citons parmi eux : *De eligendo vitæ statu tractatus*, 1800; *De contritione*, 1794; *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, 1800; *De passione Jesu Christi*, 1800; *Der heilige Kreuzweg*, 1800; *Das allerwichtigste und einzig Nothwendige*, 1801,... tous publiés à Innsbruck, Dans tous ces ouvrages, l'auteur combat principalement l'indifférence religieuse de ses contemporains.

Th. Nelk, *Herkulan Oberrauch, Eine merkwürdige Lebensgeschichte*, 2e édit., Munich, 1834; Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich*, t. xx, Vienne, 1869, p. 462 sq.; A. Esser, art. *Oberrauch*, dans *Kirchenlexikon*,

t. IX, 1895, col. 592-593; *Oberrauch (Antonio Nicolas)*, dans *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, t. XXXIX, Barcelone, s. d., p. 279.

A. TEETAERT.

OBREPTION ET SUBREPTION. — Lorsque, dans une supplique adressée au Saint-Siège, ou à un Ordinaire, pour obtenir d'eux quelque faveur (dispense, privilège, etc.), le demandeur omet quelque circonstance importante, on dit qu'il y a *subreption : reticentia veri, seu subreptio*, can. 42, § 1. Si au contraire, dans l'exposé, il commet quelque erreur positive (volontaire ou involontaire), on dit qu'il y a *obreption : expositio falsi, seu obreptio*, can. 42, § 2. Dans quelle mesure l'obreption ou la subreption nuisent-elles à la validité du rescrit ainsi obtenu? Le Code de droit canonique répond à cette question aux canons 40 et suivants. *Normæ generales*, tit. IV, *De rescriptis*.

Il affirme tout d'abord que, dans tout rescrit, une condition toujours sous-entendue, même quand elle n'est pas exprimée, est la suivante : pourvu que soit vrai ce qui est dit dans la supplique. *In omnibus rescriptis subintelligenda est, etsi non expressa, conditio : Si preces veritate nitantur*. Can. 40. A ce principe, le Code prévoit cependant deux exceptions : l'une concerne les rescrits qui contiennent la clause *motu proprio*, can. 45; l'autre concerne certaines dispenses de mariage, can. 1054; nous expliquerons tout à l'heure ces deux exceptions. Mais à quel moment doit être vrai ce qui est exposé dans la supplique? Est-ce au moment où la supplique est *rédigée*, ou lorsque le rescrit est *signé*, ou lorsqu'il est *exécuté*? Le canon 41 fait ici une distinction : s'il s'agit de rescrits *in forma gratiosa*, qui ne comportent pas d'exécuteur, c'est au moment même où le rescrit est donné que la supplique doit être vraie; s'il s'agit au contraire de rescrits *in forma commissoria*, qui comportent un exécuteur, c'est au moment où le rescrit est exécuté, fulminé, que la supplique doit être vraie. *In rescriptis quorum nullus est exsecutor, preces veritate nitantur oportet tempore quo rescriptum datum est; in ceteris tempore exsecutionis*. Can. 41.

Quelle sera donc l'influence de la subreption (*reticentia veri*) et de l'obreption (*expositio falsi*) dans la supplique sur la validité du rescrit obtenu? — Trois cas sont à envisager : 1° les rescrits accordant la dispense d'empêchements mineurs pour des mariages; 2° les rescrits munis de la clause *motu proprio*; 3° les autres rescrits.

1° *Les rescrits accordant la dispense d'empêchements mineurs pour des mariages*. — Les empêchements de mariage dits *mineurs* (*gradus minoris*) sont les suivants : la consanguinité au troisième degré de la ligne collatérale; l'affinité au second degré de la ligne collatérale; l'honnêteté publique au second degré; la parenté spirituelle; enfin l'empêchement de crime, mais seulement s'il n'y a pas eu conjugicide (can. 1075, n. 1) : s'il y a eu conjugicide (can. 1075, n. 2 et 3), l'empêchement de crime est un empêchement majeur. Le canon 1042 qui donne cette énumération (§ 2) ajoute (§ 3) que tous les autres empêchements sont dits *majeurs*. *Impedimenta majoris gradus alia sunt omnia*.

Lorsqu'une dispense d'empêchement mineur est accordée, elle n'est jamais nulle pour cause de subreption ou d'obreption dans la supplique, même si l'unique motif allégué pour obtenir la dispense se trouve être faux. *Dispensatio a minore impedimento concessa nullo sive obreptionis sive subreptionis vitio irritatur, etsi unica causa finalis in precibus exposita falsa fuerit*. Can. 1054. Cette disposition, introduite par Pie X dans les Règles particulières données aux Congrégations romaines le 29 septembre 1908 (*Normæ peculiares*, c. VII, art. III, n. 21), s'explique par ce motif qu'en dispensant d'un empêchement mineur le Saint-Siège est censé concéder cette dispense *ex motu proprio, et ex certa scientia, ex rationabilibus causis a S. Sede probatis*. Ces motifs raisonnables, ne serait-ce que la crainte de multiplier le nombre de mariages nuls, existent toujours, indépendamment de ceux qu'ont allégués les suppliants.

2° *Les rescrits munis de la clause* motu proprio. — 1. Ces rescrits ne sont jamais nuls *pour subreption*, et par conséquent, même si dans la supplique on a omis d'indiquer des circonstances importantes, qui normalement auraient dû être indiquées sous peine de nullité, le rescrit est néanmoins valable. *Cum rescriptis ad preces alicujus impetratis apponitur clausula :* motu proprio, *valent quidem ea, si in precibus reticeatur veritas alioquin necessario exprimenda...* Can. 45.

2. Mais ces rescrits — à moins qu'ils n'accordent dispense d'un empêchement mineur en vue d'un mariage (voir plus haut) — seraient nuls *pour obreption* dans le cas suivant : si le motif *qui a déterminé la concession* n'est pas exact, et que le demandeur n'en ait pas allégué d'autres dans sa supplique, *si falsa causa finalis eaque unica proponatur*. Can. 45. Les canonistes distinguent deux sortes de motifs : ceux qui déterminent la concession (*causæ motivæ, finales*), et ceux qui la rendent seulement plus facile (*causæ impulsivæ*). Pour que le rescrit muni de la clause *motu proprio* soit nul pour obreption, il faut que tous les motifs *déterminants*, exprimés dans la supplique et dans le rescrit soient faux; si un seul était vrai, le rescrit serait valable. Par contre, si tous ces motifs étaient faux, le rescrit serait nul, même si un certain nombre de motifs *impulsifs* exprimés dans le rescrit ou dans la supplique étaient vrais. Nous dirons dans un instant comment distinguer les motifs déterminants des motifs impulsifs.

3° *Les autres rescrits*. — Il faut distinguer ici encore les effets de la subreption et ceux de l'obreption.

1. La *subreption* — ou omission, même volontaire, d'une circonstance dans la supplique — ne nuit pas à la validité du rescrit, pourvu qu'on y ait exprimé ce qui est requis pour la validité par les usages administratifs (le style) de la Curie. La curie dont il s'agit n'est pas uniquement, semble-t-il, la curie romaine (comme le pensent Toso, *Commentaria minora*, t. I, p. 126; Vermeersch, *Epitome*, I, n. 131; Ojetti, *Normæ generales*, p. 225; Cappello, *Summa juris canonici*, I, n. 151; Cicognani, *Normæ generales*, II, p. 222), mais la curie (romaine, diocésaine, généralice...) d'où émane le rescrit. Ainsi pensent Maroto, *Institutiones juris canonici*, I, n. 284; Blat, *Commentarium*, I, p. 107; Hilling, *Die allgemeinen Normen*, p. 92; Matthæus a Coronata, *Institutiones juris canonici*, I, n. 63; Michiels, *Normæ generales*, I, p. 220.

Quelles sont les circonstances qui doivent, d'après les usages administratifs (le style) de la curie, être nécessairement exprimées dans la supplique, sous peine d'invalidité du rescrit? Cela varie suivant les curies, et suivant la nature des affaires. On trouvera quelques indications, pour la curie romaine, dans l'*Ordo servandus in SS. Congregationibus, Tribunalibus, Officiis romanæ Curiæ*, du 29 septembre 1908 (*Acta apostolicæ Sedis*, 1909, p. 36-108); dans le *Regolamento della Dataria apostolica*, du 6 février 1901; dans différentes instructions (v. g. Propagande, 9 mai 1877) relatives aux dispenses matrimoniales, etc.

Le Code lui-même contient des précisions importantes. « Une faveur refusée par une Congrégation ou un Office de la curie romaine ne peut pas validement être accordée par une autre Congrégation ou Office, ou par l'Ordinaire du lieu, même muni de pouvoirs spéciaux, sans l'assentiment de la Congrégation ou de

l'Office qui avaient commencé à traiter l'affaire. Les droits de la Pénitencerie, en ce qui regarde le for interne, ne sont pas touchés par cette disposition. » Can. 43. — « Personne ne doit demander à un autre Ordinaire une faveur que son propre Ordinaire lui a refusé, *sans faire mention de ce refus.* (Il n'est pas dit cependant que l'omission de cette mention rendrait nul le rescrit). Ce refus ayant été mentionné dans la supplique, l'Ordinaire sollicité n'accordera pas la faveur demandée sans avoir appris du premier Ordinaire les motifs de son refus. » Can. 44, § 1. — « Une grâce refusée par un vicaire général et accordée ensuite par l'évêque, *sans que mention ait été faite du refus*, est nulle. Une grâce refusée par l'évêque ne peut pas être validement accordée par un vicaire général, même si mention est faite du refus dans la supplique, à moins que l'évêque ne soit consentant. » Can. 44, § 2.

« La dispense d'un *empêchement* (même majeur) *de consanguinité ou d'affinité* est valable, même si dans la supplique ou dans le rescrit, il y a eu erreur dans l'indication du degré de parenté, pourvu que le degré réel soit inférieur au degré signalé. La dispense est également valable si on a omis d'indiquer un autre empêchement existant de même espèce, pourvu que cet autre empêchement ne soit pas d'un degré supérieur. » Can. 1052.

« Dans une demande de dispense *pour des irrégularités ou des empêchements* (en vue de la réception ou de l'exercice des ordres), on doit indiquer toutes les irrégularités et tous les empêchements. Faute de cette indication complète, une dispense générale serait valable pour les irrégularités et empêchements omis de bonne foi (à l'exception cependant des irrégularités provenant d'homicide volontaire ou d'avortement, et des irrégularités déférées au tribunal ecclésiastique), mais elle ne serait pas valable pour les irrégularités et empêchements omis de mauvaise foi. S'il s'agit d'irrégularités provenant d'homicides volontaires, le nombre des délits doit être exprimé sous peine de rendre nulle la dispense. » Can. 991, § 1 et 2.

« Celui qui demande l'absolution de plusieurs *censures* doit signaler tous les cas; sans quoi l'absolution ne vaudrait que pour le cas exposé. Cependant, si l'absolution, bien que demandée pour tel ou tel cas particulier, est donnée d'une manière générale, elle est valable pour tous les cas qui auraient été omis de bonne foi, à moins qu'il ne s'agisse de censures très spécialement réservées au Saint-Siège, mais elle n'est pas valable pour les cas qui auraient été omis de mauvaise foi. » Can. 2249, § 2.

2. L'*obreption* — erreur ou mensonge dans la supplique — ne nuit pas non plus à la validité du rescrit, pourvu que, parmi les motifs allégués, un au moins soit vrai et suffisant pour justifier la faveur demandée : *nec obstat expositio falsi, seu obreptio, dummodo vel unica causa proposita vel ex pluribus propositis una saltem* MOTIVA *vera sit.* Can. 42, § 2. Comment, pratiquement, s'assurer que, parmi les motifs allégués dans la supplique, un au moins de ceux qui étaient vrais était suffisant canoniquement (*causa motiva, finalis*) pour justifier la faveur demandée ? Si un seul motif vrai a été allégué, et que la faveur ait été accordée, cet unique motif a été évidemment jugé canoniquement suffisant; si plusieurs motifs vrais ont été allégués, aucun d'entre eux n'aurait peut-être été suffisant, mais l'ensemble de ces motifs impulsifs a constitué un motif déterminant; si, parmi plusieurs motifs allégués, les uns étaient vrais et les autres faux, quels sont ceux qui ont *déterminé* la concession, et la concession est-elle valable? Si parmi les motifs vrais, un au moins se trouve être, *de par les usages administratifs (le style) de la curie*, suffisant à justifier la faveur demandée, le rescrit est valide. Or nous connaissons, sur plusieurs points, ces usages administratifs; l'instruction de la Propagande du 9 mai 1877, par exemple, a énuméré les causes canoniques suffisant à justifier une dispense d'empêchement de mariage (v. g. *angustia loci, ætas feminæ superadulta, legitimatio prolis*, etc.). A défaut d'usages administratifs précis, on ne peut recourir qu'à la sage appréciation d'un homme prudent et compétent.

4° Quelle que soit la nature du rescrit, « l'obreption ou la subreption dans une partie du rescrit ne nuisent pas à l'autre partie du rescrit, si le même rescrit accorde plusieurs faveurs : *vitium obreptionis vel subreptionis in una tantum parte rescripti aliam non infirmat, si una simul plures gratiæ per rescriptum concedantur.* » Can. 42, § 3.

« Celui qui, dans une supplique pour obtenir un rescrit du Saint-Siège ou de l'Ordinaire du lieu, a par fraude ou dol, caché la vérité ou menti (*verum reticuerit aut falsum exposuerit*), peut être puni par son Ordinaire suivant la gravité de la faute commise. » Can. 2361.

F. CIMETIER.

O' BRIEN Timothée, dominicain irlandais, né à Cork, mort en 1747. Il séjourna à Toulouse au collège, des Irlandais; puis, de retour à Cork, il y publia, en 1725, *A brief historical and authentic account of the beginning and doctrine of the sects called Vaudois and Albigeois.* Il a laissé aussi, entre autres ouvrages, *An explanation of the jubilee.*

Ignoré de l'*Hibernia dominicana* de Thomas de Burgo (1762); Hurter, *Nomenclator...*, t. IV, 3e édit., col. 1372, qui cite *Mém. de Trévoux*, 1749, p. 85-97.

M.-M. GORCE.

OBSERVANCES (Vaines), voir SUPERSTITION.

OCCAM (Guillaume d'), frère mineur, originaire d'Angleterre, considéré comme le fondateur du nominalisme du XIVe siècle († vers 1349). — I. Vie. II. Œuvres (col. 872). III. Originalité (col. 876). IV. Influence (col. 888). V. L'Église et la doctrine d'Occam (col. 889).

I. VIE. — La vie de Guillaume d'Occam reste fort mal connue, bien que les récents travaux de J. Hofer aient renouvelé le sujet, *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, O. F. M.*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VI, 1913, p. 209-233; 439-465; 654-669. Il n'est pas jusqu'à la graphie de son nom qui ne revête les formes les plus fantaisistes, depuis celle d'Ockham, qui semble la meilleure, jusqu'à la forme Hotham, qui se rencontre. Il existe dans le Surrey, au sud de Londres, un petit village d'Ockham, c'est vraisemblablement le lieu de naissance de celui qui devait être le chef de l'école nominaliste.

1° *Avant 1324.* — La date de la naissance de Guillaume ne peut être déterminée, même approximativement. Les anciens biographes qui acceptaient l'idée qu'Occam avait été l'élève de Duns Scot († 1308) étaient obligés de la situer vers 1280. Cette supposition s'étant révélée inexacte, et les autres raisons que l'on pouvait avoir de maintenir une date aussi reculée ayant également disparu, il paraît plus indiqué de la placer entre 1290 et 1300.

Il faut renoncer également à faire usage, pour reconstituer le *curriculum vitæ* d'Occam, d'une lettre de Boniface VIII, en date du 30 juillet 1302, autorisant un certain « maître Guillaume Occam, recteur de Langton », à cumuler son bénéfice avec un autre, *Registres de Boniface VIII*, n. 4753. Les plus anciens renseignements que l'on possède sur le chef des nominalistes ne font aucune allusion au fait qu'il aurait été prêtre séculier avant d'être reçu dans l'ordre de saint François. Comme tant d'autres, il a dû entrer en religion dès sa première jeunesse. Ce n'est donc pas à Merton College

d'Oxford qu'il a fait ses premières études et pris ses grades, comme on l'a pensé sur le vu d'une addition faite après coup à l'ancien catalogue des élèves de cette maison. C'est au couvent des mineurs de la ville universitaire que s'est faite son éducation philosophique et théologique. Duns Scot, quoi qu'en disent les biographes qui ont copié Trithème, n'y a été pour rien. Les plus anciens auteurs ne connaissent pas ces relations.

Du moins l'on peut affirmer que c'est à Oxford qu'Occam a accompli le cycle de ses études, et pris le grade de bachelier en théologie, *bachalarius formatus*. Chose qui peut surprendre d'abord, il semble bien qu'il n'ait pas conquis le grade suprême de *doctor theologiæ, doctor in sacra pagina*. La démonstration qu'apporte de ceci J. Hofer paraît absolument convaincante. *Loc. cit.*, p. 219-223. Bien qu'ils le nomment parfois « maître », les anciens documents ne lui attribuent jamais le titre spécifique de « docteur », et, quand ils veulent être précis, le nomment seulement bachelier. Il faut arriver jusqu'à la fin du XV[e] siècle pour lui voir attribuer les titres de *Doctor invincibilis* ou d'*Inceptor venerabilis*. Encore ce dernier terme, qui, dans son acception primitive, était, au moins en Angleterre, synonyme de *doctor*, a-t-il perdu son sens technique, et ceux qui l'emploient en parlant d'Occam font allusion par là à sa qualité de chef d'école : *Venerabilis inceptor invictissimæ scholæ nominalium.*

Comme bachelier, Occam a certainement enseigné à Oxford, sous la direction d'un maître, et il faut attribuer à cette période de sa vie le *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* (et non pas seulement sur le l. I), vraisemblablement aussi les *Quodlibeta septem.* Mais jamais il n'a professé pour son propre compte, « régenté », pour employer le terme technique. Sur la liste des *lectores theologiæ fratrum minorum in universitate Oxoniæ*, son nom ne figure pas. Voir *Analecta franciscana*, t. I, Quaracchi, 1885, p. 270. Aurait-il, du moins, régenté à Paris? Du Boulay l'a cru et beaucoup après lui. Mais ici non plus, il n'y a pas de documents anciens des XIV[e] ou XV[e] siècles qui parlent d'une manière expresse d'un séjour d'Occam à Paris. Quand, en 1339, la faculté des arts prendra contre l'occamisme les mesures que l'on étudiera plus loin (col. 896), elle déclarera cette doctrine tout récemment introduite à Paris, et parlera de Guillaume sans faire aucune allusion au fait qu'avant 1324 ce personnage aurait professé à l'université. A la vérité, un document, exhumé en 1868 par C. Höfler, a été apporté comme preuve du professorat parisien d'Occam. Dans une publication de textes inédits, intitulée *Aus Avignon*, Prague, 1868 (tiré à part des *Abhandl. der k. böhm. Gesells. der Wissensch.*, VI[e] sér., t. I) ce critique donne, p. 19 sq., une allocution prononcée en consistoire public par Clément VI, le 16 janvier 1344. Le pape, faisant le procès des complices de Louis de Bavière, parle ainsi de Guillaume d'Occam : *diversos errores contra potestatem et auctoritatem hujus sanctæ Sedis docuit et docet, et ab illo Guitlelmo didicit et recepit errores ille Marsilius et multi alii.* Ce Marsile ne peut être que Marsile de Padoue, qui, professeur à Paris depuis 1312, y achève, à l'été de 1324, son *Defensor pacis* et se réfugie en 1326 à la cour du Bavarois. Il est donné ici comme ayant subi l'influence directe de Guillaume, et donc à Paris, antérieurement à 1324. La preuve serait décisive, si l'authenticité du texte publié par Höfler était hors de conteste. Mais il n'en est rien, et les multiples confusions qu'on relève dans ce document, en particulier pour ce qui concerne Nicolas d'Autrecourt, justifient le verdict sévère que J. Hofer a porté sur ce factum. *Loc. cit.*, p. 664-669.

S'il n'a régenté ni à Oxford, ni à Paris, antérieurement à 1324, c'est donc qu'à cette dernière date Guillaume arrivait seulement au terme des études théologiques que couronnait l'*inceptio*, le doctorat. Il avait dû les commencer vers 1315; comment expliquer qu'elles ne l'aient pas mené à l'aboutissement normal, alors que tout indique qu'il avait pris part aux exercices scolaires préparant l'acte définitif. C'est qu'en 1324 se place un événement qui va donner à la vie du jeune frère mineur un cours tout à fait imprévu. Guillaume est cité à la cour d'Avignon, pour répondre de certaines de ses doctrines.

2° *En Avignon* (1324-1328). — Un document capital éclaire cette période de la vie d'Occam. C'est la lettre adressée par lui, peu avant la Pentecôte de 1334, au chapitre général des frères mineurs qui vient de se réunir à Assise. Texte publié par K. Müller, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VI, 1884, p. 108-112.

En rupture avec l'ordre depuis plusieurs années, Occam y explique comment il a été amené à prendre le parti des frères révoltés contre le pape Jean XXII. C'est au printemps de 1328, qu'il a fait, nul ne l'ignore à Assise, la démarche décisive. Or, à ce moment, il était depuis environ quatre ans en Avignon : *fere quatuor annis integris in Avenione mansi, antequam cognoscerem præsidentem ibidem pravitatem hæreticam incurrisse.* C'est après quatre ans de séjour à la curie qu'il s'aperçoit (nous essaierons de dire tout à l'heure sous quelles influences) que le pape *(præsidentem ibidem)* est tombé dans l'hérésie, que dès lors il n'a plus droit à l'obéissance des chrétiens.

La rupture d'Occam avec Jean XXII est donc amenée par l'attitude que le pape vient de prendre dans le « débat sur la pauvreté ». Voir l'art. JEAN XXII, et l'art. SPIRITUELS. On sait que Jean XXII, dans la question de la pauvreté qui divisait l'ordre franciscain, avait pris résolument le parti de « la communauté », à l'encontre des « spirituels ». Le débat qui avait roulé d'abord sur des mesures d'ordre pratique, devient strictement théorique et s'éternise sur la question de la « pauvreté du Christ ». La décrétale *Quia nonnunquam*, 26 mars 1322, suspend les mesures portées par Nicolas III dans la bulle *Exiit qui seminat.* Texte dans Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. v, n. 464. Le pape attend du chapitre général, rassemblé à Pérouse en juin 1322, qu'il déclarera au moins contestable la proposition qui fait désormais tout l'objet du litige : « Le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en propre. » C'est le contraire qui se produit. A l'unanimité le chapitre déclare : *quod dicere et asserere quod Christus viam perfectionis ostendens et apostoli eamdem viam perfectionis sequentes... nihil jure proprietatis et dominii seu juris proprii in speciali et in communi habuerunt non est hæreticum, sed sanum, catholicum et fidele.* Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, p. 208 *a*. Jean XXII réplique par la décrétale *Ad conditorem canonum*, 8 décembre 1322, qui supprime la fiction légale, selon laquelle le Saint-Siège était censé propriétaire des biens des frères mineurs, ceux-ci n'en ayant que la jouissance, et il attribue à l'ordre la propriété de ces biens. *Bull. franc.*, n. 486. Puis entrant dans le débat théorique, par la décrétale *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323, il dénonce comme hérétique la proposition déclarée catholique par le chapitre de Pérouse. *Bull. franc.*, n. 518. Le 10 novembre 1324, la décrétale *Quia quorumdam* confirme les déclarations faites par les constitutions précédentes et justifie l'attitude du pape. *Bull. franc.*, n. 554.

Dès ce moment, une partie des mineurs, groupés autour du général, Michel de Césène, sont entrés en pleine révolte et sollicitent l'appui du roi des Romains, Louis de Bavière, lequel est trop heureux de trouver un nouveau grief à ajouter à ceux qu'il a déjà contre le pape. L'agitation est grande en Italie jusqu'en

1327, date à laquelle le Bavarois se décide à y descendre (il entre à Milan le 31 mai 1327). Dans son camp il compte, outre les franciscains animés contre le pape, des théologiens comme Marsile de Padoue et Jean de Jandun. Pour essayer de lui arracher les frères mineurs, le pape convoque à Avignon, le général Michel de Césène, 8 juin 1327. *Bull. franc.*, n. 667. Celui-ci finit par obtempérer, mais le conflit n'en devient que plus violent entre lui et Jean XXII. Au début de 1328, on apprend que Louis de Bavière vient de se faire couronner empereur à Rome (17 janvier 1328). Ces nouvelles ont dû contribuer à affermir Césène dans sa résistance. Le 13 avril, dans une pièce que signent comme témoins François d'Ascoli, *Guillaume d'Occam* et Bonagratia de Bergame, il proteste contre toutes les mesures prises par Jean XXII. Baluze-Mansi, *Miscell.*, t. III, p. 240 *a*. La pièce ne doit d'ailleurs être publiée qu'ultérieurement. Mais les événements se précipitent : le 18 avril, à Rome, Louis de Bavière déclare Jean XXII déposé pour crime d'hérésie et de lèse-majesté. Le 25 mai, trompant la surveillance dont ils sont l'objet, Michel de Césène, Guillaume d'Occam et les autres partisans du général présents à la curie s'échappent d'Avignon, gagnent Aigues-Mortes où les recueille une galère impériale. En juillet, ils sont à Pise; désormais les voici attachés à la fortune de Louis de Bavière.

Il nous est facile maintenant de comprendre la lettre adressée, six ans plus tard, en 1334, par Guillaume d'Occam au chapitre général d'Assise. Il est demeuré près de quatre ans en Avignon, dit-il, sans avoir l'idée que le pape avait pu tomber dans l'hérésie. Mais, continue-t-il, *postmodum ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones seu potius destitutiones hæreticales, imprimis videlicet* « Ad conditorem », « Cum inter », *et* « Quia quorumdam » *legi et studui diligenter. In quibus quamplura hæreticalia, erronea, stulta, ridiculosa, phantastica, etc., etc., patenter inveni.* Et après avoir relevé dans chacune de ces pièces les faussetés qu'il y trouve, il ajoute qu'il ne se souvient pas avoir jamais lu écriture d'un hérétique ou d'un païen aussi remplie d'erreurs et d'hérésies : *attendensque auctorem et omnia dogmatizata imprimis diffinitive pronuntiasse esse tenenda, ipsum esse hæreticum nullatenus dubitavi.* « Et puisque les hérétiques perdent tout droit et tout pouvoir, qu'ils doivent être non seulement évités, mais attaqués par tous les catholiques, puisque, selon les canons, les questions de foi, quand il est bien certain que telle assertion est contraire à la vérité définie, sont du ressort non seulement du concile général ou des prélats, mais des laïques mêmes, pour me donner toute latitude de combattre selon mes moyens le susdit hérétique, j'ai quitté volontairement Avignon *(libentius de Avenione recessi)*, et venu à Pise, j'ai adhéré à l'appel interjeté par frère Michel, ministre général, contre le pseudo-pape, contre l'hérétique ci-dessus désigné. »

A lire attentivement ce texte, on voit que ce n'est pas du début de son séjour en Avignon que datent les soupçons d'Occam sur l'hétérodoxie de Jean XXII. C'est seulement après quatre ans environ que, l'occasion s'étant trouvée, et « sur l'ordre d'un supérieur », il étudie, avec le désir de les prendre en défaut, les constitutions pontificales. S'il en a entendu parler jusque-là (quel franciscain n'en avait entendu parler?) il n'avait prêté aux questions qu'elles soulevaient qu'une oreille distraite. Le supérieur qui l'a amené à étudier cette controverse ne peut guère être que le ministre général, Césène, arrivé à la curie à la fin de 1327.

Cette exégèse toute simple écarte toutes les combinaisons proposées par les anciens biographes d'Occam. Il n'est pas le *Guillelmus Angliæ provincialis* dont le nom figure en tête de la décision du chapitre général de Pérouse, de 1322, et qui est Guillaume de Nottingham, voir ici, t. XI, col. 810. Il n'est pas le *Guillelmus dictus Anglicus*, dont Jean XXII signale le 1er décembre 1323, les discours incendiaires aux évêques de Bologne et de Ferrare et qu'il prescrit d'envoyer à Avignon. *Bull. franc.*, n. 520.

Aussi bien, quand Jean XXII, sitôt connue l'évasion de Césène, d'Occam et des autres mineurs, lance contre les fugitifs un mandat d'amener, il distingue nettement le cas de Césène et de Bonagratia d'une part, celui d'Occam de l'autre : des deux premiers il est dit : *tanquam sibi male conscii seque reddentes de fautoria hæreticorum et aliis criminibus... suspectos occulte de curia recesserunt.* D'Occam, en une lettre spéciale, il est dit : *Cum Guilelmus Okam de ordine fratrum minorum qui super crimine hæresis in curia romana delatus exstiterat, pendente inquisitionis negotio in eadem curia contra ipsum, tanquam sibi male conscius inde nuper occulte absque licentia nostra recesserit, se de dicto crimine reddendo convictum.* 28 mai 1328, *Bull. franc.*, n. 711. Pour qui connaît le soin minutieux qu'apportait la curie romaine à libeller ses actes, les griefs faits respectivement à Césène et à Occam apparaissent comme distincts. — L'année suivante, quand il est de notoriété publique qu'Occam a désormais partie liée avec les adhérents de Césène et de Louis de Bavière, le le pape n'en continue pas moins à distinguer les griefs qui sont faits à Césène, à Bonagratia et à Guillaume. Pour ce dernier, le crime de révolte s'ajoute à d'*autres* erreurs dont il était à bon droit suspect. D'une part, il a écrit contre les constitutions et déclarations du Siège apostolique (sur la pauvreté), d'autre part *alia etiam adversus veritatem catholicam edidisse ac dogmatizasse noscitur.* 5 avril 1329, *Bull. franc.*, n. 784.

Une lettre de Jean XXII à Jean, roi de Bohême, datée du 22 juillet 1330, est plus explicite encore. Le pape y signale les indignes manœuvres du Bavarois, et comment il a su grouper autour de lui toutes sortes de gens suspects : Michel de Césène, et « Guillaume d'Occam d'Angleterre, un hérésiarque, qui enseignait publiquement diverses hérésies et avait composé des écrits pleins d'erreurs et d'hérésies, ce pourquoi il avait été cité en curie où ses écrits avaient été distribués à plusieurs docteurs, qui devaient les examiner avec diligence et déclarer ce qu'ils y trouveraient d'hérétique ou d'erroné. Et déjà ils avaient déclaré beaucoup d'articles hérétiques. Alors Guillaume, peu rassuré *(male sibi conscius)* prit la fuite, voulant éviter les sanctions de droit. » Dans Raynaldi, *Annales eccles.*, an. 1330, n. 29; reproduit dans *Bull. franc.*, t. V, p. 480, n. 5.

Or, A. Pelzer vient précisément de retrouver le rapport des docteurs chargés d'examiner les écrits d'Occam. Publié et étudié dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XVIII, 1922, p. 240-270. A la vérité, le texte publié ne mentionne pas le nom du personnage responsable des propositions examinées et censurées. Mais les 51 articles visés se retrouvant exactement dans le commentaire d'Occam sur les quatre livres des *Sentences* et dans les *Quodlibet*, il ne peut subsister aucun doute : nous avons certainement affaire avec un rapport relatif à ce procès d'Occam, en curie, auquel fait allusion Jean XXII, dans la lettre précédemment citée. Ce rapport a été rédigé en 1326 (il n'est pas daté, mais la date se déduit avec certitude des noms et qualités des censeurs). Les 51 articles se rapportent, sans un ordre bien apparent, à des questions de logique, de dialectique, de théologie (Trinité, incarnation, sacrements). Voir ci-dessous, col. 890 sq. Nulle part, il n'est fait allusion au « débat sur la pauvreté ». L'éditeur de cette pièce si intéressante suppose, sur bonnes preuves, que l'action de la curie romaine a été déclenchée par une dénonciation de Jean Lutterell, chancelier de l'université d'Oxford entre 1317 et 1322, qui figure d'ailleurs parmi les commissaires chargés de l'examen. Voir

op. cit., p. 246, n. 3. La « doctrine pestilentielle » dont le chancelier, poursuit en curie la condamnation, comme Jean XXII l'écrit au roi d'Angleterre, dans une lettre du 26 août 1324, ne peut guère être que l'enseignement professé à Oxford par le bachelier Guillaume d'Occam, notamment dans son explication du Maître des Sentences.

Ainsi, dates et explications, tout se rejoint. Dès qu'il commence à enseigner et à écrire, le jeune frère mineur excite, par la dialectique si nouvelle qu'il met en œuvre, par les conclusions qu'il en tire, de très vifs soupçons sur son orthodoxie. Un cahier contenant des articles extraits soit de son Commentaire, soit d'autres *reportata* en circulation (peut-être les sept *quodlibet*) est transmis à la curie. Guillaume y est convoqué vers 1324, pour y répondre des doctrines enseignées par lui. En somme, il est aux prises avec l'inquisition pontificale, mais en jouissant d'une demi-liberté, interné qu'il est au couvent des mineurs d'Avignon. Comme d'autres causes analogues, celle de Jean de Pouilli (1321), celle d'Eckhart (1329), plus tard celle de Nicolas d'Autrecourt, la sienne traîne en longueur. En 1328, aucun jugement définitif n'a encore été rendu contre lui. On comprend les impatiences, les rancœurs du jeune moine, conscient de sa valeur et arrêté dans sa carrière. Or, à l'automne de 1327, arrive, en ce même couvent d'Avignon, le ministre général de l'ordre, Michel de Césène. Jusque-là Guillaume s'est peu intéressé aux questions de la pauvreté. Et puis il lui semble (il le dit équivalemment en 1334) que, le pape s'étant prononcé, la cause est jugée. C'est l'influence de son supérieur qui l'amène à étudier de plus près les constitutions pontificales, et aussi à le monter contre Jean XXII. On sait le reste et comment le 13 avril 1328, Occam, dans un document officiel (qui ne doit être publié qu'ultérieurement), se range du côté de Michel de Césène, n'attendant plus que l'occasion pour fausser compagnie à la curie romaine. Le 25 mai, le pas décisif est fait, Guillaume d'Occam est passé dans le camp de Louis de Bavière.

3° *Au service de Louis de Bavière* (1328-1349). — Le 8 juin 1328, Occam et les autres fugitifs arrivent à Pise. C'est au moment de la rencontre du frère mineur avec l'empereur que Trithème met dans la bouche de Guillaume le mot historique : *O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo.* Prononcé ou non, ce mot résume au mieux l'activité d'Occam durant la dernière partie de sa vie. Il s'associe d'abord à tous les actes de Césène contre Jean XXII : publication de l'appel rédigé en Avignon le 13 avril, déclaration du 18 septembre qui énumère les hérésies de Jean XXII et fait appel à l'Église catholique des mesures prises par celui-ci, Baluze-Mansi, *Miscell.*, t. III, p. 246-303, déclaration et appel du 12 décembre 1328, réitérant, sous forme plus brève, l'acte précédent, *ibid.*, p. 303-310, et affichés aux portes de la cathédrale de Pise en même temps que la sentence rendue par l'empereur contre le pape hérétique. *Ibid.*, p. 310-314. Jean XXII a tout aussitôt commencé le procès de Césène, l'a fait déposer par le chapitre général, à la Pentecôte de 1329. C'est contre ces mesures que protestent Guillaume d'Occam et ses amis dans le manifeste *Allegationes religiosorum vivorum*, *ibid.*, p. 315-323. Le pape, qui, le 20 avril 1329, avait solennellement excommunié Césène, *Bull. franc.*, n. 786, lance, le 16 novembre de la même année, la bulle *Quia vir reprobus* où il ex ose tout au long la question de la pauvreté, s'explique sur son attitude et publie tout l'essentiel du procès de Césène. *Bull. franc.*, n. 820. C'est Occam qui est chargé par les révoltés de répondre au texte pontifical. Il le fait dans l'*Opus nonaginta dierum* qui date vraisemblablement de 1330 et ne peut être, en tout cas, postérieur à 1332.

Entre temps, d'ailleurs, l'Italie a échappé à Louis; en décembre 1329, l'empereur est rentré en Bavière. C'est à Munich, désormais, qu'il faut chercher le clan des théologiens et des religieux à ses gages, et c'est au couvent des mineurs de cette ville que l'on trouve Césène et ses dévoués partisans. Occam, semble-t-il, ne quittera plus guère cette maison. C'est là qu'il a dû recevoir communication de la sentence rendue par le chapitre général, réuni à Perpignan, à la Pentecôte de 1331, contre Césène et ses adhérents, Henri de Talheim, François d'Ascoli, Guillaume d'Occam, Bonagratia de Bergame et leurs complices : ils étaient chassés de l'ordre et condamnés à la prison perpétuelle. Texte dans Bzovius, *Annales eccl.*, ad an. 1331, n. 2. Vainement les révoltés avaient tenté de conjurer le coup par un mémoire adressé au chapitre, le 25 avril 1331, où ils discutaient les allégations de la bulle *Quia vir reprobus*. Texte imprimé en appendice de l'*Opus XC dierum*, dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 1236-1238.

Les réfugiés de Munich entendaient bien continuer la lutte. Pendant que Césène répliquait au chapitre général, Occam trouvait un nouveau grief à alléguer contre Jean XXII. Dans des sermons prêchés en 1331 et 1332, le pape avait exposé sur le délai de la vision béatifique des opinions au moins aventureuses; cf. ici, t. VIII, col. 639. Occam en eut connaissance en janvier 1333 et procéda aussitôt à la réfutation en deux traités qui furent plus tard annexés au *Dialogus*, bien qu'ils n'aient nullement la forme de dialogue. Sur les erreurs de Jean XXII il reviendra encore, et longuement, dans la lettre au chapitre général rassemblé à Assise, à la Pentecôte de 1334, voir ci-dessus, col. 866. Avec quelque emphase il se glorifie de l'énorme quantité de papier qu'il a déjà noirci à ce sujet : *Ad quæ probanda* (les hérésies de Jean XXII) *plura volumina sunt edita et ego de hæresibus et erroribus memoratis et eis annexis de tenuitate jugeri mei scripsi manu mea quinquaginta sexternos* (cahiers de 6 feuilles) *de communi forma papiri et adhuc habeo scribere quadraginta et amplius. Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. VI, p. 111. Il n'était pas du tout disposé à renoncer à la lutte.

Cependant Jean XXII était mort le 4 décembre 1334. C'est peu après cet événement qu'Occam rédige son *Contra Johannem XXII*, qui débute par les mots *Non invenit locum pænitentiæ Johannes.* Le successeur de Jean, Benoît XII, s'annonçait comme un pontife pacifique et désireux de mettre un terme à la querelle entre Louis de Bavière et la papauté. Mais, si l'empereur prêtait l'oreille aux insinuations pacificatrices de la curie, les franciscains révoltés n'entendaient pas renoncer aussi facilement à la lutte. Ils prétendaient que le premier devoir du nouveau pape était de condamner les hérésies de son prédécesseur. Et comme Benoît XII faisait au contraire l'impossible pour sauver la mémoire de Jean XXII, la lutte continua avec la même acuité. C'est ainsi qu'Occam écrit entre 1335 et 1338, un *Compendium errorum papæ*, où il énumère soixante-dix erreurs et sept hérésies attribuables à Jean XXII, et avant les événements dont il va être immédiatement question un *Tractatus ostendens quod Benedictus XII nonnullas Johannis XXII hæreses amplexus est et defendit.*

Cependant les princes allemands, au courant des négociations de l'empereur avec la curie, crurent le moment venu d'émettre, sur les limites du droit de l'Église en matière politique, une déclaration de principe. Ce fut l'objet de la fameuse « union électorale de Rense », 16 juillet 1338, affirmant que « celui qui est élu par la majorité des électeurs est roi par le fait, sans qu'il soit besoin de la confirmation du pape ». Quelques jours plus tard (8 août), la diète de Francfort déclarait contraire au droit la conduite de la curie romaine dans l'affaire de Louis de Bavière et nulle l'excommu-

nication portée contre celui-ci. On a attribué, non sans vraisemblance, à François d'Ascoli et à Occam la rédaction de l'appel au concile qui fut alors renouvelé. En tout état de cause, c'est peu après ces événements qu'Occam compose les *Allegationes de potestate imperiali*.

Les années suivantes virent paraître les *Octo quæstiones super potestate ac dignitate papali*, entre 1339 et 1342; la maladroite intervention de Louis dans la question du mariage de l'héritière du Tyrol, Marguerite Maultasche, donne l'occasion à Occam d'écrire le *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Depuis longtemps, d'ailleurs, il travaillait à la composition d'une œuvre de plus longue haleine, le *Dialogus*, où il entendait reprendre d'ensemble toutes ses idées sur les erreurs de la papauté, et sur les droits respectifs du pape et de l'empereur. Ce livre, au moins à l'état inachevé, existait déjà en 1343; à cette date l'empereur Louis l'envoyait au duc Albert d'Autriche pour le convaincre de la nullité de certains actes pontificaux : *Quem Ludovicus [ad id induxit] miti quodam dialogo, quem Wilhelmus Okkam, O. M., anglicæ nationis, de diversis materiis et sententiis sub forma discipuli quærentis et magistri respondentis edidit*. Chronique de Jean de Victring, VI, XII, dans J.-F. Bœhmer, *Fontes rerum germanicarum*, t. I, p. 447.

Dès cette époque, Clément VI (1342-1352) avait remplacé Benoît XII; les chances de réconciliation entre Louis et la papauté semblaient s'être évanouies. Vainement l'empereur s'était-il abandonné à la discrétion du pape. Le 13 avril 1346, l'excommunication avait été solennellement renouvelée contre lui; le 10 juillet de la même année, dociles aux suggestions de la curie, les électeurs choisissaient pour le remplacer Charles de Bohême (ou de Luxembourg) qui devait être l'empereur Charles IV. Un an après, Louis mourait subitement le 11 octobre 1347. Ce sont les événements qui ont amené Occam à composer, en 1348, son *Tractatus de electione Caroli IV*.

Mais, dès ce moment, Occam avait dû comprendre que la cause du schisme était désespérée. Le parti qui s'était formé autour de Michel de Césène s'était dissous peu à peu; Bonagratia était mort en 1340; Césène, deux ans plus tard, l'avait suivi dans la tombe; Henri de Talheim et François d'Ascoli avaient fait leur soumission; la situation d'Occam devenait périlleuse. C'est de ses préoccupations que témoigne l'écrit *De imperatorum et pontificum potestate*, dans la préface duquel Occam fait appel à l'opinion publique et s'efforce de justifier son attitude. Bien que cet écrit ne témoigne d'aucune velléité de soumission, il semble avoir précédé d'assez peu un geste qui allait être d'importance. A la mort de Césène, Occam avait conservé le sceau de l'ordre, se considérant, pendant quelque temps, comme vicaire en l'absence d'un ministre général régulièrement élu. A quel moment renvoya-t-il cet insigne au nouveau général, Guillaume Farinerius, on ne saurait le dire; mais le fait est qu'il le renvoya. C'est ce qui ressort d'une lettre de Clément VI adressée le 8 juin 1349 au général des franciscains. Eubel, *Bull. franc.*, t. VI, n. 508 *a*. Cette lettre est une réponse du pape à une supplique du chapitre général de l'ordre demandant la grâce de Guillaume d'Occam et d'autres frères en résidence à Munich. D'après cette supplique, Guillaume avait renvoyé « l'antique sceau de l'ordre », en même temps il avait demandé, tant en son nom personnel qu'au nom des frères demeurés avec lui, d'être relevé des sentences d'excommunication, de suspense et d'interdit et des autres peines portées contre lui, se déclarant prêt à obéir aux ordres du pape et de l'Église. Dans ces conditions, le chapitre avait demandé au pape de le dispenser, lui et ses adhérents, de se présenter en curie *(qui ad romanam curiam, sicut asserunt commode venire non possunt)* et de leur accorder leur pardon. Clément VI se ralliait à ce parti miséricordieux et accordait au général le pouvoir de réconcilier avec l'ordre et avec l'Église Guillaume et ses frères, moyennant la souscription d'un formulaire qu'il joignait à sa lettre. Voici les passages essentiels de cette rétractation imposée à Occam :

> Ego confiteor me tenuisse et tenere... quod credit, tenet et docet sancta mater Ecclesia romana, ac credidisse et adhuc credere quod non spectat ad imperatorem papam seu summum pontificem deponere et alium eligere vel creare, sed hoc hæreticum reputo et hæresim damnatam per Ecclesiam supradictam. Insuper juro quod stabo et parebo mandatis Ecclesiæ et domini nostri papæ super illatis injuriis et contumaciis, fautoriis et aliis, implicite vel explicite per me confessatis et non confessatis ac ceteris pœnis et sententiis quas incurri ab homine vel a jure propter præmissa et ea tangentia; et quod domino papæ... fidelis ero de cetero eique debitam obedientiam et reverentiam exhibebo, nec hæresibus, erroribus, opinionibus seu rebellionibus contra dictam Ecclesiam Ludovici quondam de Bavaria et Michaelis de Cæsena... adhærebo aut cum eorum sequacibus per dictam Ecclesiam denotatis deinceps ero.

Cette réconciliation d'Occam avec l'Église s'est-elle accomplie? Eubel le conjecture, *Bull. franc.*, t. VI, p. 231, n. 1, et Trithème l'avait déjà affirmé dans sa notice *De scriptoribus eccles.*(ailleurs il est moins résolu). Au jugement de J. Hofer, c'est peut-être une conclusion qui dépasse les prémisses. La soumission d'un personnage tel qu'Occam ne serait pas passée inaperçue dans le monde franciscain. Or, il est bien remarquable qu'on n'en trouve aucune trace dans les documents contemporains, dans ceux-là mêmes qui signalent la conversion d'autres révoltés de marque. Il n'est pas impossible qu'Occam soit mort avant d'avoir eu connaissance des conditions que Clément VI mettait à sa réconciliation. Peut-être a-t-il été victime de la peste noire qui, en 1349, ravagea l'Allemagne du Sud. En tout cas, il ne subsiste plus actuellement aucune trace de lui après cette date de 1349.

II. Œuvres. — L'héritage littéraire d'Occam se répartit, à peu près également, entre des ouvrages philosophico-théologiques, qui sont de première importance pour l'étude de la pensée médiévale, et des ouvrages de politique ecclésiastique, inspirés par les circonstances.

1° *Œuvres philosophico-théologiques.* — Nous ne possédons pas d'édition ni d'étude critique complètes de l'œuvre philosophico-théologique d'Occam. Nous devons nous borner à des indications très sommaires sur les œuvres imprimées, les œuvres manuscrites, les questions d'authenticité et de chronologie.

1. *Œuvres imprimées.* — Sont imprimées sous le nom d'Occam les œuvres suivantes :

Un commentaire sur les Sentences, *Guilhelmi de Ockam anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimæ quæstiones earumque decisiones*, Lyon, 1495. Il existe une édition séparée du livre I, à Strasbourg, 1483; — le *Centiloquium theologicum*, imprimé à la suite du Commentaire dans l'édition de Lyon, 1495; — *Quodlibeta septem*, Paris, 1487; Strasbourg, 1491; — un traité *De sacramento altaris et de corpore Christi*, Paris, 1495; Venise, 1516; on le trouve également à la suite des *Quodlibet* dans l'édition de 1491; — deux logiques : *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem...*, Bologne, 1496, et *Tractatus logicæ* ou *Summa totius logicæ*, Paris, 1498; Bologne, 1498; Venise, 1508, 1522, 1591, et Oxford, 1675; — deux physiques : *Quæstiones in octo libros Physicorum*, Strasbourg, 1491, 1506; Venise, 1506; Rome, 1637; *Summulæ in libros physicorum* ou *Philosophia naturalis*, Bologne, 1494; Venise, 1506; Rome, 1637.

2. *Œuvres manuscrites.* — Nous ne possédons pas même un essai de classification d'ensemble des ouvrages encore inédits.

Il faut citer d'abord un *De motu, loco, tempore, relatione, prædestinatione et præscientia Dei*, Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastiche Philosophie*, 11e éd., 1928, p. 573, dont les trois premières parties forment un *tractatus de successivis* et les deux dernières un *tractatus de prædestinatione et præscientia Dei*, imprimé dans l'*Expositio aurea*. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Okham*, Berlin, 1927, p. 3.

Aux œuvres logiques, il faut joindre un commentaire sur le traité *Elenchorum*. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1927, p. 6.

Aux œuvres physiques, des *Quæstiones super physicam*. Sur les manuscrits physiques on consultera A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 225 sq.; L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. xi, p. 124*, n. 1, et Michalski, *Les courants*, etc. p. 6 sq., et *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1926, p. 4-5.

D'après Michalski, *Les courants*, etc..., p. 6, Occam ayant annoncé la publication de commentaires sur le *De anima* et sur la *Métaphysique* ne les a probablement jamais écrits.

3. *Questions d'authenticité.* — Sur l'authenticité des œuvres imprimées, voici les données principales que nous possédons: Pour le commentaire des Sentences, Michalski a montré que le texte du premier livre est une *ordinatio*, revue par l'auteur; les livres II, III, et IV ne sont que des *reportationes*. *Le criticisme et le scepticisme*, etc..., p. 2 sq. «En ce qui concerne le premier livre, les éditions imprimées ne diffèrent en rien du texte des manuscrits ». Michalski, *Les courants*, etc... p. 8.

Hochstetter note des différences importantes entre les deux éditions des *Quodlibet* et tient celle de Paris pour la meilleure, *loc. cit.*, p. 2.

D'après Prantl, ni l'*Expositio aurea*, ni la *Summa totius logicæ* ne remonteraient à Occam lui-même dans tout leur texte. *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. iii, p. 329, note 739 et 740. Michalski admet au contraire l'authenticité des deux logiques. *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, Cracovie, 1921, p. 7. Hochstetter fait encore des réserves pour l'*Expositio aurea, loc. cit.*, p. 11.

4. *Questions de chronologie.* — Nous n'entrerons pas dans les discussions encore confuses sur la chronologie des œuvres. Notons seulement que Hochstetter propose l'ordre suivant : le *Commentaire*, le *De sacramento altaris*, les *Quodlibet*, la *Summa totius logicæ, loc. cit.*, p. 11.

Michalski qui soutient l'authenticité de l'*Expositio aurea* la considère comme antérieure au commentaire. *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1924, p. 20.

2° *Ouvrages relatifs à la politique ecclésiastique.* — Nous avons indiqué dans la biographie d'Occam, col. 869 sq., les dates de composition des principaux ouvrages et les circonstances qui les ont fait naître. La majeure partie de ces traités a été imprimée (ou réimprimée) par Melchior Goldast dans la *Monarchia romani imperii* (3 in-fol., éd. d'Amsterdam, 1631; reproduite à Francfort, 1668). A l'ordre arbitraire de Goldast il convient de substituer l'ordre chronologique; nous insérerons à leur place les ouvrages publiés ailleurs ou demeurés inédits. Nous nous appuierons sur l'art de R. L. Pool dans le *Diction. of national biography*, t. xli, 1895, p. 357 sq., et sur le travail de S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*, Leipzig, 1874, surtout p. 243-278, dont Pool s'est lui-même inspiré. Nous tiendrons compte aussi des travaux plus récents de R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, 2 vol., Rome, 1911 et 1914, et de W. Mulder, dans *Arch. franc. hist.*, t. xvi, 1923, p. 469 sq.

1. *Opus nonaginta dierum*, Goldast, t. ii, p. 993-1236, écrit en réfutation de la bulle de Jean XXII, *Quia vir reprobus*, qui condamnait Michel de Césène. Pour défendre le général, Occam discute point par point les trois constitutions, ou comme il les appelle ironiquement, les trois *destitutiones* du pape : *Ad conditorem canonum*, *Cum inter* et *Quia quorumdam*, toute l'affaire en somme du débat sur la pauvreté. Badius a donné de cet ouvrage très volumineux un sommaire qui permet de s'y orienter. *Ibid.*, p. 977-992.

2. *De dogmatibus papæ Johannis XXII*, Goldast, t. ii, p. 740-770, écrit après qu'Occam eut été informé (janvier 1333) des opinions exprimées par le pape sur le délai de la vision béatifique : divisé en deux traités, le premier exposant les erreurs du pape, le second réfutant les preuves alléguées par les « johannites » pour montrer que les âmes purifiées de leurs péchés ne voient pas Dieu face à face dans le ciel. Cet ouvrage assez court est devenu ultérieurement la seconde partie du *Dialogue* (voir ci-dessous).

3. *Contra Johannem XXII*, Scholz, t. ii, p. 396-408 (extraits reliés par des analyses), rédigé au lendemain de la mort de Jean XXII (4 décembre 1334) : la rétractation faite par le pape à son lit de mort de ses erreurs relatives au délai de la vision béatifique a été insuffisante et, dès lors, inopérante.

4. *Compendium errorum papæ*, Goldast, t. ii, p. 957-976, a été certainement rédigé après la mort de Jean XXII (4 décembre 1334) et probablement avant 1338 : Jean XXII a commis deux erreurs essentielles, il a tenté de se soumettre l'empire romain et il a déclaré erronée et illicite la profession que font de la pauvreté les frères mineurs.

[4' *Defensorium contra Johannem papam*, publié par Brown, dans *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres, 1690, t. ii, p. 439-465, et déjà auparavant, en 1512 et 1513, puis repris dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. iii, p. 341-345. C'est un appel adressé par les franciscains à l'ensemble du peuple chrétien et reprenant contre Jean XXII les griefs ressassés par l'*Opus XC dierum*. L. Oliger a démontré que ce traité ne provenait *ni* d'Occam, *ni* de son entourage, mais des milieux fraticelles italiens de la seconde moitié du xive siècle. *Arch. franc. hist.*, t. iv, 1911, p. 16-23; t. vi, 1913, p. 742-745.]

5. *Tractatus ostendens quod Benedictus papa XII nonnullas Johannis XXII hæreses amplexus est et defendit*, en 6 livres, contenu dans le *Paris. lat. 3387*, fol. 214 v°-262 r°, où il figure avec d'autres œuvres d'Occam de même inspiration ; extraits et analyse dans Scholz, t. ii, p. 403-417.

6. *Allegationes de potestate imperiali*, contenu dans le *Vatic. palat. lat. 679*, pars I, fol. 177 v°-156 v°, publié de la même manière dans Scholz, t. ii, p. 417-432. Justification des décisions prises à Rense et à Francfort (ci-dessus, col. 870-1). Occam, qui jusque-là, s'était cantonné dans les récriminations contre les erreurs de Jean XXII, s'attaque maintenant au problème plus général des rapports entre l'Église et l'Empire, et tout spécialement à l'origine de la juridiction impériale. C'est la question qu'il va étudier dans les ouvrages suivants.

7. *Octo quæstiones super potestate ac dignitate papali*, Goldast, t. ii, p. 314-391, qui date de 1339-1342. Tout en se défendant de prendre position et en faisant valoir avec une grande virtuosité dialectique le pour et le contre de chaque opinion, l'auteur n'arrive pas à dissimuler son attachement à la thèse impérialiste. S. Riezler, *loc. cit.*, p. 250, a attiré l'attention sur le fait que le

Doctor venerabilis, auquel renvoie plusieurs fois Occam, n'est autre que Lupold de Bebenburg (voir ici, t. IX, col. 1143) dont le traité *De juribus regni et imperii* avait paru en 1339. Occam, d'ailleurs, se sépare sur plusieurs points de l'auteur allemand.

8. *An rex Angliæ pro succursu guerræ possit recipere bona ecclesiarum*, Scholz, t. II, p. 432-453, doit dater de 1338-1340. La réponse d'Occam est affirmative; l'autorisation du pape pour la levée de ces subsisdes n'est pas nécessaire.

9. *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, Goldast, t. I, p. 21-24, très brève consultation rédigée en 1342, comme le mémoire de même titre attribué à Marsile de Padoue (voir ici, t. X, col. 158). L'authenticité de l'un et de l'autre écrit a été contestée; S. Riezler croit que celle du traité d'Occam est vraisemblable, sinon au-dessus de toute contestation. *Loc. cit.*, p. 256. La thèse de l'auteur est que, la preuve de la nullité du premier mariage de Marguerite Maultasche étant faite, il n'y a pas lieu de recourir à l'autorité du pape pour une déclaration de nullité. A la vérité, il s'agit bien ici d'une de ces causes que se réserve la curie romaine; mais cette réserve ne peut priver l'empereur de ses droits souverains. Ici l'auteur, élargissant le débat, comme il l'avait fait dans le traité précédent, explique de manière catégorique ses idées sur l'origine et les limites de l'autorité pontificale. Il faut transcrire ce passage qui résume aux mieux les idées d'Occam à ce moment.

Dicitur itaque, quod quamvis romanus episcopus sit vicarius Christi, non successor proprie, et ideo Christo in potestate sit inæqualis, cum potestas vicarii potestati illius cujus vices gerit non debeat adæquari; unde et limitatam habet a Christo, ut omnia possit de jure quæ nec legi divinæ, nec legi naturæ reperiuntur adversa. Si enim talem haberet plenitudinem potestatis, qualem Sedem apostolicam occupantes sibi damnabiliter usurparunt, et quam plures adulatorie et erronee sibi tribuere moliuntur, omnes mortales essent servi summi pontificis, secundum districtissimam acceptionem vocabuli servi, quod libertati evangelicæ legis, quæ in Scripturis divinis legitur sive scribitur, apertius adversatur : et ideo talis assertio est inter hæreses merito computanda. *Loc. cit.*, p. 24.

10. Le *Dialogue*, Goldast, t. II, p. 398-957 (Scholz, t. II, p. 392-395, a donné quelques compléments), est de beaucoup, dans le domaine qui nous occupe, l'œuvre la plus considérable d'Occam. A la vérité, il faut en défalquer la IIe partie, p. 740-770, qui n'est autre chose que le *De dogmatibus papæ Johannis*, et qui a d'autant moins de titre à figurer ici qu'elle n'a rien d'un dialogue, alors que tout le reste de l'ouvrage expose les idées de l'auteur sous forme de questions posées par un disciple et résolues par un maître.

La première partie, divisée en sept livres, roule autour de la question des définitions en matière de foi et particulièrement de la détermination de l'hérésie. Bien que l'exposé s'oriente tout entier vers la preuve de l'hétérodoxie de Jean XXII et des conséquences qu'il en faut tirer, il soulève une masse de problèmes d'ordre général : infaillibilité du pape, du concile, de l'Église; procédure à suivre au cas où un pape tomberait dans l'hérésie. Le tout est exposé, comme d'ordinaire chez Occam, sans que l'auteur semble prendre parti, et il faudrait, pensons-nous, une étude fort attentive de ces pages compactes pour en dégager la pensée à laquelle se rallie le frère mineur révolté contre Jean XXII.

La troisième partie est restée incomplète. Elle aurait dû comprendre neuf traités; les deux premiers d'ordre théorique, les sept suivants s'annonçant comme devant exposer les « gestes » des principaux acteurs du drame : Jean XXII, Louis de Bavière, Benoît XII, Michel de Césène, Ot Guiral (le ministre général substitué à Césène, voir son article), Guillaume d'Occam et enfin d'autres personnages secondaires. Tout cet ensemble d'ordre historique n'a pas été rédigé, ou ne s'est pas conservé. Seuls existent les deux premiers traités, l'un, divisé en quatre livres, sur l'autorité du pape et du clergé; l'autre, en trois livres, sur les droits de l'empereur. Ici encore le mode de composition, où se balancent continuellement la thèse et l'antithèse, rend bien difficile toute affirmation sur la pensée de fond de l'auteur. Se ralliait-il sur l'origine, la signification, l'étendue du pouvoir pontifical au radicalisme de Marsile de Padoue? Voir ici, t. X, col. 159 sq., et surtout col. 162. Nous ne le pensons pas, et le l. IV du premier traité : *Utrum Christus constituerit Petrum principem et prælatum vel non?* nous paraît aboutir à une affirmation de l'origine divine du pouvoir de Pierre et indirectement de ses successeurs. Ce qu'Occam conteste, c'est l'indéfinie extension des pouvoirs que théologiens et canonistes ont découverts dans la méditation des textes scripturaires qui fondent les droits du pontife romain. Semblablement sa doctrine sur les droits que possède l'empereur en matière spirituelle et spécialement dans l'élection du pape, nous semble tout uniment ériger en thèse ce qui s'était passé à Rome en avril 1328. Il reste que le *Dialogue* constitue un formidable arsenal où les adversaires de la papauté et les partisans de la prépotence du pouvoir civil trouveront de quoi s'approvisionner.

11. *Tractatus de electione Caroli IV*, inédit; quelques fragments seulement ont été publiés soit par Höfler, *Aus Avignon*, p. 14 sq., soit dans le traité consacré par Conrad de Megenberg à la réfutation de ce pamphlet d'Occam. Voir Scholz, t. II, p. 349-363. C'est une attaque contre l'élection de Charles IV, représenté comme la créature de la cour d'Avignon, une attaque aussi contre le serment que l'empereur a dû prêter au pape.

12. *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*, Scholz, t. II, p. 453-480, à compléter par W. Mulder dans *Arch. franc. hist.*, t. XVII, 1924, p. 72-97. Occam sent le vide se faire autour de lui et s'adresse à l'opinion pour présenter sa défense. C'est donc bien un *Defensorium*, mais qui tourne vite à l'attaque. Dans aucun autre de ses ouvrages, Occam n'a pris aussi violemment à partie la papauté et le système curialiste. Débarrassée de tout l'appareil des discussions scolastiques, sa pensée s'exprime avec une netteté qu'elle n'a nulle part ailleurs. Il ne conteste pas l'institution divine de la papauté, ni les droits de celle-ci à régir les choses spirituelles, en conformité, d'ailleurs, avec le droit naturel et la loi divine positive. Mais il s'élève avec violence contre les prétentions de « l'Église d'Avignon » à diriger les choses temporelles, et tout spécialement l'empire. Sur celui-ci l'Église n'a aucun pouvoir, ni en vertu du droit des gens, ni en vertu du droit civil ou canonique, ni même en vertu de la coutume. Occam, du reste, n'entend pas non plus subordonner l'Église à l'empire; en dehors de cas exceptionnels où les circonstances justifient une intervention de celui-ci sur celle-là et réciproquement, il préconise une coordination et une coopération des deux pouvoirs.

Les idées d'Occam sur toutes ces matières n'ont pas fait encore, que nous sachions, l'objet d'études approfondies, tenant compte des changements que l'évolution des événements y a nécessairement introduits. Des difficultés énormes s'opposent à un travail de ce genre.

É. Amann.

III. Originalité philosophique et théologique d'Occam. — Étant donnée l'insuffisance actuelle du travail critique, il serait imprudent de vouloir discerner le point de départ d'Occam et l'ordre dans lequel se sont formées ses pensées. Nous avons noté à l'article Nominalisme quelques traits essentiels de

cette œuvre; nous nous contenterons de préciser la position actuelle du problème de son originalité et de son influence.

C'est à l'œuvre d'Occam que nous avons demandé la définition du nominalisme des XIVe-XVe siècles : avons-nous le droit, reprenant le jeu de mots traditionnel, de tenir le *Venerabilis inceptor* pour l'initiateur de cette doctrine ? En l'état présent de nos connaissances, nous pouvons seulement préciser la position de ce problème.

L'article NOMINALISME a montré l'importance des questions sur les universaux et les attributs divins où paraît la notion du réel : chose et déité, caractéristique de la doctrine. En ces deux points, Occam a eu conscience d'innover; il a compté pour ses adversaires tous les maîtres qu'il connaissait : le réalisme des universaux est une doctrine commune: *omnes quos vidi concordant, dicentes, quod natura quæ est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo, I Sent.*, dist. II, q. VII, B; et de même le réalisme des attributs divins : ceux qui ne les distinguent pas *formaliter* les distinguent *secundum rationem : est opinio multorum, et omnium præter illos qui ponunt distinctionem ex natura rei... Ibid.*, q. II, B, — mais tous les réalisent dans l'essence.

Pour le réalisme des relations, nous n'avons pas trouvé de formule aussi nette; Occam nous le présente comme la doctrine de beaucoup de théologiens, *de illa opinione sunt multi theologi... Summa totius logicæ*, Ia pars, c. XLIX.

Sur la question des idées divines, les adversaires aussi sont nombreux, presque tous les maîtres : *concordant multi doctores et fere omnes in una conclusione communi, scilicet quod idea est realiter divina essentia, et tamen differt ratione ab ea. I Sent.*, dist. XXV, q. v, B.

Occam se présente comme un novateur, assez décidé pour contredire ouvertement la doctrine commune, mais conscient aussi de n'être pas, sur toutes les thèses essentielles, le premier à la contredire. Pour préciser son attitude, nous ne pouvons reprendre point par point l'exposé de l'occamisme, noter les allusions aux adversaires et précurseurs, remonter à leurs doctrines. Citons seulement les principaux maîtres, encore très mal connus : Duns Scot (1266/74-1308), Durand de Saint-Pourçain (1270/75-1334), Pierre d'Auriole (†1322) Henri de Harclay (1270-1317), que l'histoire met en relations doctrinales avec Guillaume d'Occam : nous essaierons de poser, avec toute la précision possible, la question de ces rapports.

1° *Occam et Duns Scot.* — L'interprétation des rapports entre Occam et Scot paraît d'importance pour notre conception d'ensemble du développement de la scolastique : s'il faut préciser dans quelle mesure Duns Scot inaugure un âge critique, cf. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, IIe année, 1927, p. 89-90, on n'accomplira cette tâche qu'en mettant le scotisme en relation, non seulement avec la synthèse thomiste, mais encore avec la critique nominaliste. Nous donnerons quelques indications en ce sens, sous la réserve qu'impose l'incertitude des textes de Scot. Cf. Ueberweg-Geyer, p. 507.

1. *Le nominalisme adversaire de Duns Scot.* — Le P. Longpré a noté les thèses d'Occam qui contredisent la doctrine de Scot, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, 1923, p. 582 sq., et marqué avec force que « le nominalisme de Guillaume d'Ocham, dans ses éléments spécifiques, est dirigé directement contre Duns Scot ». *Ibid.*, p. 589. Notre analyse du nominalisme confirme cette opinion : dans toutes les questions, ou presque, que nous avons rapportées, Scot paraît au nombre des adversaires, souvent le principal ou même le seul; la théorie des distinctions qui nous a semblé d'importance décisive est essentiellement dirigée contre sa distinction formelle. Il s'agit d'une opposition sur la structure même du réel du côté nominaliste, toute chose est une, sans division, ni degrés internes; du côté scotiste, l'unité du réel et la simplicité même de Dieu s'accommodent d'une diversité et d'un ordre intérieurs. Comme cette opposition se retrouve à chaque fois, la critique de Scot par Occam prend un caractère systématique : le Docteur subtil apparaît comme « l'adversaire » du *Venerabilis inceptor*.

2. *Occam en face de Duns Scot.* — L'attitude d'Occam à l'égard de Scot, assez nuancée, nous découvre quelques traits de son tempérament intellectuel.

Dans la discussion du problème des universaux, Occam veut apporter une critique attentive de son grand adversaire et il assure, sur les textes qu'il cite, son interprétation de la pensée scotiste : *quia ista opinio est, ut credo, opinio subtilis Doctoris qui alios in subtilitate judicii excellebat, ideo volo totam istam opinionem quam sparsim ipse ponit in diversis locis, hic recitare distincte, verba sua quæ ponit in diversis locis non mutando. I Sent.*, dist. II, q. VI, B.

A propos de la connaissance intuitive, Occam veut retrouver des pensées et les expressions même de Scot : *Ne autem ista opinio quantum ad notitiam sensibilium intuitivam et aliorum mere intelligibilium tanquam nova contemnatur, adduco verba Doctoris Subtilis... Ex istis patet quod iste doctor non tantum sententialiter sed etiam verbaliter ponit quod intellectus intuitive cognoscit sensibilia et etiam aliqua mere intelligibilia. Sent.*, prol., q. I, KK, MM. Il entend répondre par des textes de leur maître aux critiques des scotistes contre les innovations : *si dicatur quod alibi ponat oppositum, parum me movet quia non allego eum tanquam auctoritatem, nec dico prædictam opinionem quia ipse eam ponit, sed quia reputo veram; et ideo si alibi dixit oppositum non curo, hic tamen tenuit eam, ideo sequaces sui non debent eam contemnere tanquam novam. Ibid.*, MM.

Très attentif à l'œuvre de Scot, Occam ne veut point se lier par son autorité. Ce n'est pas qu'il repousse toutes les autorités. Il nous précise dans le *De sacramento altaris* celles qu'il reconnaît : *Si per doctores intelligant doctores modernos mutuo se reprobantes publice et occulte et etiam in scriptis..., negare eos non est inconveniens. Nihil enim quod dicunt est recipiendum nisi quod possint probare per rationem evidentem vel per auctoritatem Sacræ Scripturæ vel per determinationem Ecclesiæ vel per doctores approbatos ab Ecclesia.* Q. III. Scot est au nombre des *doctores moderni* que l'on peut librement critiquer; mais au delà des disputes de l'École, il y a la tradition de l'Église, l'Écriture, les décisions dogmatiques, les *dicta sanctorum*. Là où l'évidence manque aux théologiens du XIIIe siècle, le nominalisme essaiera sans doute de retrouver une position traditionnelle antérieure : à propos des attributs et idées de Dieu, nous avons noté un retour à Pierre Lombard, col. 757 et col 761.

3. *La théorie de la justification.* — En un point capital, la théorie de la justification, le nominalisme ne contredit pas Duns Scot, mais le continue; et sur ce problème, on a pu classer Scot dans « l'École nominaliste », art. JUSTIFICATION, col. 2126 sq.

Dans ses questions sur la justification, Occam défend Scot contre Pierre d'Auriole, qui est un novateur : *una nova opinio dic t quod præter Spiritum Sanctum necesse est ponere caritatem creatam informantem animam. III Sent.*, q. v, A. Auriole, dans ses critiques, visait expressément Duns Scot, *Johannem contra quem nten dit arguere. Ibid.*, E. Occam défend Scot du reproche de pélagianisme, *hæc opin o improbata plus inclinat ad errorem Pelagii... quam opinio Johannis, ibid.*, L, et il se place expressément au point de vue scotiste :

opinio Johannis ponit quod virtute nullius creati, sive illud habeamus ex nobis ipsis, sive immediate a Deo, necessitetur Deus ad acceptandum actum elicitum quemcumque. Ibid. C'est d'ailleurs le point de vue traditionnel, *sic loquuntur sancti in ista materia, I Sent.*, dist. XVII, q. I, L, M, et l'argumentation par la toute-puissance qui en établit la légitimité transpose au problème de la justification l'argument traditionnel qui établit la possibilité pour la matière de subsister à part : *sic enim probatur potissime materiam posse esse sine omni forma. Quodl.*, VI, q. V. — Que doit penser l'historien de ce double appel à la tradition ?

L'idée d'une toute-puissance capable de réaliser la matière sans aucune forme est traditionnelle dans l'École franciscaine, comme l'a établi le P. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, 1923, p. 40 sq. Nous tenons là une source de l'argumentation *de potentia absoluta*.

Occam rapporte correctement la doctrine scotiste de l'acceptation : *Deus... de potentia absoluta non necessitatur ut infundat caritatem informantem animam ad hoc quod justificet impium et acceptet ipsum ad vitam æternam, quia potentiam suam non alligavit... alicui formæ creatæ, quando immediate possit per se quicquid potest cum causa secunda quæ non est essentia rei. Reportata Parisiensia*, l. I, dist. XVII, q. I, 7. Avec l'idée de toute-puissance, nous retrouvons chez Scot l'idée de libéralité,... *præcipue cum (Deus) possit dare beatitudinem sine omni merito præcedente. Opus Oxoniense*, l. I, dist. XVII, q. III, 29. Le P. Longpré rappelle encore que saint Bonaventure conçoit la possibilité d'une justification sans don créé : *Ad illud quod objicitur quod Deus possit restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia, dicendum quod hoc est verum ; sed largitas divinæ misericordiæ sic decrevit. II Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. I, ad 6um. *La philosophie du B. Duns Scot*, p. 598. Tel que Dieu l'a établi, l'ordre de la grâce est œuvre de libre miséricorde. Occam pouvait croire défendre contre Auriole la tradition du Dieu de puissance et de miséricorde, le volontarisme augustinien et franciscain.

4. *La tradition volontariste.* — Le volontarisme chrétien n'affirme, ni en Dieu, ni en l'homme, aucun primat du vouloir ou de l'amour dans l'ordre de l'être; il s'agit uniquement de l'ordre de l'agir; cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 295-297. Puisque l'action divine, c'est la création du monde, nature et grâce, et l'action humaine, le retour de la créature raisonnable au Créateur, deux tâches essentielles s'imposent au volontarisme : montrer que l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce procèdent d'un acte d'amour, montrer que la créature retourne à Dieu par un acte d'amour.

a) Le vouloir divin. — Occam affirme avec force que le vouloir divin est la première cause de tout le créé, *voluntas divina est prima causa omnium*, et qu'il est donc sa propre règle, *eo ipso quod ipse vult bene et juste factum est.* Cf. NOMINALISME, col. 762 sq.

Nous ne nous attarderons pas à retrouver la même pensée chez Scot. La justice divine n'est pas pour lui une loi qui restreint l'exercice du vouloir; elle s'étend aussi loin que la toute-puissance, elle est aussi indifférente à l'extérieur que la liberté divine : *voluntas divina quæ est prima regula omnium agibilium et omnium actionum, et actio divinæ voluntatis ex qua est prima regula, est prima rectitudo,... quicquid Deus faciat vel agat erit rectum et justum. Sic igitur justitia Dei erit æque ampla potentia absoluta Dei..., potentia voluntatis divinæ est ad opposita; igitur et justitia in Deo est ad opposita. Reportata Parisiensia*, l. IV, dist. XLVI, 4. Gabriel Biel, disciple d'Occam, a pu reprendre ces formules de Scot. Cf. NOMINALISME, col. 704.

Un texte d'Hugues de Saint-Victor montre l'antiquité de la tradition qui, au moins par Scot, a pu toucher Occam : *Prima rerum omnium causa est voluntas Creatoris quam nulla præcedens causa movet, quia æterna est, nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semetipsa justa est. Neque enim idcirco juste voluit quia futurum justum fuit quod voluit, sed quod voluit idcirco justum fuit quia ipse voluit... Cum ergo quæritur quare justum est quod justum est convenientissime respondetur : quoniam secundum voluntatem Dei est quæ justa est. Cum ergo quæritur quare voluntas Dei justa est, hoc sanius respondetur : quoniam primæ causæ causa nulla est cui ex se est esse quod est. De sacramentis*, I, IV, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 233 D. Dans ce texte, nous trouvons le paradoxe essentiel du volontarisme divin : Dieu ne veut pas les choses parce qu'elles sont justes, mais les choses sont justes parce que Dieu les veut; et ce paradoxe se découvre fondé, parce que la volonté divine, comme tout l'être de Dieu, n'a absolument pas de cause; — ce sont des pensées fondamentales de l'occamisme.

b) Le vouloir humain. — En opposition avec l'intellectualisme thomiste, le volontarisme franciscain conçoit que l'homme, même en l'autre vie, saisit sa fin dernière par un acte d'amour, et non de connaissance; il y a ainsi une primauté de perfection du vouloir sur l'intellect. Scot tient cette position, avec la conscience très claire de la tradition qu'il continue; à l'autorité d'Aristote, il oppose saint Paul et, encore, Hugues de Saint-Victor : *contra hoc arguit alius Philosophus noster, silicet Paulus, qui dicit quod caritas excellentior est... Ad hoc respondent aliqui quod dictum Pauli est intelligendum in via... Sed contra hoc est Hugo... Reportata Parisiensia*, l. IV, dist. XLIX, q. II, 11.

Occam rencontre ce problème : il s'agit de mettre l'acte de la béatitude dans la plus noble puissance de l'âme, *frui est in potentia nobilissima. I Sent.*, dist. I, q. II, K. Mais pour Occam, il n'y a pas de puissances de l'âme réellement ou formellement distinctes de sa substance; il y a seulement une âme et les différents actes qu'elle produit : actes d'entendre, actes de vouloir; et en considérant la diversité de ces actes, on appelle l'âme de différents noms; de même façon qu'en raison de la multiplicité des créatures, Dieu reçoit une multiplicité de noms : *Illud patet in divinis, nam Deus habet potentiam gubernativam, reparativam, prædestinativam et reprobativam quæ nullam distinctionem ponunt in Deo, sed quia alius effectus sequitur potentiam Dei creativam, gubernativam et prædestinativam, et propter diversos effectus denominatur de diversis denominationibus, et hoc denominatione extrinseca; sic est in multis, sicut sæpe dictum est, et sic est in proposito. II Sent.*, q. XXIX, K. — Une multiplicité de noms sur l'unité du réel : toujours le même thème; comme il y a un nominalisme des attributs divins, il y a un nominalisme des puissances de l'âme.

Si on prend les puissances de l'âme pour ce qui produit les actes, qu'il s'agisse de connaître ou d'aimer, on ne trouve jamais qu'une même substance, et il ne peut y avoir de primauté du vouloir sur l'intellect : *sic non est voluntas intellectu nobilior non plus quam intellectus est nobilior voluntate, quia sunt omnino idem. II Sent.*, q. XXIV, P. Si on prend les mêmes puissances en y comprenant les actes que leurs noms connotent, la volonté diffère de l'intellect et l'emporte sur lui autant que l'acte de vouloir sur celui de connaître : *potest concedi quod voluntas est nobilior intellectu, quia actus diligendi qui connotatur per voluntatem est nobilior actu intelligendi. Ibid.* Dans une doctrine qui ne met entre les puissance de l'âme aucune diversité, ni réelle, ni formelle, le volontarisme ne peut être que le primat d'un acte sur un autre. Mais celui qui distingue entre les facultés doit tenir la volonté pour la plus

noble; d'après Occam, saint Thomas lui-même l'a accordé une fois, contraint par la vérité, *tanquam a veritate coactus. I Sent.*, dist. I, q. II, K.

Pour Occam, le primat traditionnel du vouloir en l'homme se définit à l'intérieur du nominalisme des puissances de l'âme. De même, la tradition du volontarisme divin s'insère dans le nominalisme des attributs de Dieu.

5. *Le Dieu d'Occam et le Dieu de Duns Scot.* — Quelques formules et pensées de Scot qu'il puisse reprendre et développer, Occam ne paraît pas avoir sur l'ordre de la grâce la même perspective que Scot; sur celle de Scot, voir Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, p. 28 sq. Cela vient peut-être d'une divergence fondamentale sur l'idée de Dieu et du vouloir divin : on ne peut ouvrir ici qu'une direction de pensée.

La théologie de Scot se présente comme une analyse de l'être divin, tout occupée à mettre en ordre la multiplicité qu'elle y distingue. C'est ainsi que l'entendement est formellement distinct de la volonté et la précède, sans d'ailleurs la déterminer. Mais à l'intérieur de l'acte même de vouloir et en dépit de sa simplicité, Scot discerne un ordre essentiel, car le vouloir divin ne tend pas de même façon vers tous ses objets : *Omnis ordinale volens, primo vult finem, deinde immediatius illa quæ sunt fine immedialiora; sed Deus est ordinatissime volens; igilur sic vult; igitur primo vult etc...*, *Reportata Parisiensia*, l. IV, dist. I, q. v, 9. Et encore : *Omnis rationabiliter volens vult primo finem et secundo illud quod immediate atlingil finem, el tertio alia quæ remotius sunt ordinata ad attingendum finem, Cum igitur Deus rationabilissime velit, licet non diversis actibus, sed tantum uno, in quantum ille diverso modo tendit super objecta ordinata, primo vult...; secundo vult...; tertio vult...; quarto vult*, etc... *Opus Oxoniense*, l. III, dist. XXXII, q. I, n. 6. De même façon qu'il y a un ordre divin du connaître qui va de l'essence aux créatures, cf. Nominalisme, col. 759, il y a un ordre divin du vouloir qui va de Dieu au Christ, puis aux élus, aux biens de la grâce et enfin à ceux de la nature; cet ordre intérieur fait la rationalité du vouloir divin, dont on a pu écrire qu'il était « éclairé, pour ainsi dire, par l'amour que Dieu se doit à lui-même ». Longpré, *loc. cit.*, p. 29.

De même que l'ordre divin du connaître, Occam refuse l'ordre divin du vouloir; cf. Nominalisme, col. 760 et 763. Car on ne peut mettre d'ordre en Dieu parce qu'on n'y peut trouver aucune multiplicité. Qu'il s'agisse de connaître ou de vouloir, on ne rencontre que la simplicité radicale d'un acte identique à l'essence jointe à la diversité tout extérieure de ses objets; la même exigence d'unité qui paraît dans le nominalisme des attributs de Dieu fait écarter toute analyse des actes divins.

Duns Scot peut expliquer comment Dieu connaît, comment Il veut : il y a une psychologie de Dieu; — pour Occam, il n'y en a point; la déité répugne à toute analyse. Dans l'une et l'autre doctrine, c'est à une volonté libre, à un acte d'amour que la créature doit l'être et la justification ; mais pour Scot, la volonté divine procède par ordre : c'est en cela qu'elle est raisonnable; — Occam aussi tient la création pour raisonnable, mais cela signifie seulement qu'elle est consciente : l'acte de vouloir ne fait qu'un avec l'acte de connaître, tous deux se fondent dans la même essence, abîme de simplicité. On saisit ici l'originalité du volontarisme d'Occam : décomposant la pensée divine et rassemblant ses éléments, le volontarisme de Scot est encore une psychologie de Dieu; celui d'Occam exclut toute psychologie de ce genre. Descartes identifiera le vouloir divin à une essence cause de soi, Occam l'identifie à un être incausé.

Il n'y a de multiplicité que dans les noms divins ; l'être de Dieu est radicalement simple, et vouloir est ici une même chose avec être. Nous avons reconnu, dans le nominalisme des attributs divins, un retour, conscient chez Occam, à la pensée du Maître des Sentences, cf. Nominalisme, col. 757. Pierre Lombard avait aperçu déjà les conséquences de cette idée, quant au vouloir divin; la volonté d'abord ne diffère en rien de l'essence : *voluntas sive volens de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim aliquid velle et aliud esse, sed omnino idem...*, et plus loin : *licet idem penitus sit Deo velle quod esse.* Il n'y a, d'autre part, de multiplicité que dans les objets voulus, et la volonté même, une avec Dieu, ne saurait faillir : *Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis (licet ea varientur et transeant quæ eis subjecta sunt) quæ non potest esse injusta vel mala quia Deus est. I Sent.*, dist. XLV, 3, *P. L.*, t. CXCII, col. 642. Cette unité radicale du vouloir avec une essence simple, c'est bien la position d'Occam, qui ramène la théologie en deçà du XIIIe siècle.

Reprenons l'attitude d'Occam à l'égard de Scot; il garde le volontarisme augustinien et franciscain, mais il a une autre conception de la simplicité divine; de là, son originalité. Mais cette originalité, pour Occam même, signifiait sans doute vanité des discussions du XIIIe siècle et retour au Maître des Sentences.

6. *Occam et le thomisme.* — La critique occamiste ne vise pas saint Thomas autant que Scot; le nominalisme n'en écarte pas moins le thomisme de façon expresse. Il suffit de rappeler quatre points :

1. Occam repousse l'intellectualisme thomiste dans la mesure où il s'oppose au volontarisme de la tradition franciscaine, *supra*, col. 879, — 2. Avec l'individuation par la matière et la doctrine de l'abstraction, Occam exclut la conception thomiste de la structure du réel et du mécanisme de la connaissance. Nominalisme, col. 752. — 3. Avec la distinction de raison, Occam rejette l'analyse thomiste de l'être divin, *ibid.*, col. 775. — 4. Avec l'évidence de la hiérarchie des causes, Occam écarte le principe des preuves thomistes de l'existence de Dieu, *ibid.*, col. 779.

Avec saint Thomas et Duns Scot, voilà écartées les deux grandes métaphysiques de l'École. Nous touchons peut-être au point vital où la critique se noue au traditionnalisme dans la théologie d'Occam.

7. *Signification historique de l'œuvre d'Occam.* — De Scot et d'Occam, on a dit que « ce qu'ils mettent au service de leur foi et de leur théologie, c'est moins une synthèse spéculative cohérente qu'un usage extrêmement serré et touffu des procédés dialectiques. » H. D. Simonin, *Les « Summulæ logicales » de Petrus hispanus*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5e année, 1930, p. 277. L'âge de la construction serait passé, la théologie ne supposerait plus une métaphysique : « De l'héritage intellectuel de la grande époque médiévale deux éléments survivent seuls, la tradition ecclésiastique et les Pères d'une part, et de l'autre une technique dialectique extrêmement poussée. » *Ibid.* Ce seraient les éléments essentiels du réalisme de Scot et du nominalisme d'Occam. — A une hypothèse de cette ampleur, nous ne pouvons qu'opposer, pour conclure, d'autres hypothèses que nous croyons plus probables.

Il semble bien que Duns Scot soit encore un constructeur. Au commencement de sa pensée, il paraît y avoir un choix d'ordre métaphysique ; Duns Scot est parti d'une « idée de ce qu'est la métaphysique, de son objet premier, de l'intellect et du fonctionnement même de l'abstraction intellectuelle, différente de saint Thomas. » E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 2e année, 1927, p. 147.

L'usage de la logique et la soumission à la tradition

sont bien deux caractères très apparents de l'œuvre d'Occam. Mais n'a-t-il point une métaphysique ?

Nous n'avons pas déterminé si les vérités accessibles à la raison tendaient à former système dans sa pensée, ni quel fut son point de départ. Nous croyons cependant avoir établi que son nominalisme joint à une logique, analyse et règle de l'exercice de la pensée, une notion du réel qui trouve sa formule la plus générale dans la théorie des distinctions et s'affirme dans les discussions sur les universaux et les relatifs. Une notion du réel, c'est bien une métaphysique, et la théologie d'Occam applique à Dieu cette métaphysique.

Le Premier Être est au delà de notre capacité de démonstration : nous ne le tenons que par la foi. Mais le Dieu de la foi se dérobe par sa simplicité à toute analyse de notre esprit. La même tradition de l'Écriture, de l'Église et des saints qui nous dit l'existence de Dieu et les noms divins, nous révèle l'ordre que le Créateur a établi pour sauver ses créatures. Mais se demander pourquoi ou comment il l'a choisi, cette question n'a pas de sens : le Dieu de toute-puissance et de pure miséricorde est un Dieu caché, à cause de la simplicité de son essence. Dans cette simplicité de l'essence divine se réalise la même intuition métaphysique qui écarte de l'unité de toute chose l'ombre de toute distinction, formelle ou de raison : ombre de l'universel ou de la relation, des attributs ou des idées de Dieu.

2° *Occam et Durand de Saint-Pourçain.* — Les travaux encore inachevés de Koch renouvellent l'étude de Durand de Saint-Pourçain, mais ne nous donnent, pour le moment, que quelques indications sur sa doctrine. Joseph Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P.*, I, *Literargeschichtliche Grundlegung*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. XXI, fasc. 1, 1927; cf. le chapitre consacré à Durand et dû à Koch dans Ueberweg-Geyer, *Grundriss*, 1928, p. 519-524. Dans les rapports d'Occam et de Durand, nous pouvons seulement donner une série de remarques qui précisent l'état actuel de la question.

1. Durand de Saint-Pourçain fait partie en 1326 de la commission de six théologiens, qui extrait du commentaire d'Occam 51 propositions à condamner; ci-dessous, col. 890. A cette époque, Durand a presque achevé la troisième et dernière rédaction de son propre commentaire; on ne peut admettre qu'il ait subi l'influence d'Occam. Koch, *loc. cit.*, p. 171.

2. Il est classique de présenter Durand comme un précurseur du nominalisme, sur la foi de quelques passages de son Commentaire relatif aux universaux. Ici se place une double réserve :

a) Est-il légitime de classer les penseurs médiévaux d'après leur position à l'égard du problème des universaux, sans se demander d'abord quelle importance ce problème avait pour chacun? Or, dans la polémique si développée et si vive que les thomistes menèrent contre Durand, on ne trouve aucun reproche de nominalisme. Koch, *loc. cit.*, p. 3. Nous avons mesuré, d'autre part, combien le nominalisme lui-même passait le simple problème des universaux. — *b)* Sur le problème des universaux, Koch apporte des textes qui lui permettent de nier le nominalisme de Durand : *Nomen univocum... significat aliquid eis* [sc. *pluribus rebus*] *commune et secundum communem rationem dicibile de eis.* — *Quæ* [*ratio*] *etsi sit vera res extra animam, unitas tamen ejus ad plura univoca est unitas rationis tantum, quæ convenit rei, ut est in intellectu indeterminate et indifferenter ad plura, in quibus est realiter.* Ueberweg-Geyer, p. 523. Puisque Durand compare ce qui est la chose dans l'intellect à ce qu'elle est dans la réalité, il semble que son attitude soit du réalisme, au point de vue même d'Occam; cf. *I Sent.*, dist. 11, q. VII, D : *Alii autem ponunt quod res secundum esse suum in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis.*

3. D'ailleurs, le problème des universaux n'est point, pour Durand, une question centrale; la question centrale de sa métaphysique, c'est le problème de la relation. La solution de ce problème commande les doctrines : des actes et des *habitus* spirituels, — du rapport de la pensée à l'objet et de la vérité, — des idées divines et du Verbe divin, — de la Trinité, — de la grâce. Koch, *loc. cit.*, p. 193-194.

Durand tient que la relation est autre chose que le terme absolu où elle s'appuie et qu'elle rapporte précisément à un autre; mais être absolu et relation ne font pas cependant deux choses, comme l'accident avec son sujet : *Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem.* Koch, *loc. cit.* La même thèse se trouve déjà chez Jacques de Metz, le professeur de Durand, J. Koch, *Jakob von Metz, O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano, O. P.*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4e année, 1929, p. 169-232. Elle repose sur une doctrine des modes d'être, élaborée sous l'influence d'Henri de Gand. Ueberweg-Geyer, p. 521. Voici un texte de Durand : *Nos distinguimus in rebus triplicem modum essendi, sc. essendi in se vel per se, essendi in alio, et essendi ad aliud. Primus modus essendi convenit substantiis completis, secundus convenit omnibus formis, tertius convenit omnibus relativis. Archives, loc. cit.*, p. 208, n. 1. Être rapporté à autrui n'est pas moins réel qu'être à soi ou être dans autrui; à la relation correspond une réalité distincte : une manière d'être originale qui n'est ni celle de la substance, ni celle de l'accident. Tel serait le thème fondamental de la métaphysique de Durand.

Nous savons que, pour Occam, les relatifs ne sont que des termes auxquels ne correspond dans les choses aucune réalité distincte; dans la composition du réel, il n'entre que des substances et des accidents absolus; voir NOMINALISME, col. 745 sq. L'irréalité de la relation est même un élément essentiel de la définition que nous avons donnée du nominalisme par une métaphysique.

Occam critique d'ailleurs, à propos de la relation, la doctrine d'Henri de Gand sur les modes d'être : *Et est hæc opinio quod in quolibet prædicamento est res prædicamenti et modus prædicandi... Quære Gandensem in Summa. II Sent.*, q. II, B. Il connaît aussi et repousse la doctrine qui distingue réellement la relation de son fondement, en refusant d'en faire un accident pour ce sujet : *Tertia est opinio, quod est alia res distincta a fundamento, tamen non est in eo subjective. Ibid.*, D. Et la première preuve à l'appui de cette thèse, *Quod probatur, tum quia advenit fundamento sine sui mutatione, quinto Physicorum, quod falsum esset si esset in eo subjective, ibid.*, se trouve, comme la thèse elle-même, chez Jacques de Metz et Durand de Saint-Pourçain : *Quod advenit alicui rei, nulla mutatione facta circa ipsam, non facit compositionem cum illa re. Ratio est quia, ut dicit Philosophus V et VI Phis. etc... Archives, loc. cit.*, p. 209, n. 5.

Entre la métaphysique de Durand et celle d'Occam, il paraît y avoir, sur le problème fondamental de la relation, une opposition essentielle, dont Occam a eu sans doute conscience.

4. On peut observer cette opposition sur le rapport différent qui existe, dans les deux doctrines, entre l'acte de connaître et l'objet de la connaissance.

Pour Occam, l'objet de la connaissance est la cause efficiente de l'acte de connaître, accident de l'âme, subsistant en elle, alors que l'objet subsiste en lui-même : ce sont deux absolus, dont l'un peut exister sans l'autre, l'acte sans l'objet, si Dieu produit en nous la connaissance sans le concours de l'objet : *cognitio intuitiva*

potest esse per potentiam Dei de objecto non existente, *Quodl.*, VI, q. vi; cf. Nominalisme, col. 767 sq.

Critiquant Godefroy de Fontaines, *intelligere et sentire per hoc fiunt in nobis quod objectum movet potentiam... causando ipsum sentire vel intelligere* (*Durandi de S. Porciano, O. P., quæstio de natura cognitionis*, édit. J. Koch, Munster, 1929, dans *Opuscula et textus historiam Ecclesiæ ejusque vitam ac doctrinam illustrantia, series scholastica*, fasc. 6, p. 12-13), Durand de Saint-Pourçain argumente comme suit : *quia Deus potest facere effectum cujuslibet causæ efficientis secundæ sine ipsa. Sed Deus non potest facere quod intelligere sit sine objecto, quia tunc homo posset intelligere, dato, quod nichil intelligeretur. Ibid.*, p. 17-18. Si l'acte de connaître était un accident de l'âme et un effet de l'objet, il pourrait y avoir connaissance de l'inexistant; ce que Durand tient pour inconcevable; l'objet n'est pas pour lui cause efficiente de l'acte de connaître et cet acte n'est point un accident, mais une simple relation, qui ne s'ajoute point à l'âme comme une chose à une autre chose, *intelligere est relatio sola, et sic non facit realem compositionem cum intellectu, nec est res absoluta superaddita intellectui, Ibid.*, p. 38.

Occam et Durand raisonnent de façon exactement inverse : le premier part de la causalité efficiente de l'objet et de la réalité de l'acte de connaître comme accident de l'âme pour conclure une connaissance de l'inexistant; le second conclut de l'impossibilité d'une telle connaissance, que l'objet n'est pas cause efficiente et que l'acte de connaître n'a point la réalité d'un accident, mais celle d'une relation. Deux perspectives opposées sur la connaissance dépendent ici de l'opposition de deux métaphysiques : pour le nominalisme d'Occam, il n'y a d'être que dans les substances et accidents absolus; pour Durand, on en trouve dans les subtances, les accidents et les relations.

5. Feckes, sans admettre une influence, montre dans la théologie de la grâce de Durand de Saint-Pourçain une certaine anticipation de la théologie nominaliste d'Occam et de Gabriel Biel, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistichen Schule*, Munster, 1925, p. 96-101. On trouve sans doute chez Durand le thème de la pure libéralité de Dieu, que nous avons relevé dans le nominalisme. Voici le texte de la première rédaction de son commentaire : *Nihil omnino nec gloriam nec quodcumque aliud bonum spirituale vel corporale, possumus mereri apud Deum merito de condigno, sed solum de congruo; quod patet, quia illud, quod quis assequitur ex sola liberalitate dantis, non cadit sub merito de condigno, quia, quod redditur pro merito de condigno, redditur secundum debitum et non secundum gratiam. Meritum enim condigni innititur justitiæ non gratiæ. Sed quidquid a Deo consequimur, sive sit gratia, sive gloria, bonum spirituale vel temporale, totum est ex mera liberalitate Dei. Ergo, etc... Quicquid ergo a Deo recipimus, non redditur ex aliquo debito, sed impenditur; et ideo, si decedenti in gratia Deus non daret gloriam vel habenti auferret, nihil injustum faceret. Sed deberet talis dicere, quod scriptum est Job, 1: Deus dedit, Deus abstulit, sit*, etc., dans Koch, *Durandus de S. Porciano*, p. 26-27. Mais un thème spirituel n'est pas toute une théologie, il faut considérer aussi la métaphysique à laquelle elle emprunte sa technique : la doctrine de Durand sur la justification est dépendante de la doctrine de la relation, qui n'a rien d'occamiste, *ibid.*, p. 194.

Au moins quant à l'essentiel de sa doctrine et de celle d'Occam, Durand de Saint-Pourçain ne paraît pas être un précurseur du nominalisme : tel est du moins le jugement de Koch, qui oppose à ce propos Durand à Pierre d'Auriole et Henri de Harclay, qu'il place aux côtés d'Occam. Ueberweg-Geyer, p. 527.

3° *Occam et Pierre d'Auriole.* — Pierre d'Auriole n'est pas mieux connu que Durand de Saint-Pourçain. Ici encore nous devrons nous en tenir à quelques remarques.

1. Occam nous dit lui-même la connaissance qu'il avait de Pierre d'Auriole dans un passage du commentaire où il critique la doctrine du Verbe divin et de la connaissance en général : *quia tamen pauca vidi de dictis illius doctoris, si enim omnes vices quibus respexi dicta sua simul congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis, ideo contra opinantem istum nolo multum arguere. Possem enim leviter ex ignorantia dictorum suorum magis contra verba quam contra mentem suam arguere. Quia tamen conclusio sicut sonat apparet falsa mihi, arguam contra eam, sive argumenta procedant contra mentem opinantis sive non. Possent autem contra istam conclusionem adduci aliqua argumenta quæ feci, dist. XXVI hujus libri de esse cognito, quam materiam tractavi et fere omnes alios de primo libro antequam vidi opinionem hic recitatam. I Sent.*, dist. XXVII, q. iii, H. Nous retrouvons dans ce passage le critique, attentif à la doctrine de ses adversaires et à la portée de sa critique ; Occam nous y avertit qu'il n'a eu de Pierre d'Auriole qu'une connaissance limitée, rapide et tardive.

2. Avec la doctrine du Verbe et la théorie de la connaissance qu'elle utilise, c'est un aspect caractéristique de la pensée de Pierre d'Auriole qu'Occam discute en cette question. La première thèse de Pierre d'Auriole qu'il cite pour la repousser, formule une conception générale de l'*intentio* : *in omni intentione emanat et procedit non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita secundum quod habet terminare intuitum intellectus, I Sent.*, dist. XXVII, q. iii, C; dans l'intellection, comme dans le sens d'ailleurs, l'acte de connaître pose la chose connue dans un être intentionnel, distinct de l'être réel : *in actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti,... actus sensus exterioris ponit res in esse intentionali ut patet in multis experientiis. Ibid.*

Pierre d'Auriole veut que toute connaissance se termine à un être intentionnel de la chose, distinct de son être réel et né de l'acte d'intellection. Occam ne veut pas de cet intermédiaire entre la chose et l'acte de connaître, *esse quod sit medium aliquod inter rem et actum cognoscendi;* il l'admettrait tout au plus dans le cas du concept, *notitia abstractiva qua habetur universale in intellectu. Ibid.*, J. Cela suffit sans doute pour mettre entre les deux théories de la connaissance une opposition essentielle.

3. Occam critique encore Auriole dans les questions sur la justification. Nous avons vu que, sur le problème de la nécessité de la grâce créée, Pierre d'Auriole est vraiment « l'adversaire » d'Occam, et que, pour ce dernier, c'est l'idée même du Dieu de puissance et de miséricorde qui se joue dans cette discussion. Nominalisme, col. 775. Jusqu'à Gabriel Biel, tous les nominalistes reprendront l'attitude d'Occam. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Munster, 1925, p. 94. Voilà une doctrine fondamentale et caractéristique du nominalisme, où s'affirme avec la notion de la grâce une conception de Dieu et de la nature humaine, qui s'est définie par opposition à la pensée de Pierre d'Auriole.

4. Il semble qu'Occam ne connaisse Pierre d'Auriole que pour le critiquer. Cependant, quoi qu'il en soit d'une influence que rien ne prouve et que rend improbable l'aveu que nous avons cité, ne peut-on pas trouver dans Pierre d'Auriole le nominalisme des universaux et des relatifs? En l'état présent des travaux sur nos deux auteurs, nous pouvons à peine indiquer une direction de recherche.

L'étude de Dreiling, *Der Konzeptualismus in der*

Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. XI, fasc. 6, 1913, nous inclinerait à trouver dans Pierre d'Auriole le nominalisme des universaux. Il y a cependant un texte qui met dans les choses l'unité de l'espèce, *ista unitas est in re in potentia et inchoative*, p. 144, n. 1, et cette formule aurait été, pour Occam, digne des réalistes, *dicentes quod natura quæ est aliquo modo universalis saltem in potentia et incomplete est realiter in individuo. I Sent.*, dist. III, q. VII, B.

L'étude de Lindner sur Thomas de Strasbourg, *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. XXVII, fasc. 4 et 5, 1930, nous montre comment Pierre d'Auriole enseigne l'irréalité des relations, p. 113-120. Mais nous trouvons cette formule : *relationes vero sunt extra in potentia, et actus earum completur ab anima*, p. 119, n. 2. Or, à propos de la relation, Occam écrit de son côté : *præter res absolutas, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis nec in actu nec in potentia. Summa totius logicæ*, Iª pars, cap. XLIX.

De ces deux exemples, nous pouvons seulement conclure qu'il faut un long et subtil examen d'une doctrine pour y reconnaître le nominalisme au sens strict que lui donne l'œuvre d'Occam. Sans préjuger de la réponse, on peut se demander si Pierre d'Auriole tient une position aussi radicale. Ce que nous devons dire de Henri de Harclay nous confirmera dans cette attitude de prudence.

4° *Occam et Henri de Harclay.* — Henri de Harclay nous est seulement connu par l'étude et les citations qu'en donne F. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quæstionen*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, 1924, p. 307-355. Sur la question même des universaux, est-il réaliste ou nominaliste? On en discute, Ueberweg-Geyer, p. 528. A notre sens, le débat n'a pas lieu de s'ouvrir, puisque Occam rapporte, en une longue citation, la doctrine d'Henri de Harclay parmi les théories réalistes qu'il repousse, *I Sent.*, dist. II, q. VII, F. Voici le texte d'Henri de Harclay : *Dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso. Et hæc res singularis nata est movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum distincte et voco conceptum confusum illum conceptum quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa, sicut Socrates movet intellectum ad concipiendum cum esse hominem. Et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Modo ego dico, quod superius ad Socratem, puta homo est animal, non significat rem aliam nisi rem, quæ est Socrates, ut cum concipitur confuse, id est movet intellectum ad concipiendum ipsum modo confuso. Et sic dico quod « hic Socrates est homo » est prædicatio superioris de inferiori, quod non est aliud nisi quod Socrates est Socrates id est Socrates absolute est Socrates, ut tamen confuse conceptus... Unde [in] rei veritate, « Socrates est homo, Socrates est animal et corpus et substantia » et omnia ista in re sunt unum nec est superius nec inferius nisi in comparatione ad intellectum considerantem modo predicto.* Pelster, *loc. cit.*, p. 337; cf. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Okham*, Berlin, 1927, p. 98, n. 3. Au jugement d'Occam, pour être nominaliste, il ne suffit pas d'éliminer le problème de l'individuation en reconnaissant que toute chose est de soi singulière; on reste à une formule réaliste tant que l'on met à quelque degré de l'universel dans les choses singulières, *omnes... conveniunt in hoc quod universalia sunt aliquo modo a parte rei ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus. I Sent.*, dist. II, q. VII, F. Henri de Harclay prend à la fois la chose et le concept; il parle de la chose en tant qu'elle est conçue; c'est le point de vue où nous placent toutes les distinctions de raison, NOMINALISME, col. 744. Mais le nominalisme consiste précisément à rompre cette continuité du concept avec la chose, à faire les universaux aussi extérieurs à l'individu que les mots le sont aux choses. Les universaux sont des termes, rien que des termes : toute doctrine qui ne les prend pas ainsi, radicalement, est encore un réalisme absurde, NOMINALISME, col. 738.

5° *Conclusion.* — Nous ne nierons pas qu'Occam ait inséré dans son nominalisme des thèses de ses prédécesseurs : il ne le nie pas lui-même. Nous savons aussi que ses précurseurs possibles et la pensée de leur époque nous sont encore très mal connus, ce qui peut réserver quelque surprise. Mais à mesure que l'occamisme et les doctrines proches commencent à sortir de l'ombre, l'originalité d'Occam paraît s'affirmer, telle qu'il l'affirma lui-même dans les textes que nous avons rapportés au début de cette mise au point, col. 877.

IV. INFLUENCE D'OCCAM. — L'influence d'Occam est encore plus difficile à préciser que son originalité. Dans une étude toute récente, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. XXX, fasc. 1-2, 1931, A. Lang observe que l'on commence à peine d'étudier l'école d'Occam, p. 139; la 11e édition du *Grundriss* d'Ueberweg note combien d'incertitudes il reste dans notre connaissance des XIVe et XVe siècles, p. 587. L'intérêt des travaux de Michalski tient dans le sentiment qu'ils donnent de l'immensité des documents et de la complexité des questions. Sur le nominalisme entre Occam et Biel, il faudrait presque se borner à une liste de noms et à une bibliographie, indiquant les travaux d'approche. Voici les principaux représentants de l'École nominaliste : Adam Wodham, Robert Holkot, Grégoire de Rimini, Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghen, Henri de Hainbuch, Henri Totting de Oyta; tous ces maîtres d'Angleterre, de France, d'Allemagne établissent une continuité entre Guillaume d'Occam et Gabriel Biel. Les monographies manquant, toute perspective d'ensemble risque d'être fausse. Nous n'avons pas même les listes de références, de citations, de critiques qui permettraient de saisir précisément la réalité de l'école d'Occam; aussi croyons-nous périlleux et vain un exposé d'ensemble qui donnerait l'illusion d'une connaissance que nous ne possédons point; nous préférons, à partir de l'hypothèse de travail, que nous avons établie à l'article NOMINALISME, formuler quelques remarques, poser quelques questions.

1° Pour définir le nominalisme, nous avons mis en relation un certain nombre de thèses prises dans Occam et Gabriel Biel. La première question qui se pose en face d'un nominaliste est de savoir s'il tient *toutes* ces thèses. Et ce n'est pas une question vaine; d'après G. Ritter, on trouve chez Marsile d'Inghen une doctrine des idées et des attributs de Dieu, qui rappelle saint Thomas et contredit Occam, *Studien zur Spätscholastik*, I. *Marsilius von Inghen und die okhamistiche Schule in Deutschland*, Heidelberg, 1921, p. 130-131, 132-133.

2° A propos du problème de la justification, nous avons dit comment, à l'intérieur du nominalisme, Gabriel Biel, qui suit Occam, s'oppose à Grégoire de Rimini. C'est toute une conception de la nature et de la liberté humaines qui est engagée dans ce débat. NOMINALISME, col. 769 sq. Feckes a montré que, mise à part l'idée fondamentale de l'acceptation *de potentia absoluta* sans infusion de la grâce, une grande diversité régnait dans l'école nominaliste sur les problèmes de la justification, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Munster, 1925, p. 110-138.

3° A propos de l'existence de Dieu, nous avons noté à quel point Occam limite la capacité de la raison en

métaphysique. La question se pose de déterminer si tous les nominalistes restreignent autant la liste des certitudes métaphysiques et possèdent la même notion des degrés de certitude. Grégoire de Rimini démontre la spiritualité de l'âme. J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, t. xx, fasc. 1, 1917, p. 122. Marsile d'Inghen remarque qu'il ne faut pas demander à une preuve métaphysique une évidence mathématique, G. Ritter, *Marsilius von Inghen*, p. 115, n. 3; 126, n. 3 et 4 : on conçoit qu'avec les notions mouvantes de *probabile* et de *persuasio*, toutes sortes de nuances puissent s'introduire, qu'il faudrait préciser; pour s'en convaincre, il suffit de lire les travaux de Michalski; voir leur liste à la *bibliographie*.

4° Le nominalisme d'Occam se donne, sur les universaux, sur la relation, comme une interprétation d'Aristote, NOMINALISME, col. 741 et col. 747. La 11e édition du *Grundriss* d'Ueberweg signale justement qu'entre les nominalistes et leurs adversaires il reste la communauté de l'École : mêmes sources théologiques, mêmes sources philosophiques, à savoir l'aristotélisme, p. 585. Nicolas d'Autrecourt a l'intérêt d'un cas extrême, par son attitude à l'égard de l'aristotélisme, des rapports entre la foi et la raison, de toute la tradition de l'École : il paraît sortir de la communauté scolastique, voir art. NICOLAS D'AUTRECOURT. Mais nous ne savons pas encore dans quelle mesure précise il dépend d'Occam. On peut se demander si l'on trouvera chez Jean de Mirecourt un radicalisme analogue.

Telles sont les quelques clartés qui paraissent se dégager de la masse des textes et du hasard des études : le nominalisme et l'influence d'Occam nous paraissent dominer les universités des XIVe-XVe siècles, mais nous ne pouvons encore donner du nominalisme une notion commune, ni mesurer avec quelque rigueur l'influence d'Occam.

P. VIGNAUX.

V. L'ÉGLISE ET LA DOCTRINE D'OCCAM. — Il était impossible que l'ensemble des doctrines présenté par Occam n'attirât, dès l'abord, l'attention des autorités ecclésiastiques. Celles-ci, au XIIe siècle, avaient été sévères à Abélard. Au XIIIe siècle, l'afflux en masse des idées aristotéliciennes dans la philosophie et la théologie ne les avait pas laissées indifférentes. Diverses condamnations, plus ou moins retentissantes, avaient été portées par certaines universités, par des évêques, par le Saint-Siège même. Ce n'était pas seulement l'averroïsme que l'on avait visé; des thèses strictement aristotéliciennes, qui avaient d'ailleurs rallié le suffrage d'un Albert le Grand ou d'un Thomas d'Aquin, avaient passé quelque temps pour suspectes. Comment la dialectique d'Occam, la métaphysique qu'elle fondait, la théologie qui en découlait n'auraient-elles pas suscité les plus vives appréhensions? D'autant que, à une époque où la logique jouait dans la formation des esprits un rôle dont nous nous faisons difficilement l'idée, à une époque où toute question donnait lieu à d'interminables argumentations scolaires, il était inévitable que de jeunes esprits, heureux de trouver matière à des syllogismes nouveaux, ne prissent feu pour une méthode dialectique qui leur permettait d'étonner les vieux maîtres. Contre ces tendances, les autorités académiques (on n'oubliera pas que les universités étaient établissements d'Église), ne pouvaient pas ne pas réagir. Elles prirent des mesures à l'intérieur même des universités, le Saint-Siège, d'autre part, saisi de plaintes d'origine diverse, fut amené parfois à intervenir.

Dès 1324, nous l'avons dit, col. 866 sq., Occam, bachelier d'Oxford, était cité en cour d'Avignon pour répondre des enseignements développés par lui de vive voix ou dans son commentaire écrit des *Sentences*. Cette action pourrait bien être, au jugement d'A. Pelzer, la conséquence d'une plainte portée par le chancelier même de l'université. Quinze ans plus tard, c'est l'université de Paris qui s'émeut, prend des mesures préventives contre la diffusion de l'occamisme, en attendant que le procès de Nicolas d'Autrecourt et, plus tard, d'autres actions juridiques donnent au Saint-Siège l'occasion de se prononcer plus ou moins explicitement. Puis un calme relatif se fait, brusquement troublé par le grand éclat de 1474.

1° *Le procès d'Occam en cour d'Avignon.* — Nous ne connaissons de ce procès que le rapport adressé au pape Jean XXII par les censeurs. Ci-dessus, col. 868. C'est par conjecture seulement que l'on peut en rapporter le point de départ à une dénonciation du chancelier Jean Lutterell. Plus conjecturale encore est l'idée que cette dénonciation aurait été amenée par des troubles scolaires et de vives discussions autour des thèses proposées par Occam. Nous ne pouvons expliquer non plus comment, le rapport ayant été rédigé en 1326, aucune condamnation pontificale n'est intervenue avant la fuite d'Occam en mai 1328. Les diverses lettres de Jean XXII, relatives à Occam, ne font jamais mention que d'un procès encore pendant; elles sont absolument muettes sur l'issue de cette action judiciaire. Si Occam, à partir de mai 1328, est plusieurs fois condamné, c'est par contumace, pour avoir rompu son ban et s'être par là rendu vivement suspect d'hétérodoxie, mais aucun jugement n'est porté sur les propositions doctrinales soumises à l'examen des censeurs apostoliques. Il semble d'ailleurs que, dans les années qui suivent, le Saint-Siège ne retienne plus, à l'endroit d'Occam, que son attitude politique. La rétractation qui lui est imposée par Clément VI, en 1349, voir col. 872, à une époque où ses doctrines philosophico-théologiques avaient déjà mis en émoi l'université de Paris, vise exclusivement les doctrines politico-ecclésiastiques du partisan de Louis de Bavière. Ces remarques étaient indispensables pour que fût apprécié à sa juste portée le document publié par A. Pelzer et que nous allons maintenant étudier.

Saisis par l'archevêque d'Aix de l'examen d'un cahier contenant 51 articles, extraits plus ou moins littéralement du *Commentaire sur les Sentences* d'Occam et aussi d'autres opuscules, les censeurs, au nombre desquels, — circonstance à noter, — figure le célèbre Durand de Saint-Pourçain, O. P. (cf. col. 883), ont respecté l'ordre des propositions, telles qu'elles leur étaient soumises. Ils ont fait suivre chaque article d'une qualification, d'ordinaire assez longuement motivée. Leur rôle n'était pas de rechercher si les articles, tels qu'ils figuraient dans l'acte d'accusation, reproduisaient strictement le texte de l'auteur incriminé, à plus forte raison n'avaient-ils pas à se demander si l'accusation avait été fidèle à rendre l'esprit même du texte original. Dans l'ensemble néanmoins il ne paraît pas que ces *disjecta membra* défigurent la pensée même de Guillaume d'Occam. La présence, parmi les censeurs, de l'ancien chancelier d'Oxford, Jean Lutterell, préoccupé d'arrêter la marche envahissante de cette « doctrine pestilentielle », si elle n'était pas, pour l'accusé, une spéciale garantie, permettait du moins à la commission d'enquête d'être informée par un témoin oculaire de la façon dont on entendait, à Oxford, les thèses soutenues par le jeune bachelier.

Les articles examinés sont présentés sans aucun ordre apparent. Si les premières propositions donnent à penser que l'on s'occupe d'abord de la doctrine de la justification, elles sont interrompues par des textes relatifs à divers péchés, lesquels reviendront sous une forme analogue un peu plus loin. Des propositions d'ordre strictement philosophique viennent couper des développements théologiques, et ainsi de suite. Pour la clarté de la présentation, il nous paraît indispensable

de grouper ces articles de manière logique; l'on verra ainsi, du premier coup d'œil, les points de l'occamisme qui ont excité d'abord les soupçons, et l'appréciation que, dès le principe, portèrent sur elles des théologiens qui n'étaient pas sans valeur. Nous modifions quelque peu le classement donné par A. Pelzer, *loc. cit.*, p. 242; nous étudierons d'abord les propositions se rapportant à la philosophie, puis celles qui ont trait à la théologie dogmatique et morale.

1. *Propositions relatives à la philosophie.* — Elles portent sur un procédé dialectique (39); le mouvement (50); l'espace (47, 48); la connaissance (10, 13, 30, 31, 34, 38); les rapports de l'âme et du corps (49). En exprimant leur jugement, les censeurs font remarquer qu'il s'agit là d'opinions qui ne touchent ni la foi, ni les mœurs, mais qui, en certains cas, pourraient, si l'on en tirait des déductions théologiques, conduire à l'erreur.

Le procédé dialectique, signalé à l'article 39, est simplement qualifié *ridiculosum nec dignum improbatione;* l'article 50, qui ramène tout mouvement au mouvement local, provoque cette remarque : *est mere philosophicus et conclusionem credimus esse falsam;* les art. 47, 48, relatifs à la possibilité pour une substance corporelle d'être à la fois en plusieurs lieux *(per potentiam divinam et non virtute propria)*, et inversement pour plusieurs corps d'être à la fois dans le même lieu, amènent ce jugement : *reputamus falsum et impossibile et est mere philosophicum.* — Les questions relatives à la théorie de la connaissance soulèvent des problèmes plus délicats; les censeurs se rendent plus ou moins compte des conséquences agnostiques de certaines propositions d'Occam sur le caractère subjectif de l'intuition (art. 10), sur le caractère *notionnel* et non *réel* de la science (art. 13). De la première ils disent qu'elle est *simpliciter falsa, periculosa et erronea;* de la seconde qu'elle est *simpliciter sophistica continens multa falsa quæ sunt expresse contra philosophiam et applicata ad aliqua theologica essent hæretica.* — Les art. 30 et 31, cf. 43, sur la nature des idées *(idea est ipsamet res singularis cognita)* et la distinction réelle entre les facultés sensitives sont appréciées de manière plus bénigne : *Reputamus simpliciter falsos. Sed quia sunt mere philosophici, non reputamus eos continere aliquid erroneum contra fidem aut bonos mores.* — L'art. 34 : *aliquis potest habere fidem circa principium et noticiam evidentem circa conclusionem*, est simplement déclaré *falsus, ista tamen falsitas non est contra fidem vel bonos mores.* — L'art. 38 n'est pas réprouvé pour lui-même, car sa doctrine est correcte : pour saisir l'évidence d'une proposition, il faut avoir la connaissance intuitive (voir col. 753) d'un des termes au moins de la proposition. Dès lors, dans l'état de voie, il est des vérités contingentes qui ne peuvent être connues avec évidence : l'incarnation, par exemple, ou la résurrection future. Mais, comme l'article se termine par un doute : *Utrum aliquis intuitive videns essentiam divinam possit eas (veritates) evidenter cognoscere dubium est*, c'est contre ce doute que s'élèvent les censeurs, en qualifiant d'hérétique semblable supposition. — L'art. 49, relatif au caractère naturel de la résurrection, qu'Occam d'ailleurs ne tranchait pas, amène ce jugement : *Dicimus quod animam posse reunire se corpori per se ipsam naturaliter est falsum.* — Mais, comme le lecteur l'a déjà remarqué, nous sommes passés, avec ces derniers articles, du domaine de la philosophie dans celui de la théologie.

2. *Propositions relatives à Dieu et à la connaissance que nous en pouvons avoir* (cf. col. 755 sq., et 779 sq.). — Que sur Dieu nous ne puissions rien énoncer, comme le déduisent les art. 11 et 12, c'est contre quoi s'élèvent les censeurs. Cet agnosticisme leur apparaît faux, ridicule, périlleux, car nous avons par les créatures une certaine connaissance de Dieu et sur lui nous formons des propositions qui sont vraies. Quant à une supposition d'Occam, d'ailleurs d'ordre purement logique *(de virtute sermonis)* à savoir que *ex puris naturalibus potest ita bene cognosci trinitas personarum sicut essentia divina*, elle est qualifiée d'*error apertus*, et même d'hérésie, *quia trinitatem personarum tenemus sola fide. Deum autem esse est demonstratum a philosophis et in Sacra Scriptura testatur.* L'agnosticisme occamiste est également réprouvé dans les art. 14-18. La censure de l'art. 14 se réfère d'ailleurs à celle de l'art. 11, mais elle est plus sévère encore : *dicere quod essentia divina non possit cognosci in via nisi ipsa prius præcognoscatur hæreticum repulamus.* Quant aux art. 15-18, qui sont examinés ensemble, les censeurs estiment qu'ils se ramènent à ceci : « Notre connaissance de Dieu se termine exclusivement au concept que nous nous formons de Dieu. » C'est là, déclarent-ils, une hérésie manifeste. Erreur aussi de prétendre, art. 29, que les idées dans la pensée divine ne sont pas réellement l'essence divine (cf. col. 760) : *Asserere essentiam nullo modo habere rationem ideæ respectu creaturarum est erroneum;* cf. art. 43.

Occam, on l'a dit (col. 757), est amené par sa critique de la distinction de raison à nier toute distinction des attributs divins, art. 25, 26, 45. A quoi les censeurs répliquent : *Negare attributa divina differre ratione est falsum in philosophia et in theologia et clare contra dicta sanctorum.* Quant au mode d'argumentation qui permet à Occam de jouer sur des propositions comme celle-ci : *intellectus divinus est divina essentia* et *non est divina essentia*, ils affirment que de telles subtilités dialectiques sont subversives, tout autant de la philosophie que de la théologie.

Plus graves encore sont les conséquences relatives au dogme trinitaire qui résultent, chez Occam, de la critique des idées de relation et de distinction (cf. col. 776 sq.). Cette critique est examinée dans les art. 27, 28, 37, 41, 42, 44. Notons d'abord l'examen, art. 28 (cf. art. 42, 2e partie), d'une assertion d'Occam, selon laquelle on peut mettre exactement sur le même pied le concept d'une nature finie, numériquement une et multipliée en trois personnes, et le concept de la nature infinie semblablement multipliée; simple jeu de logique, auquel les censeurs n'attachent pas une capitale importance. Mais ils maintiennent avec fermeté, à l'art. 27 (cf. art. 44), la valeur et l'utilité des formules réduplicatives employées pour distinguer l'essence divine, suivant qu'elle est envisagée dans le Père ou dans le Fils. De même, tout en réservant les discussions d'école, ils maintiennent la valeur de la distinction entre les quatre relations dans la Trinité, art. 37 : *Negare quatuor relationes inter se differre in divinis est falsum et erroneum.* La concession faite par Occam que tout concept vrai de l'essence est également vrai de la personne, art. 41, est jugée fausse et erronée, car, disent les censeurs : *aliqui conceptus de essentia sicut communicabile, indistinctum et similiter [sunt incompossibiles personæ] et quidam conceptus de persona sunt incompossibiles essentiæ sicut incommunicabile, distinctum et quidam alii.* L'assimilation, tentée par Occam entre le rapport de l'essence aux attributs et le rapport de l'essence aux relations personnelles, est également critiquée, art. 42, 1re partie. — Un seul des articles examinés touche immédiatement la christologie, n. 24. Une expression ambiguë d'Occam laissait croire qu'il concédait l'existence dans l'humanité du Christ, à quelque degré, de la *fomes peccati*, au moins sous la forme d'inclination *cum rebellione et aliqua inobedientia ad rationem;* pareille supposition est qualifiée d'erronée. On en rapprochera l'art. 36, bien caractéristique de la manière d'Occam : *Deus posset peccare si assumeret naturam humanam sine donis ali-*

quibus et natura esset sibi derelicta, nec est hoc magis inconveniens. Les censeurs se montrent d'ailleurs indulgents pour cette fantaisie dialectique, qui a surtout l'inconvénient d'être malsonnante aux oreilles des simples; mais ils ajoutent sagement : *De virtute conclusionis sunt opiniones inter doctores.* Il valait la peine de relever ce libéralisme.

3. *Propositions relatives à la justification.* — La doctrine classique des *habitus* n'avait pas plus trouvé grâce devant Occam que les théories se rapportant aux distinctions et aux relations. Or, dès ce moment, pour beaucoup de théologiens, la justification importe l'infusion dans l'âme de cet *habitus* surnaturel qu'est la grâce sanctifiante, véritable entité distincte de la substance même de l'âme. Cet *habitus* est le fondement même du mérite; sans lui aucun acte n'a de valeur pour la vie éternelle. Ces divers points étaient contestés par Occam (cf. col. 775 et 878), et c'est de quoi il lui est fait grief dans la critique des art. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8. L'explication proposée, au moins à titre hypothétique, par Occam et suivant laquelle la justification doit s'envisager surtout *a parte Dei*, comme le mouvement de Dieu acceptant les démarches, plus ou moins spontanées (col. 772), de l'homme est vivement prise à partie par les censeurs. Outre qu'ils croient remarquer dans les explications d'Occam un relent de pélagianisme, ils insistent sur l'opposition qui s'avère entre elles et la doctrine désormais courante sur les rapports entre grâce sanctifiante et mérite. *Per totam deductionem (auctoris) apparet quod ipse intendit quod nullus est habitus caritatis... Quod intendat excludere caritatem a merito patet in singulis contentis in sua deductione* (art. 1). Ils sont, comme de juste, moins sévères contre ceci que contre les tendances pélagiennes qu'ils croient découvrir chez l'auteur, et qui sont expressément réprouvées aux art. 1, 2, 4. C'est du même point de vue que les censeurs envisagent les affirmations ou les simples suppositions d'Occam relatives à la coexistence possible dans une âme de la coulpe et de la grâce, art. 7 et 8. Cette supposition est déclarée fausse et erronée. On rapprochera de ces art. le n. 51, affirmant que le péché n'est pas la privation de quelque bien inhérent à l'âme, mais simplement la privation d'un bien futur qui arriverait à l'âme si elle n'avait pas péché. Cet article, pour des raisons que nous ignorons, n'a pas reçu de qualification théologique, du moins le ms. ne l'a pas conservée.

Par contre les censeurs sont revenus, à la fin de leur mémoire, sur une proposition qu'ils avaient d'abord qualifiée de manière assez bénigne. Il s'agit de l'art. 40. Voulant prouver que l'acte de la vision béatifique est directement produit par Dieu, Occam critiquait le concept du *lumen gloriæ*, lequel joue en somme, par rapport à l'acte de la vision béatifique, le même rôle que l'*habitus* de la grâce sanctifiante par rapport aux actes élicités par celle-ci. Les censeurs n'avaient d'abord retenu comme blâmable que cette critique. Il leur apparut, à plus ample réflexion, que la proposition d'Occam était plus dangereuse qu'il ne paraissait d'abord : « Si la majeure posée par lui était exacte, disent-ils, il s'ensuivrait que tous nos actes méritoires ne tireraient leur caractère méritoire que de Dieu seul et non point de notre action personnelle. » C'est la critique, en définitive, de la théorie générale d'Occam, suivant laquelle le mérite repose avant tout sur l'acceptation de Dieu (cf. col. 772 et 879).

4. *Propositions relatives à l'eucharistie.* — La dialectique d'Occam n'avait pas épargné les concepts classiques, d'ordre dogmatique ou simplement théologique, relatifs à l'eucharistie. Son enseignement sur le sujet n'a pas été touché à l'art. NOMINALISME. Les points essentiels ont déjà été traités à l'art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1305-1306 (valeur des arguments scripturaires pour démontrer la transsubstantiation); col. 1310 (nature de la transsubstantiation); col. 1312 (mode de présence du Christ dans l'eucharistie); et à l'art. EUCHARISTIQUES (*Accidents*), col. 1394. Cette doctrine a été d'abord exposée dans le *Commentaire des Sentences*, l. IV, q. VI, et dans plusieurs questions des *Quodlibet :* II, q. XIX; IV, q. XX-XXXIX ; VI, q. III. Le traité spécial *De sacramento altaris* nous paraît avoir été rédigé postérieurement au procès de 1324; d'une part, il s'efforce de tenir compte de certaines des critiques qui ont alors été faites; d'autre part, il maintient énergiquement et défend à grand renfort de preuves l'idée qu'il n'est pas indispensable, du point de vue de la foi, de faire de la quantité une réalité distincte de la substance. Voir ici, t. v, col. 1395, l'énergique revendication qu'Occam émet de son droit à philosopher sur ces matières. K. Michalski situe pourtant à Oxford la composition du petit traité *De sacramento.* Voir *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, dans *Bulletin de l'Académie des sciences et lettres de Cracovie*, année 1919-1920, p. 64.

Quoi qu'il en soit, dans le rapport de 1326, cinq articles successifs, 19-23, sont examinés et censurés. Selon le n. 19, la doctrine de la persistance de la substance du pain après la consécration (doctrine que l'Église réprouve) aurait, au dire de l'auteur, moins d'inconvénients, au point de vue de la raison, que celle que tient l'Église; la transsubstantation, en effet, implique la plus grave des difficultés, c'est à savoir celle qu'un accident peut demeurer sans sujet. Il va de soi qu'Occam ne nie pas cette transsubstantiation enseignée par la foi; mais la comparaison qu'il esquisse entre cette doctrine et celle de la « permanence » est qualifiée de téméraire, périlleuse, contraire à la révérence due à l'Église. [Rapprocher d'une erreur relevée dans l'enseignement de Durand de Saint-Pourçain, voir Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *a*, p. 330, n. V]. — D'ailleurs Occam estime, contrairement à l'opinion commune, que dans l'eucharistie la substance du pain est vraiment anéantie, art. 20. — Il allègue, sans la combattre, l'opinion selon laquelle substance et quantité s'identifient, art. 21, ce qui est, disent les censeurs, contre la pensée des saints docteurs et des philosophes, que nous estimons vraie. Posée d'ailleurs cette assimilation de la substance et de la quantité, continuent-ils, nous déclarons erroné, périlleux et contraire aux déterminations de l'Église ce qu'il dit de l'eucharistie, à savoir que seule la substance (du pain) est changée (au corps du Christ), alors que demeurent la quantité et les autres accidents. — La critique faite à l'art. 22 : « Le corps du Christ au Saint-Sacrement peut être vu corporellement » s'adresse non à la proposition elle-même, mais à la doctrine générale d'Occam sur les perceptions sensibles (dans le *De sacramento*, c. VII, Occam abandonne cette assertion). — De même la critique dirigée contre l'art. 23: « la venue du Christ sur l'autel amène en celui-ci un changement local », vise plus encore la théorie générale du mouvement que l'application particulière qui en est faite ici.

5. *Propositions relatives aux doctrines morales.* — Nous avons déjà rencontré la proposition 51, relative à la nature du péché, et qui tendait à faire de la coulpe plutôt un titre au châtiment qu'une réalité positive inhérente à l'âme. — L'art. 9, *omne positivum in peccato potest causari sine omni peccato*, est sévèrement jugé : *hoc est falsum et hæreticum de illis peccatis quæ directe sunt contra Deum objective, sicut odire Deum. Tale positivum non potest esse sine deformitate peccati.* — Aussi bien Occam professait-il sur l'*odium Dei* une doctrine que l'on retrouve, au même moment dans Robert Holkot : *Odire Deum*, dit l'art. 5, *potest esse actus rectus, in via et a Deo præceptus;* double asser-

tion fausse et erronée, remarquent les censeurs. — Ils sont plus indulgents, d'ailleurs, pour une déduction qui n'est pas sans analogie et se rapporte à l'amour de Dieu dans l'état de terme : *Videns essentiam divinam et carens per potentiam divinam absolutam dilectione Dei potest nolle Deum* (art. 46). La réponse des censeurs est à signaler, peut-être pourrait-elle s'appliquer à bon nombre des articles visés : *Dicimus quod articulus iste potest transire sicut disputabilis, accipiendo « nolle Deum » sub aliqua speciali ratione, si tamen suppositio sit vera.* — Même modération dans l'examen de l'art. 35 : *Existens in caritate potest habere habitum odiendi Deum.* A quoi les censeurs répondent : « S'il s'agit d'un *habitus (odiendi Deum)* qui ait précédé l'infusion de la charité (ou de la grâce), il peut y avoir discussion; mais s'il s'agissait d'un *habitus* s'installant dans l'âme après ladite infusion, *habitus* qui ne peut être engendré que par des actes mauvais, dont chacun détruit la charité, la proposition est hérétique. »

6. *Conclusion.* — De cette revue des articles incriminés et des qualifications portées sur eux, une conclusion paraît se dégager. La commission pontificale a soigneusement fait le départ entre les doctrines strictement philosophiques d'Occam et les opinions théologiques avancées par celui-ci. Si elle ne dissimule pas l'aversion que lui causent beaucoup des premières, elle reste fidèle néanmoins à la théorie de la distinction des domaines et s'abstient d'infliger aux propositions de ce genre aucune censure théologique. Pour ce qui est des allégations d'Occam touchant aux questions de dogme ou de théologie, la commission distingue aussi, avec beaucoup de finesse, entre ce qui est enseigné par l'auteur, et ce qui est simplement proposé par lui à titre d'hypothèse, ou encore concédé au cours de l'argumentation. De ces suppositions beaucoup sont écartées par les censeurs comme incompatibles avec l'enseignement courant, plusieurs néanmoins reçoivent un *transeat* qui n'est pas sans intérêt. Pour ce qui est des affirmations précises d'Occam, on aura remarqué que la commission a retenu surtout et censuré celles qui étaient relatives à la connaissance de Dieu, de son essence, de ses attributs, des relations personnelles dans la Trinité, et d'autre part à la doctrine des *habitus.* Encore sur ce dernier point évite-t-elle les qualifications extrêmes, réservant ses sévérités pour le pélagianisme larvé qu'elle croit découvrir en l'auteur. En définitive, il faut en rabattre quelque peu de l'affirmation d'A. Pelzer : « La commission d'Avignon, dit-il, atteint, au lendemain de son apparition, le principal ouvrage théologique du novateur et réprouve une cinquantaine de ses affirmations, la plupart du chef d'erreur ou d'hérésie. » *Op. cit.*, p. 248. A coup sûr, la commission s'est montrée surprise de cette dialectique souvent intempérante et des propositions parfois effarantes qui en découlaient. Elle s'est alarmée du péril que ces méthodes, qui n'étaient pas nouvelles, pouvaient créer. Mais c'est sur un assez petit nombre de points qu'elle est arrivée à prendre en défaut le subtil dialecticien. Le fait qu'aucune condamnation précise n'a suivi ce rapport, si défavorable somme toute à l'accusé, n'inviterait-il pas à penser que le bachelier d'Oxford a su se défendre et justifier par de sagaces argumentations les positions qu'il avait adoptées? En toute hypothèse, l'historien de la théologie médiévale doit tenir compte de ce fait, tout extraordinaire qu'il paraisse, que, malgré les désirs de plusieurs, l'ensemble du système occamiste n'a pas été atteint, lors de son apparition, d'une réprobation catégorique, qui nous semblerait aujourd'hui avoir dû aller de soi.

2° *L'université de Paris et la doctrine occamiste.* — Nous n'avons pas de renseignements précis sur les débuts de l'agitation occamiste à Oxford; nous n'en avons guère plus sur le moment où la doctrine d'Occam a pénétré dans l'université de Paris. On sait le succès triomphal qu'elle devait finalement y remporter. Or ce succès n'a été acquis qu'après des luttes assez vives.

La première résistance vint de la faculté des arts. C'est auprès des jeunes logiciens que la dialectique subtile du bachelier d'Oxford avait le plus de chances de trouver accueil. Quatre-vingts ans plus tôt, c'était dans la rue de Fouarre qu'on s'était passionné pour les argumentations dont les doctrines d'Averroès faisaient les frais; c'était maintenant autour des subtilités de la logique occamiste que l'on bataillait. Les jeunes bacheliers, au cours de ces disputes, perdaient aisément le sens du respect qu'ils auraient dû témoigner aux maîtres. *In disputationibus quæ fiunt in vico Straminum talis abusus inolevit quod bachellarii et alii in disputationibus dictis existentes propria auctoritate arguere præsumunt minus reverenter se habentes ad magistros, qui disputant, tumultum faciendo adeo et in tantum quod haberi non potest conclusionis disputandæ veritas, nec dictæ disputationes in aliquo sunt scolaribus audientibus fructuosæ.* Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 1023, t. II, p. 485.

1. *Le décret de 1339.* — Plus encore que ces désordres, le caractère de nouveauté de la logique occamiste avait alarmé les dirigeants. Ils décidèrent de proscrire celle-ci, pour autant qu'elle était justiciable de la faculté des arts. C'est le sens du décret rendu par la faculté le 25 septembre 1339. *Chartul. univ. Paris.*, *loc. cit.* Il va à faire respecter les anciens statuts relatifs à l'admission des livres destinés aux leçons publiques ou privées : *aliquos libros per ipsos* (sc. *prædecessores nostros) non admissos vel alias consuetos legere non debemus.* Or, il est arrivé que plusieurs ont répandu la doctrine de Guillaume, dit Okam : *nonnulli doctrinam Guillermi dicti Okam dogmatizare præsumpserunt publice et occulte, super hoc in locis privatis conventicula faciendo.* Cette doctrine n'a pas été admise régulièrement par les dirigeants *(ordinantes)*, par ailleurs elle n'est pas une doctrine courante, elle n'a été examinée ni par la faculté, ni par les autorités que ce soin regarde, toutes raisons qui la rendent suspecte, *propter quod non videtur suspicione carere.* En conséquence, la faculté décide que nul dorénavant ne devra enseigner ladite doctrine : *nullus de cætero prædictam doctrinam dogmatizare præsumat audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsum* (il s'agit d'Occam) *in lectura vel disputationibus allegando.* Des peines sévères étaient prévues à l'endroit des contrevenants.

Jean Buridan, qui avait été recteur de l'université en 1328, et qui continuait pour lors à régenter à la faculté des arts, était-il spécialement visé par cette condamnation. On l'a pensé, cf. dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *a*, p. 337. K. Michalski conteste ce joint, estimant que Buridan a fort bien pu contresigner le décret; il y a une nuance importante entre le nominalisme du docteur parisien et celui du bachelier d'Oxford. *Art. cit.*, p. 76-77; cf. *Criticisme et scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle,* même recueil, année 1928, p. 118 sq.

2. *Le décret de 1340.* — L'année suivante, la faculté fut amenée à renforcer ses prescriptions. Voici en quelles circonstances. Le 21 novembre, le pape Benoît XII avait cité à comparaître en curie plusieurs membres de la faculté de théologie, pour répondre de diverses propositions avancées par eux, et qui touchaient à des points de foi, *catholicam fidem tangentia. Chartul. univ. Paris.*, n. 1041, t. II, p. 505. Parmi eux se trouvait Nicolas d'Autrecourt, sur lequel nous aurons à revenir. Les dites propositions reflètent, au moins en partie, l'enseignement d'Occam. Il est vrai-

semblable qu'en transmettant aux autorités universitaires la citation pontificale, l'évêque de Paris attira l'attention de celles-ci sur les conséquences fâcheuses qu'avait déjà amenées la doctrine occamiste. Ceci expliquerait au mieux, nous semble-t-il, la délibération qui fut prise par la faculté des arts le 29 décembre suivant.

Les considérants sont beaucoup plus sévères que ceux de l'année précédente; il ne s'agit plus seulement d'une doctrine qui s'est introduite sans l'assentiment des autorités, mais d'*erreurs* contre lesquelles c'est un devoir de prendre position. La faculté a appris que *nonnulli quorundam astutiis perniciosis adhærentes... cupientes plus sapere quam oporteat, quædam minus sana nituntur seminare ex quibus errores intolerabiles nedum circa philosophiam, sed et circa divinam Scripturam possent contingere in futurum. Chartul. univ. Paris.*, n. 1042, t. II, p. 505-507.

En conséquence, la faculté promulguait quelques règles relatives aux procédés d'argumentation : « Défense de dire que telle proposition d'un auteur est fausse simplement ou *de virtute sermonis*, si l'on croit que l'auteur avait une idée juste en l'exprimant; il faut s'efforcer, par des *distinctions* opportunes, de faire apparaître le véritable sens de la proposition exprimée. — Défense de dire simplement ou *de virtute sermonis* que toute proposition est fausse qui serait fausse *secundum suppositionem personalem terminorum* (sur le sens de ce mot, voir ci-dessus art. NOMINALISME, col. 737). Cette erreur revient à la première; car les auteurs se servent fréquemment d'autres *suppositiones*. — Défense de dire que nulle proposition ne doit être distinguée. — Défense de dire que nulle proposition ne doit être concédée, si elle n'est pas vraie dans son sens propre. » En définitive, contre l'abus d'une logique purement verbale et trop souvent contentieuse, la faculté maintient les anciennes règles d'argumentation qui, sous les termes et les propositions, cherchent, par des distinctions appropriées, à retrouver les concepts et les jugements. Comparer ces prescriptions avec les règles rigides formulées par Nicolas d'Autrecourt, ci-dessus col. 564-565.

Les dernières prohibitions de la faculté dépassent cette logique : « Que nul ne prétende enfermer la science dans les propositions et les termes; la science atteint la réalité: *in scientiis utimur terminis pro rebus... ideo scientiam habemus de rebus licet mediantibus terminis vel orationibus.* »

Appliquant à un cas particulier et visant d'ailleurs un des articles mêmes reprochés à Nicolas d'Autrecourt, la faculté précisait : « Que nul n'affirme, sans les distinctions et les explications convenables, que « Socrate et Platon » ou bien « Dieu et la créature ne sont « rien », car ces assertions sont de prime abord malsonnantes, une telle proposition ayant un sens faux, si l'on faisait tomber la négation, impliquée dans le mot *nihil*, non seulement sur l'être singulier, mais sur les êtres pris collectivement. » (En d'autres termes, les propositions visées n'ont un sens acceptable que si on leur fait signifier qu'il n'y a pas une réalité commune à Socrate et à Platon, à Dieu et aux créatures, ce qui est la solution nominaliste du problème des universaux. Mais au premier abord elles semblent un défi à la raison.) — La finale du décret édicte l'exclusion de la faculté contre les réfractaires, et maintient d'autre part les mesures antérieurement prises à l'endroit de la doctrine d'Occam, *salvis in omnibus quæ de doctrina Guillelmi dicti Ockam alias statuimus.* On remarquera cette finale; elle n'assimile pas entièrement les procédés condamnés par le décret avec la doctrine d'Occam, contre qui a été portée l'exclusive de l'année précédente; mais elle ne laisse pas d'établir un lien entre la logique occamiste et les abus signalés ici.

3° *Les interventions du Saint-Siège.* — 1. *Le procès de Nicolas d'Autrecourt et ses suites.* — La citation en curie de Nicolas d'Autrecourt, ci-dessus, col. 896, aboutit finalement à une condamnation. Voir NICOLAS D'AUTRECOURT, col. 561 sq. Le 20 mai 1346, le pape Clément VI adressait à l'université de Paris la lettre *Singularis dilectionis* qui tirait de l'aventure de ce maître parisien des conséquences plus générales. *Chartul. univ. Paris.*, n. 1125, t. II, p. 587-589.

Après avoir rappelé la singulière estime en laquelle le Saint-Siège avait toujours tenu l'université de Paris, le pape, ancien élève lui-même de cette glorieuse institution, ne pouvait s'empêcher de regretter tout ce qui était de nature à porter atteinte à sa bonne renommée. Or il était obligé de constater que plusieurs maîtres et écoliers de la faculté des arts méprisaient le texte du Philosophe (Aristote) et des autres maîtres anciens, qu'ils devraient suivre, en tant qu'ils ne sont pas contraires à la foi, méprisaient aussi les vraies expositions et écritures (il doit s'agir des traités plus modernes par opposition aux textes des anciens), traités qui sont l'appui même de la science. Ils se tournaient vers des doctrines sophistiques et étrangères, enseignées, paraît-il, en d'autres universités, opinions selon toute apparence inexistantes et inutiles, qui ne peuvent mener à rien, *ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas quæ in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis et opiniones apparentes non existentes et inutiles, et ex quibus fructus non capitur se convertunt.* Quelle indignité de mettre de la sorte Paris à la remorque d'universités étrangères (Oxford est certainement visée; ne pas oublier que l'on est au début de la Guerre de cent ans), en s'attachant à des opinions souvent inutiles et erronées.

Mais, chose bien plus regrettable, plusieurs théologiens aussi, sans égard pour le texte de la Bible, pour les dits des saints et les expositions des docteurs, s'empêtraient en des questions philosophiques et en d'autres disputes de pure curiosité, en des opinions suspectes et en des doctrines étrangères et variées. Tout cela n'allait pas sans danger.

Le pape exhortait, en conséquence, l'université à laisser de côté tout ce fatras, *quatenus hujusmodi peregrinis, variis et inutilibus, imo nocivis et periculosis doctrinis, opinionibus et sophisticationibus omissis totaliter et abjectis.* Qu'elle s'attachât à la vérité, aux témoins, aux écrits, aux opinions qui appuient l'orthodoxie.

2. *Mesures contre Richard de Lincoln.* — En même temps que Nicolas d'Autrecourt, d'autres bacheliers de la faculté de théologie de Paris avaient été cités par Benoît XII en cour d'Avignon (col. 896); nous ne voyons pas qu'ils aient été l'objet des peines qui frappèrent Nicolas. La même citation visait un cistercien, Henri d'Angleterre (Henricus Anglicus) qui sans doute enseignait au couvent de Saint-Bernard. Un acte postérieur de Clément VI nous apprend qu'un autre membre de cette communauté, Richard de Lincoln avait été l'objet, lui aussi, d'une dénonciation, « à cause de certaines opinions extravagantes soutenues par lui dans des argumentations ». Cité en curie, il s'était vu interdire l'accès aux grades, sauf permission spéciale du pape. Constatant d'ailleurs qu'il était venu à résipiscence et avait abandonné ces opinions suspectes, le pape Clément VI, à la requête des principales autorités cisterciennes, levait, le 12 novembre 1343, l'interdiction portée par son prédécesseur et permettait à Richard de prétendre aux grades universitaires. *Chartul. univ. Paris*, n. 1076, t. II, p. 541; cf. n. 1111, p. 568 (23 juin 1345). Il nous est, d'ailleurs, impossible de dire si les opinions reprochées à Richard s'apparentaient de près ou de loin à l'occamisme. Ces mesures ne sont signalées ici que pour montrer l'attention que le Saint-

Siège accorde, à ce moment, aux agitations plus ou moins profondes des docteurs parisiens.

4° *Nouvelles instances de l'université.* — 1. *L'affaire de Jean de Mirecourt.* — Le dernier document cité nous apprend qu'en 1345, c'était le bachelier Jean de Mirecourt qui « lisait », à Saint-Bernard, le Livre des Sentences. Or, ce jeune moine, qui avait été préféré à Richard de Lincoln, allait se trouver impliqué, à Paris tout au moins (nous ignorons si l'affaire eut un retentissement en curie) dans un procès dogmatique qui se termina par une condamnation. De ce procès nous ignorons le détail, possédant seulement les *Articuli Johannis de Mirecuria, baccalarei in theologia Ordinis Cisterciensis, aliorumque Parisiis per 43 magistros in theologia reprobati tanquam erronei. Chartul.*, n. 1147, t. II, p. 610-613. La date même de la condamnation n'est pas absolument certaine; c'est vraisemblablement l'année 1347. Les articles censurés se retrouvent, comme l'avait déjà montré Duplessis d'Argentré, *Collectio*, t. I *a*, p. 345-355, dans un commentaire inédit sur les Sentences, contenu dans les mss. actuels, *lat. 15 882* et *15 883* de la Bibliothèque nationale. En attendant de plus amples travaux sur ce personnage, voir K. Michalski, dans les deux articles cités précédemment, p. 78-81 du premier, p. 46-47 du second.

Il ne faudrait pas s'empresser de voir, dans l'ensemble des articles attribués à Jean de Mirecourt, un reflet exact de la doctrine occamiste. Déjà Duplessis d'Argentré avait remarqué que plusieurs idées de Thomas Bradwardine (né avant 1290, † 1349) se retrouvaient dans notre cistercien. C'est l'antipélagianisme de Bradwardine qui inspire les théories si nettement déterministes que trahissent les art. 9-19, 32-40. Mais l'influence d'Occam et, à l'estimation de K. Michalski, celle de Robert Holkot, se manifestent également. Et tout d'abord les art. 47-50 énoncent une doctrine de la prédestination qui paraît contradictoire au déterminisme ci-dessus dénoncé : art. 48. *Aliquis prædestinatur ab æterno propter bonum usum liberi arbitrii quem Deus scivit ipsum esse habiturum*, doctrine que les autres articles reprennent sous une forme légèrement différente. Les huit premiers articles, relatifs à la christologie ne sont guère qu'un développement de l'art. 36 relevé dans Occam par les censeurs de 1326. Cf. ci-dessus, col. 892 sq. Les art. 20-23, sur les *habitus*, bien qu'ils aboutissent à des conclusions diamétralement opposées à celles du bachelier d'Oxford, se réfèrent visiblement à une idée analogue; cf. aussi l'art. 30, qui semble aboutir à la suppression du *lumen gloriæ*, dans la vision intuitive. Le « voluntarisme » occamiste se retrouve dans des formules comme celles-ci : *Odium proximi non est demeritorium nisi quia prohibitum a Deo temporaliter*, art. 27; *ponentes, ut communiter tenetur, quod intellectio, volitio, sensatio sint qualitates subjectivæ existentes in anima, quas Deus potest creare se solo et ponere ubi vult, habent ponere seu concedere, quod Deus se solo potest facere quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie*, art. 31. Cet article fait allusion, comme à une opinion commune, à la non-distinction de l'âme et des facultés. Cette doctrine est expressément enseignée à l'art. 28 : *Probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, imo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid auctoritatem admittendo.* L'art. 29 s'apparente aussi plus ou moins étroitement à la doctrine occamiste : *Probabile est in lumine naturali non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam, et quod nisi esset fides, hoc esset ponendum et potest probabiliter poni.* Voir ci-dessus, la doctrine eucharistique d'Occam, col. 893. On en dira autant de l'art. 44 qui tend à effacer, et c'est bien là une idée occamiste, la distinction précise entre naturel et surnaturel : *Suscitare aut vivificare mortuos seu etiam transsubstantiare panem in Christi carnem et cetera similia divina opera sunt rebus creatis naturalia, non potius supernaturalia et mirabilia opera Altissimi.* — Bref, si les thèses soutenues par Jean de Mirecourt ne sont pas toutes, il s'en faut, des thèses occamistes, elles témoignent néanmoins que l'influence du bachelier d'Oxford s'exerçait profondément à Paris, vers le milieu du XIVe siècle, et que cette influence préoccupait les autorités universitaires. A la fin du XVe siècle, on considérait le *Cistercien* (c'est-à-dire notre Jean de Mirecourt) comme un des représentants de la doctrine nominaliste. Ci-dessous, col. 901.

2. *Autres condamnations.* — Faut-il attribuer à la même préoccupation le verdict prononcé, le 12 octobre 1348, par les maîtres parisiens contre plusieurs articles d'un frère mineur, Jean Guyon? *Chartul.*, n. 1158, t. II, p. 622; cf. Duplessis d'Argentré, t. I *a*, p. 293, qui date cette condamnation de 1318. Les propositions du franciscain se rapportent à la Trinité. La 4e nous paraît bien rendre un son occamiste : *Generare et generari in divinis accepta notionaliter sunt idem inter se in divinis.* Les autres sont à l'avenant et tendent à nier l'existence des relations dans la Trinité.

Dans les articles que le franciscain Louis de Padoue est obligé de rétracter à Paris en 1362, se retrouve un écho des propositions avancées par Jean de Mirecourt. *Chartul.*, n. 1270, t. III, p. 95-97; comparer art. 41 de Jean et art. 8 de Louis. Mais nous n'avons point affaire ici à une doctrine spécifiquement occamiste.

Ces condamnations répétées témoignent du moins que l'université n'entendait pas laisser prescrire les interdictions faites dès 1339 et 1340. La faculté des arts, tout au moins, avait inscrit, sans doute à partir de 1339, parmi les articles que les bacheliers devaient jurer d'observer, la prohibition de la doctrine occamiste : *jurabitis quod statuta facta per facultatem artium contra scientiam okamicam observabitis, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis quoquomodo, sed scientiam Aristotelis et sui Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem. Chartul.*, t. II, p. 680.

5° *Les prohibitions universitaires de la fin du XVe siècle.* — Toutes ces mesures devaient demeurer inefficaces. De très bonne heure, des hommes de la valeur de Buridan et de Marsile d'Inghen avaient, à Paris, adhéré au nominalisme, sinon à l'occamisme intégral. Le ralliement d'un Pierre d'Ailly et d'un Jean Gerson, à la fin du XIVe et au début du XVe siècle, avait fait de l'université de Paris la principale forteresse de ce qu'on appelait désormais la nouvelle logique, la *via moderna*. L'adoption de cette logique amenait jusqu'à un certain point l'adoption de la métaphysique et de la théologie qui en découlaient. Ce triomphe n'alla pas sans des résistances du parti attaché à la *via antiqua*.

Nous n'avons pas à décrire ici les diverses phases de la lutte; signalons au moins qu'une vive réaction antinominaliste se manifeste vers 1465. Le 12 mars de cette année, la faculté de théologie censure comme erronées trois propositions nominalistes d'un certain Jean Fabri, qui touchaient à la foi. Quant à d'autres thèses et propositions ne relevant pas directement de la théologie, elles sont renvoyées à l'assemblée générale de l'université. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I *b*, p. 255. Les facultés furent unanimement d'avis de renvoyer pour examen ces propositions à la faculté des arts, avant d'en saisir à nouveau les théologiens. Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, t. V, p. 678. Nous ne connaissons pas l'issue de cette affaire.

Le parti hostile au nominalisme continuait d'ailleurs à s'inquiéter. En 1466, des visites des collèges sont

prescrites pour y découvrir les livres nominalistes qui pourraient s'y trouver : *deputati sunt nonnulli graves et docti viri qui collegia lustrarent idque ob doctrinam Guillelmi Okam et consimiles, quæ, proh dolor, sicut mala zizaniæ radix in agro fertili universitatis Parisiensis inceperat pullulare.* Telle était du moins, sur la doctrine nominaliste, l'appréciation du procureur de la « nation française », Roër. Voir Du Boulay, *ibid.*, p. 679; Duplessis d'A., p. 256.

En 1474, se produisit un véritable coup d'État. Aux élections de janvier pour la charge de procureur de la nation française, les luttes avaient été vives entre les *nominales* et leurs adversaires. Ces derniers l'avaient finalement emporté. Jean de Montigny avait réussi à se faire élire; il était le chef des *reales;* ceux-ci s'adressèrent donc au roi Louis XI et obtinrent de lui un édit, daté de Senlis le 1[er] mars. Texte dans Du Boulay, *loc. cit.*, p. 706-709. Le roi y exprimait son regret de la décadence survenue en l'université, sa fille bien-aimée. Les mauvaises mœurs des écoliers le préoccupaient sans doute, mais aussi le fait que plusieurs, *suo nimium ingenio freti, aut rerum quidem novarum avidi, steriles doctrinas, minusque fructuosas, omissis eorumdem Patrum realiumque doctorum solidis salubribusque doctrinis, quanquam eas ipsas steriles doctrinas, in toto aut in parte, eorumdem statutorum tenore, dogmatizare prohiberentur, palam legere ac sustinere non verentur.* Il fallait donc, et c'était l'avis qu'avaient donné les diverses facultés, remédier à ces abus. En conséquence, des réformes seraient faites dans le régime des examens de la faculté des arts : les deux chanceliers de Notre-Dame et de Sainte-Geneviève nommeraient directement et pour le temps qu'ils jugeraient bon, les examinateurs (*tentatores artium*), qui seraient choisis parmi les personnes de bonnes mœurs et instruites dans la saine doctrine des *docteurs réaux* ci-dessous désignés. Le décret continuait :

Visum est eis (aux facultés) rursus doctrinam Aristotelis ejusque commentatoris Averrois, Alberti Magni, S. Thomæ de Aquino, Ægidii de Roma, Alexandri de Halles, Scoti, Bonaventuræ, aliorumque doctorum *realium*, quæ quidem doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est tam in facultate artium quam theologiæ, in prædicta Universitate deinceps more consueto esse legendam, dogmatizandam, discendam et imitandam, ac eamdem ad sacrosanctæ Dei Ecclesiæ ac fidei catholicæ ædificationem, juvenumque studentium eruditionem longe utiliorem esse et accomodatiorem quam sit quorundam aliorum doctorum renovatorum doctrina, ut puta Guillelmi Okam, monachi Cisterciensis (= Jean de Mirecourt), de Ariminio (Grégoire de Rimini), Buridani, Petri de Alliaco, Marsilii (Marsile d'Inghen), Adam Dorp, Alberti de Saxonia, suorumque similium, quam nonnulli, ut dictum est, ejusdem universitatis studentes, quos *nominales seu terministas* vocant, imitari non verentur.

Cette doctrine des *nominales* susdits, et de quiconque leur ressemble, il était désormais interdit, soit à Paris, soit dans le reste du royaume, de l'expliquer, enseigner, soutenir soit en public, soit en secret. Les chefs des collèges seraient responsables, chacun dans son établissement, de l'exécution de cette défense; les autorités universitaires et les régents des diverses facultés jureraient *corporaliter* de garder inviolablement l'édit royal. Des peines sévères étaient prévues contre les réfractaires, peines qui pourraient aller jusqu'au bannissement. Le premier président du parlement était chargé de recueillir les livres, *ex quibus eadem ipsa nominalium doctrina procedit*, d'en faire dresser l'inventaire; après examen par des personnes compétentes, on statuerait sur ce qu'il conviendrait d'en faire.

Rarement mesures plus vigoureuses avaient été prises contre une doctrine. Comment seraient-elles acceptées? Le procureur de la nation française voudrait bien nous faire croire que les résistances furent peu nombreuses; que sur le premier point, à savoir la question du serment à prêter *de non dogmatizando aut sustinendo doctrinam Guilelmi Ockam*, il n'y eut guère de difficultés, que la faculté de théologie, à quelques exceptions près, se soumit aux prescriptions royales, que celle des arts se rallia à l'idée d'un serment prêté sous certaines conditions. Il est facile de voir que cette dernière se soumit d'assez mauvaise grâce et demanda un adoucissement des mesures : *placuit mittere nuncios ad regem de singulis nationibus pro temperamento edicti.* Quant à livrer à l'autorité les ouvrages des *nominales*, elle s'arrêtait à cette demi-mesure : *ex qualibet libraria extrahere librum unum de quolibet doctore nominale, illumque tradere.* Et, comme le premier président du parlement jugeait insuffisante cette manière de faire et voulait entrer en possession de tous les livres, on s'adressa encore au roi pour lui représenter les inconvénients d'une mesure aussi généralisée. Du Boulay, *loc. cit.*, p. 710-711. L'université qui, dans l'ensemble, avait demandé la modification de cette partie de l'édit, finit par obtenir gain de cause. Sur le mémoire envoyé au roi à la suite de ces événements par les *magistri nominales;* voir Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des PisanerPapstes Alexanders V.*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft 9, 1925, p. 321-326.

Le triomphe bruyant des *reales* devait être de courte durée. Les élections de janvier 1481 furent défavorables à Jean de Montigny et à ses partisans, et le parlement, devant qui appel avait été interjeté, confirma la défaite de celui-ci. Dès la fin d'avril, une lettre du prévôt de Paris à l'université lui mandait que le roi avait donné l'ordre « de faire déclouer et défermer tous les livres des nominaux qui avaient été scellés et cloués dans les collèges de ladite université à Paris, et de faire savoir que chacun y étudiât qui voudrait. » Du Boulay, *ibid.*, p. 738-739. La « nation germanique » exprimait sur le mode lyrique la satisfaction que lui causait cet heureux changement dans les décisions royales. Elle rendait grâce à Dieu qui avait, en ce temps pascal, éclairé le cœur du roi Très-chrétien et l'avait amené à réparer le crime commis *contra doctrinam nominatium famosissimam.* La « nation » se félicitait de ce que cette doctrine salutaire, chrétienne, splendeur de l'université, flambeau du monde, était remise sur le chandelier, puisque le roi Très-chrétien voulait que les livres qui la contenaient fussent rendus à la liberté. Pour être moins enthousiaste, la délibération de la « nation picarde » ne laissait pas d'enregistrer avec satisfaction le retrait de l'ordonnance de 1474; elle demandait au recteur de faire signifier à tous les collèges *ut absque scrupulo omnes ad nutum viæ et opinioni tam realium quam nominalium vacarent studentes.* Du Boulay, *ibid.*, p. 740-741. Il faut croire que le premier président du Parlement ne mit pas un très grand empressement à restituer les livres nominalistes qui lui avaient été remis sept ans auparavant. L'assemblée de l'université d'avril 1482 eut encore à s'occuper de cette question; au mois de mai enfin, les livres confisqués revinrent et furent remis à chacun des ayants droit. Du Boulay, p. 747-748. En définitive, le coup d'État de 1474, qui devait porter le coup de grâce au nominalisme n'avait abouti qu'à faire reconnaître celui-ci, d'une manière officielle, comme l'une des doctrines qui avaient droit de cité en l'université de Paris.

Aussi bien ces manifestations brutales de certains universitaires contre l'occamisme ne doivent pas faire oublier que l'Église s'est, en somme, tenue en dehors du conflit entre *nominales* et *reales*. L'occamisme, en tant que système, n'a jamais été l'objet d'une condamnation globale; si l'autorité ecclésiastique est intervenue, et d'ailleurs assez rarement, ce n'a été que contre des thèses précises dérivant, en ligne plus ou moins directe,

des principes occamistes et qui lui paraissaient compromettre le dogme. Il ne semble pas que jamais l'on ait prêté attention à ce qui constituait le danger réel du nominalisme, nous voulons dire à la distinction absolue entre le domaine de la foi et celui de la dialectique. La revendication du droit, pour la raison, de tirer jusqu'à leur extrême limite les conséquences de l'argumentation, quitte à déclarer ultérieurement que cette dialectique demeurait sans prise sur les objets de la foi, était autrement redoutable que telle ou telle thèse particulière qui attira l'attention des autorités. Il fallut le bouleversement causé par l'humanisme et la Réforme pour faire sentir aux théologiens la grandeur de ce péril. Mais on peut dire qu'alors l'occamisme, en tant que tel, disparut de lui-même et sans aucune intervention de l'autorité. Sans doute, il se trouvera, même parmi les théologiens du concile de Trente, des partisans déclarés de telles ou telles thèses nominalistes, celles en particulier qui sont relatives à la justification. Mais l'état d'esprit même qui nous paraît constituer le nominalisme a disparu pour toujours.

6° *L'Église et les doctrines ecclésiastiques d'Occam.* — Si, dans l'ensemble, l'autorité officielle ne s'est pas montrée autrement sévère pour ce complexe de doctrines métaphysiques et théologiques qui constitue proprement l'occamisme, elle s'est, par contre, montrée intransigeante pour les productions d'Occam relatives au droit ecclésiastique. On a dit, col. 872, quels désaveux avaient été imposés à Occam comme condition de sa rentrée dans l'Église. Il convient de remarquer, néanmoins, qu'il n'y a pas eu contre le franciscain révolté de condamnation analogue à celle que, dès 1327, Jean XXII promulguait contre le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue. Voir ici t. x, col. 167. Il faut attendre jusqu'au XVI° siècle pour trouver une réprobation explicite des ouvrages d'Occam. L'*Index librorum prohibitorum*, publié le 24 mars 1564 par Paul IV en exécution des décrets du concile de Trente, mentionne de notre auteur les livres suivants : *Opus nonaginta dierum, item Dialogi et scripta omnia contra Johannem XXII.* Remarquer cependant que ces écrits figurent parmi les livres condamnés de la 2e catégorie, tandis que le *Defensor pacis* est stigmatisé comme ouvrage d'hérétique, rentrant dans la première catégorie. Les éditions successives de l'*Index* ont conservé les titres susdits, même après la suppression du départ entre les deux catégories. Ce n'est que depuis 1897 que les auteurs antérieurs à 1600 ont cessé de figurer au catalogue des livres prohibés. Voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, p. 25.

I. Renseignements généraux et biographie. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Bâle, 1494, fol. 82 r°; J. Leland, *Commentarii de scriptoribus Britannicis*, édit. A. Hall, Oxford, 1709; C. E. du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 960; A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, Ire part., p. 159-160; IIe part., p. 87; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, 1748, p. 554-556; L. Wadding, *Annales minorum*, 2e éd., Rome, 1731-1736, an. 1308, n. 42, 63, 66; an. 1323, n. 15; an. 1347, n. 19; du même *Scriptores ordinis minorum*, 2e éd., Rome, 1906, p. 106 sq.; J. H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores O. M.*, t. I, 2e éd., Rome, 1908, p. 341-346; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, dans *Oxford historical society*, t. XX (capital); P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs. Moyen Age*, t. III, Paris, 1896, p. 339-350; articles de R. L. Pool, dans *Diction. of national biography*, t. XLI, 1895, de R. Seeberg, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. XIV, 1904. — Comme nous l'avons dit, l'aspect général de la biographie d'Occam a été complètement renouvelé par les travaux du P. J. Hofer, C. SS. R., *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham O. F. M.*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VI, 1913, p. 209-233, 439-465, 654-669, auxquels il faudra dorénavant se référer en attendant une biographie critique complète.

II. Attitude ecclésiastique. — 1° *Milieu historique et théologique* — Se reporter à la bibliographie de l'art. Marsile de Padoue, t. x, col. 176, et ajouter R. Moeller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, 1914.

2° *Écrits.* — Même bibliographie; l'ouvrage capital est S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874; E. Knotte, *Untersuchungen zur Chronologie der Schriften der Minoriten am Hofe Ludwig des Bayern*, Wiesbaden, 1903; à compléter par l'excellente énumération donnée par le P. W. Mulder, S. J., dans *Arch. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 469 sq.

3° *Doctrines.* — Rettberg, *Occam und Luther*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, année 1839, t. I, p. 69-136 (étudie surtout les doctrines eucharistiques); T. M. Lindsay, *William of Occam and his connexion with the english Reformation*, dans *British quarterly Review*, t. LVI, 1872; A. Dorner, *Das Verhältniss von Kirche und Staat nach Occam*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. LVIII, 1885, p. 672-722; J. Silbernagl, *Wilhelms von Ockham Ansichten über Kirche und Staat*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. VII, 1886, p. 423-433 (discute les diverses appréciations données sur l'ecclésiologie d'Occam).

III. L'œuvre philosophico-théologique de Guillaume d'Occam et le nominalisme des XIVe-XVe siècles. — 1° *Les précurseurs.* — On devra consulter sur Durand de Saint-Pourçain : Jos. Koch, *Durandus de S. Porciano. Forschungen zur Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil. Literaturgeschichtliche Grundlegung* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. XXVI, fasc. 1, Munster, 1927. — Sur Pierre d'Auriole : R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, ibid*, t. XI, fasc. 6, Munster, 1913. — Sur Henri de Harclay : P. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quästionen*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, 1924.

2° *Occam.* — Voici les principales études sur la doctrine d'Occam : Fr. Bruckmüller, *Die Gotteslehre Wilhelm von Okham*, Munich, 1911; L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Okham*, Breslau, 1913; E. Hochsteter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Okham*, Berlin, 1927.

3° *L'occamisme.* — Nous diviserons en trois classes les travaux sur la philosophie et la théologie des XIVe et XVe siècles.

1. *Études d'ensemble.* — La plus récente vue d'ensemble des XIVe-XVe siècles se trouve dans Ueberweg-Geyer, *Die patristiche und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 583 sq. — On doit lire ensuite les études de Michalski : *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, dans *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Cracovie, 1922; *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, extrait de *La Pologne au Congrès international de Bruxelles*, Cracovie, 1924; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, dans *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Cracovie, 1925. — Sur la distinction encore mal précisée de la *via antiqua* et de la *via moderna:* G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik, II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1922; Fr. Ehrle, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites*, Munster, 1925.

2. *Histoire des problèmes.* — Sur l'évolution de la logique, il faut consulter Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III et IV, Leipzig, 1867. — Sur le problème de la grâce, C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistichen Schule*, Munster, 1925. — Sur la théorie de la foi, A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. XXX, fasc. 1-2, Munster, 1931.

3. *Monographies.* — Comme monographies, on ne peut guère citer que J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. XX, fasc. 1, Munster, 1917, et G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik, I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, 1921.

On complètera cette bibliographie sommaire à l'aide du manuel d'Ueberweg-Geyer, cité ci-dessus.

É. Amann.

OCCASION, OCCASIONNAIRES. — En théologie morale on appelle OCCASION toute cause *extérieure* de chute : objets, personnes, situations, fréquentations, démarches, etc..., qui provoquent au péché. Son influence peut provenir de la nature même de cette cause, ou des dispositions psychologiques de celui qui la subit, ou encore des circonstances dans lesquelles elle s'exerce. Lorsqu'elle crée un péril prochain de péché grave, s'y exposer c'est mériter le nom d'OCCASIONNAIRE.

I. LA RESPONSABILITÉ. — En elle-même, l'occasion n'est pas une faute, mais une source de fautes, auxquelles *indirectement* consent d'avance l'imprudent, qui en connaissance du péril et en toute liberté ne se garde pas contre elle. Sa culpabilité ressortit donc aux lois générales du *Volontaire indirect*. Or, en ce domaine, les conditions de responsabilité se résument en trois mots : *savoir, pouvoir, devoir*.

Le rappel de ces conditions nous aidera à déblayer les abords du problème, qui se pose en vue de l'absolution sacramentelle à l'égard des occasionnaires.

1° *Savoir*. — Il faut d'abord connaître que l'on se trouve dans une telle occasion : de là deux questions préliminaires.

1. *Comment agir en face d'une ignorance de bonne foi?* — Il se peut en effet que, par irréflexion, des pénitents ne se rendent pas compte qu'ils sont ou se mettent dans une occasion prochaine de péché grave. Cela arrive souvent dans les cas d'occasions interrompues et relatives : lecture de tel ou tel livre dangereux, fréquentation de certaines compagnies, assistance à des représentations théâtrales plus ou moins risquées, jeux d'argent (sources de cupidité, de vol, de blasphèmes), danses immodestes, etc... Le premier devoir du confesseur sera d'éclairer la conscience de ses pénitents.

Cependant, s'il prévoit que ses avertissements seront sans effet, ou n'auront pour conséquence que de transformer en péchés formels ce qui n'était encore que fautes matérielles, la prudence lui conseillera de temporiser jusqu'au jour où il pourra espérer que ses avis obtiendront un résultat salutaire. Il agira ainsi suivant les règles générales, qui permettent de laisser dans la bonne foi une personne victime d'ignorances invincibles, lorsque sagement on estime que pour le moment il n'y a aucune chance de correction..., et qu'au contraire de graves inconvénients sont à craindre. Il prendra donc le temps d'instruire progressivement son pénitent, de former sa conscience et de le préparer à recevoir la pleine lumière au sujet de sa situation. Pourtant, il devrait brusquer les choses, si le bien spirituel du pénitent, ou le bien de la société ou d'autres motifs exigeaient que l'on bravât immédiatement tous les risques en éclairant les consciences. (Voir les règles générales du sacrement de pénitence).

En somme le confesseur pourra parfois absoudre un pénitent, s'il constate chez lui une contrition sincère et attendre le cas d'une rechute pour lui faire toucher du doigt et percevoir lui-même le péril de l'occasion, où il se trouve. A quels signes le découvrira-t-il?

2. *Comment reconnaître que l'occasion est prochaine ?* — L'occasion *prochaine* est celle qui *d'ordinaire* entraîne au péché; en d'autres termes celle qui est si pressante, que l'homme ne peut se soustraire à son influence néfaste.

Elle est dite *essentielle* ou *absolue* lorsque, de sa nature, elle est *communément*, pour l'ensemble des hommes, une cause de péché : telles sont la lecture de livres obscènes, l'assistance à une pièce de théâtre infâme, la fréquentation des lieux de débauche, etc... Nul n'en peut nier la redoutable gravité.

Mais l'occasion peut être aussi *accidentelle* et *relative* aux circonstances, à la situation, aux dispositions de la personne qui la subit. Ainsi posséder en sa cave un fût de rhum n'est pas en soi une occasion prochaine d'ivrognerie, mais cela peut le devenir accidentellement pour qui serait affligé d'un irrésistible penchant à l'égard de cette liqueur. Comment le savoir? — A la lumière de l'*expérience* : soit que la *violence de la tentation*, qui surgit en cette circonstance, révèle un danger pressant de chute, vu les dispositions du sujet, soit surtout que l'*histoire lamentable du passé* témoigne d'un grand nombre de défaillances. Leur multiplicité nous montre, que telle occasion inopérante ou éloignée pour Pierre est de fait prochaine pour Paul, parce que pour celui-ci le péril de succomber est probable ou pratiquement certain. S'il est sincère, il devra en convenir lui-même.

2° *Pouvoir*. — La fuite des occasions prochaines de fautes graves, dès qu'on en a reconnu l'existence, s'impose au nom de la prudence la plus élémentaire. Encore faut-il qu'on puisse exécuter cet acte de sagesse. Il est des cas, en effet, où il est possible de sortir des situations périlleuses pour la vertu ou d'éviter de se commettre en leur danger. L'occasion devient alors *volontaire et libre* et quiconque s'y expose est responsable des suites prévues de son imprudence, et cela en toute responsabilité indirecte.

Mais il est d'autres cas, où l'occasion est *involontaire et nécessaire*. Celui qui s'y trouve n'est pas à même de s'en dégager, soit qu'une contrainte physique, soit qu'une contrainte morale entrave l'exercice de sa liberté. Ainsi la *nécessité physique* maintient dans l'occasion le malheureux qui serait en prison avec ses compagnons de débauche, ou sur un navire en pleine mer avec l'objet de ses passions, ou encore le moribond à qui manquerait le temps nécessaire et les moyens d'éloigner sa complice.

La *nécessité morale* est une impossibilité pratique d'agir comme on le voudrait. Elle existe : 1. Lorsqu'on ne pourrait se libérer de l'occasion sans commettre quelque péché, comme il arriverait à un jeune homme exposé chez lui à des causes prochaines de chute, mais ne pouvant quitter la maison familiale sans provoquer la juste indignation de son père, — comme il arriverait au soldat que la vie de garnison exposerait à maintes fautes, mais qui n'a pas le droit de déserter, — comme il arriverait à une épouse, qui en dehors d'une séparation légale et légitime ne peut abandonner son mari, bien que ce dernier soit pour elle un scandale vivant. Cette *première catégorie* d'impossibilités morales est créée par l'interdiction de poser un acte mauvais même en vue d'un bon résultat. La règle : *non facienda mala, ut eveniant bona*, trouve ici d'autant plus son application, qu'en elle-même l'occasion n'est pas un péché et n'entraîne pas inévitablement au péché.

2. Mais il est une *deuxième catégorie* d'impossibilités morales moins nettement accusées. Elles existent, lorsque la fuite des occasions est entravée par la nécessité pratique de les subir à cause d'inconvénients considérables créant un obstacle, qu'on peut estimer raisonnablement insurmontable. Tel serait le dommage spirituel, pour l'intéressé et pour le prochain, de démarches libératrices, qui soulèveraient un scandale public; tels seraient les dommages temporels, qu'apporteraient semblables démarches entraînant pour le sujet la perte de sa réputation, de sa situation sociale, de sa fonction, de sa fortune et de ses moyens d'existence.

Cependant pour déclarer qu'une occasion est moralement nécessaire, il faut que son éloignement soit cause d'inconvénients *véritablement* graves. Il ne suffirait pas d'invoquer un motif d'agrément ou d'utilité. Les condamnations portées par les papes Alexandre VII et Innocent XI nous en avertissent. Le pre-

mier, en ses *Décrets* du 24 septembre 1665 et du 18 mars 1666, a stigmatisé la proposition laxiste disant : « Le concubinaire ne doit pas être obligé à se séparer de sa concubine, si cette dernière lui est fort utile pour son agrément, vulgairement pour ses plaisirs de la table, lorsque son renvoi lui rendrait la vie trop pénible et qu'un autre régime alimentaire l'affligerait d'un grand ennui, et qu'il trouverait difficilement une autre servante ». Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1141. — Le second par un *Décret du Saint-Office*, du 2 mars 1679, a de même condamné cette proposition : « Il n'est pas nécessaire de fuir l'occasion prochaine du péché, lorsqu'une cause utile ou honnête s'y oppose. » *Ibid.*, n. 1212. Nous reparlerons plus loin de ces difficultés à propos de l'absolution des occasionnaires et des *obligations* préalables, que leur imposent leurs diverses situations.

3° *Devoir.* — Ces obligations en effet constituent le troisième élément de leur responsabilité indirecte. C'est que pour être coupable des conséquences fâcheuses de l'occasion du péché, il est nécessaire non seulement de la connaître et d'être à même de l'éviter, mais encore d'être dans l'obligation de s'y soustraire. Ce devoir est strict et évident, lorsque l'occasion est *prochaine* et source de péchés *mortels*. Il n'en est pas de même si l'occasion est seulement *éloignée* ou n'entraîne qu'à des *fautes vénielles*.

1. *L'occasion éloignée* est celle qui ne porte que faiblement et indirectement au péché : partant elle n'est point d'ordinaire une cause de chutes graves. Le devoir de la fuir absolument n'existe pas, car il serait pratiquement impossible à remplir. C'est que des occasions de ce genre surgissent sans cesse autour de nous, selon la parole du Livre de la Sagesse : « Les créatures de Dieu se sont tournées contre lui et deviennent tentation pour les âmes humaines. » xiv, 11. Voilà pourquoi saint Paul reconnaît que les chrétiens ne peuvent éviter tous les contacts malfaisants et les mauvais exemples, « autrement, leur dit-il, vous auriez dû sortir de ce monde ». I Cor., v, 10. — Cependant, bien qu'on ait la ferme volonté de repousser toutes les tentations auxquelles elles donneraient lieu, la prudence commande de se garder, autant que possible, contre ces occasions même éloignées. S'y exposer librement et sans motif d'excuse serait en effet un péché véniel. Il faut les surveiller, suivant les sages réflexions de Mgr Gousset : « comme il y a des occasions qui sans être prochaines sont plus ou moins dangereuses, c'est un devoir pour le confesseur d'y faire attention, d'exciter avec prudence et précaution, suivant la nature des occasions, la vigilance des pénitents et de les en éloigner autant que possible : tels sont par exemple certains jeux, les danses, les bals, les spectacles. Quoique ces divertissements profanes ne soient pas une occasion de péché mortel pour tous, on doit en faire remarquer le danger à tous *sans exiger toutefois, qu'ils y renoncent absolument*, à moins qu'ils n'y trouvent le danger probable de pécher mortellement... » Cf. *Théol. mor.*, t. ii, p. 310, 311.

2. *L'occasion prochaine de péchés véniels.* — Avoir la témérité de s'y exposer serait déjà un péché véniel, à moins sans doute que la démarche, qui la constitue, ne soit en elle-même bonne et utile, et qu'on ait une raison suffisante de la faire. Les sages conseils des confesseurs inviteront à prendre les moyens d'éloigner ces occasions de péchés véniels ; mais, s'il n'y a pas danger prochain de les voir se transformer en occasions prochaines de péchés graves, elles ne sont pas par elles-mêmes un obstacle à l'absolution.

II. L'occasion prochaine de péchés graves. — C'est à son sujet que se pose devant la conscience des confesseurs le *problème de l'absolution*. Non, encore une fois, que l'occasion soit en elle-même un péché; mais elle est cause de chutes répétées en des circonstances, qui permettent de suspecter la loyauté et la sincérité du ferme propos. Le pénitent, qui en est victime, est-il dans les *dispositions* requises pour recevoir l'absolution?

Cette occasion, nous l'avons vu plus haut, peut être absolue ou relative à telle ou telle *personne* (I, 1°, 2), volontaire et libre ou involontaire et nécessitée en ses *causes* (I, 2°); ajoutons ici qu'elle peut être encore en sa *durée* continue ou interrompue. Elle est dite *continue* lorsque sa sollicitation est sans cesse présente, parce qu'elle est, pour ainsi dire, mêlée à la vie de celui qui par exemple a toujours sous la main des livres pervertisseurs, a orné sa maison de statues indécentes ou cohabite avec le complice de ses fautes. Elle est dite discontinue ou *interrompue*, lorsqu'elle ne se présente que par intervalles : par exemple en la fréquentation d'une salle de jeu, d'une taverne ou d'une maison de débauche.

De ces diverses qualités, qui caractérisent l'*occasion concrète*, soumise à son jugement, le confesseur devra tenir compte. Quelles seront alors *les règles* qui le dirigeront?

Deux hypothèses sont à envisager : ou bien l'occasionnaire se présente au tribunal de la pénitence pour la première fois, — ou bien il revient avec les mêmes fautes et peut être taxé de récidive.

1re *Hypothèse : l'occasionnaire n'est pas récidiviste.* — 1. S'il se trouve dans une occasion physiquement ou moralement *nécessaire et involontaire*, c'est-à-dire qu'il souhaiterait s'en libérer, — on peut l'absoudre une première fois, pourvu que son repentir soit sincère et qu'il promette d'employer les moyens capables de transformer l'occasion prochaine en occasion éloignée. Les principaux *moyens* que lui suggérera le confesseur sont de divers ordres :

a) Les uns auront pour but de *diminuer l'emprise de la tentation :* réfléchir sur la gravité du péché afin d'en concevoir de l'horreur, afin de reconnaître la vanité des satisfactions passagères qu'il apporte et de se pénétrer des conséquences temporelles et éternelles qu'il entraîne à sa suite. Cela éveillera la crainte de Dieu et le dégoût de chutes si honteuses et si redoutables. Ou encore on conseillera au pénitent, — dans les intervalles, qui séparent telles ou telles visites et démarches dangereuses, exigées par la profession, je suppose, — de s'interdire de songer aux objets, qui constituent l'occasion, ou de s'efforcer de les considérer sous un jour à eux défavorable. Puis, au moment de les affronter, on lui recommandera d'absorber son attention dans la pensée de la dignité, avec laquelle il doit accomplir son devoir d'état et se tenir en toutes circonstances, c'est-à-dire garder son âme contre « la fascination de la bagatelle », selon le mot de l'Apôtre. Par ailleurs il devra éviter tout ce qui favorise l'influence perverse de l'occasion, comme sont les situations risquées en l'absence de témoins. Qu'au contraire il s'attache à ce grand conseil de la prudence : vivre comme dans une maison de verre sous le regard des hommes, des anges et de Dieu.

b) D'autres moyens viseront à établir dans l'âme du pénitent, *sa maîtrise sur les concupiscences.* Pour cela il lui sera bon de pratiquer de petites ou de grandes mortifications, de s'exercer à se tenir en mains dans toutes les circonstances, de fuir l'oisiveté, de s'adonner à quelque travail intéressant, de manière à substituer des préoccupations honnêtes à celles de la passion, à fermer par là même son cœur aux sollicitations mauvaises, à y faire naître le goût, le besoin de se dévouer et de dépenser en œuvres charitables ses réserves d'activité.

c) Enfin d'autres moyens, attirant la grâce divine, qui n'est jamais refusée à la bonne volonté, tendront

à *augmenter l'énergie chrétienne* nécessaire à ce combat spirituel : la prière, répétée surtout sous forme d'oraisons jaculatoires, lesquelles ont une merveilleuse efficacité pour fixer l'attention sur le secours à attendre de Dieu et faire vivre l'âme dans une sorte d'atmosphère surnaturelle; de même l'appel à la bienveillance de l'ange gardien, la confession fréquente, la réception de la sainte eucharistie, pain des forts préparé pour ceux qui luttent, la résolution maintes fois répétée de ne plus pécher et de sortir de l'occasion, dès que faire se pourra, etc... Cf. Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 454.

Tous ces moyens, dont le confesseur imposera l'emploi avec discrétion suivant l'âge, l'éducation, la situation et les aptitudes du sujet, sont propres à sauvegarder contre les rechutes. Leur efficacité pourra rendre *éloignée* toute occasion prochaine involontaire, qu'elle soit nécessaire physiquement ou moralement, continue ou interrompue. Promettre sincèrement d'en user, c'est montrer que l'on est dans les dispositions requises pour l'absolution. « La raison en est, dit saint Alphonse de Liguori, que l'occasion de pécher n'est pas en soi un péché, ni une nécessité de pécher; c'est pour quoi peut coexister avec elle une vraie détestation du péché ainsi qu'un ferme propos de ne plus retomber et de prendre les moyens pour cela. Et, quoique le précepte d'éviter l'occasion prochaine oblige par lui-même à ne pas demeurer dans cette occasion, cependant il faut entendre cela de celui qui se maintient volontairement en cette occasion, mais non pas de celui qui y demeure par nécessité. » *Theol. mor.*, l. VI, n. 454.

En conséquence, si le confesseur juge que son pénitent est présentement dans les dispositions requises, il le peut absoudre une première fois, et même une deuxième et troisième fois. Après une première absolution, « on convient cependant qu'il est utile de *différer* quelque temps l'absolution, quand ce ne serait que pour rendre les pénitents attentifs à pratiquer les moyens prescrits. » Cf. Gousset, *Théol. mor.*, t. II, n. 569. Mais si, après avoir été averti, le pénitent revient avec les mêmes fautes aussi nombreuses et sans aucun progrès en sa correction, il devra être considéré comme récidiviste. Nous reparlerons de lui dans la deuxième hypothèse.

2. Si le pénitent se trouve dans une occasion *volontaire et libre*, deux cas se présentent.

1er cas : le pénitent *se refuse* à quitter cette occasion. — Alors on ne peut jamais l'absoudre. Il n'est pas en effet dans les dispositions requises, car il conserve des attaches au péché. Cela ressort de la condamnation portée contre la proposition suivante : « On peut quelquefois absoudre celui qui se trouve dans une occasion prochaine, qu'il peut mais *ne veut pas* quitter, bien plus, qu'il recherche directement et à dessein ou dans laquelle il s'engage. » Denzinger-Bannwart, n. 1211.

2e cas : le pénitent *accepte* de quitter l'occasion prochaine. — Il faut ici considérer le caractère de l'occasion, comme fait saint Alphonse de Liguori en invoquant l'autorité de saint Charles Borromée. *Theol. mor.*, l. VI, n. 454. Si elle est *interrompue* et ne se présente que par intervalles, on donnera l'absolution, pourvu que le pénitent promette sincèrement d'éviter la cause de son péché, par exemple, de fuir les mauvaises compagnies, les spectacles dangereux, etc... Et cela « une fois, deux fois, voire trois fois », dit saint Alphonse, avant qu'il n'ait mis sa résolution en pratique. Après cette expérience, s'il ne se corrige pas, il faudra différer l'absolution jusqu'à ce qu'il ait donné des preuves de véritable amendement. Autrement il serait traité comme un récidiviste. Nous le retrouverons.

Au contraire si l'occasion est *continue* et toujours présente, c'est-à-dire mêlée à la vie de sa victime, le confesseur devra user d'une réserve plus grande à son égard. *Ordinairement*, dit saint Alphonse (n. 454), on ne doit pas absoudre le pénitent, avant qu'il ne se soit préalablement libéré de l'occasion. Une promesse ne suffit pas, car sa réalisation est si difficile et exige un tel effort, que l'on a tout lieu de craindre que, malgré ses protestations actuelles, il ne l'exécutera pas. Saint Alphonse admet cependant deux exceptions.

La première : si le pénitent donne des *signes* tellement *extraordinaires* de repentir, que le confesseur puisse estimer que, sans aucun doute, le pénitent tiendra sa promesse. Encore serait-il mieux de différer l'absolution, si la chose pouvait se faire commodément. La deuxième exception serait de mise « dans le cas où, l'absolution étant différée, le pénitent ne pourrait *revenir de longtemps* vers son confesseur... Car alors si, après que le pénitent a confessé ses péchés, le confesseur peut juger prudemment qu'il a la ferme volonté d'éloigner l'occasion, dès que ce sera possible, le confesseur *peut et doit* l'absoudre aussitôt... Cela cependant ne pourrait être admis, si le pénitent avait déjà été averti par un autre confesseur, qu'il devait écarter l'occasion et s'il ne l'a pas fait. Alors, en effet, il devrait être considéré comme récidiviste et ne devrait pas être absous, à moins qu'il n'apporte des signes extraordinaires de repentir, ainsi qu'il a été dit plus haut. »

A ces exceptions les théologiens en ont ajouté d'autres, dont la prudence du confesseur aura à juger. Voici les principales : *a*) Le pénitent est arrivé jusqu'à ce jour *sans remarquer* l'occasion prochaine et le danger qui l'accompagne, ni l'obligation où il était de s'en éloigner. En ce cas, on peut l'absoudre une première fois, mais une fois seulement, avant qu'il ait quitté l'occasion, pourvu que par ailleurs il soit bien disposé. — *b*) De même, si le pénitent *ayant des raisons graves* de recevoir l'absolution *tout de suite*, donnait des marques non équivoques de repentir, on pourrait l'absoudre, après l'avoir affermi dans ses résolutions. « Le soin de s'assurer si le pénitent ne retombera pas, est moins essentiel que celui de voir s'il a les dispositions requises pour recevoir l'effet du sacrement. Ce dernier soin est indispensable, puisque le défaut de dispositions entraîne la profanation ou au moins la nullité du sacrement. Le premier est sans doute nécessaire; mais si, en voulant prendre toutes les précautions usitées pour assurer la conservation de la grâce, on s'expose à des inconvénients très graves; si l'on expose le pénitent à la tentation de persister dans le péché ou à celle de recevoir un sacrement, qui demande l'état de grâce, sans avoir reçu l'absolution, la prudence et le bien de cette âme demandent qu'on se relâche de ces précautions. En voulant garantir le pénitent du malheur de perdre la grâce après l'avoir recouvrée, on l'exposerait à un malheur non moins grand et peut être beaucoup plus probable. » Cf. *La science du confesseur*, citée par Gousset, t. II, n. 562. Tel serait le cas de fiancés se confessant à la veille de leur mariage après avoir depuis longtemps abandonné la fréquentation des sacrements. — *c*) On cite encore le cas de celui qui a *déjà pris des mesures* pour écarter la tentation dès qu'il le pourra, par exemple : s'il a donné congé à une servante, qui exige de faire ses huit jours; s'il a fait les déclarations et démarches nécessaires pour quitter dans les délais légaux une situation, une profession, un commerce pour lui occasions prochaines de péché. Ce sont là des preuves palpables de son ferme propos. — *d*) Enfin lorsque les pénitents donnant des signes sincères de repentir sont dans la *nécessité morale* de recevoir les sacrements : par exemple, des fiancés qui, habitant sous le même toit, ne peuvent sans scandale différer leur communion pascale, ou encore un moribond, dont l'état ne permet pas d'attendre qu'il ait renvoyé la personne, qui est pour lui cause de

péché. Ils se trouvent d'ailleurs dans l'occasion désormais pour eux involontaire et pratiquement inévitable pour l'instant. Le confesseur se contentera donc de leur promesse, dont ils manifesteront la sincérité en acceptant de prendre les moyens matériels et spirituels aptes à rendre éloignée l'occasion prochaine, comme il a été dit plus haut.

2e *Hypothèse : l'occasionnaire est récidiviste.* — Celui-là seul est récidiviste qui, après avoir été averti du péril que lui fait courir l'occasion, revient avec les mêmes fautes, sans aucun commencement de correction. Ne serait donc pas formellement récidiviste, au sens strict, celui qui aurait fait des efforts quelque temps couronnés de succès ou serait retombé malgré lui, après avoir usé des moyens que lui a suggérés son confesseur.

1. *Cas de l'occasion involontaire et nécessaire.* — A ceux qui sont victimes d'une occasion vraiment nécessaire, contre laquelle ils ont la bonne volonté de se garder (leur démarche le montre), une grave obligation s'impose d'user des moyens aptes à rendre *éloignée* l'occasion prochaine ou de se soustraire courageusement à l'emprise de cette dernière, quoi qu'il leur en coûte.

Cette deuxième solution ne peut évidemment être proposée à ceux qui se trouvent dans l'occasion physiquement nécessaire : que cette occasion soit *continue*, comme il arrive à ceux qui, par exemple, sont enfermés dans le même cachot que leur complice — ou qu'elle soit discontinue, *interrompue*, comme il arriverait à un forçat, qui par intervalles serait conduit pour des travaux en tels lieux, où il rencontrerait nécessairement l'occasion prochaine de pécher. Elle ne peut être proposée non plus à ceux qui vivent dans les occasions moralement nécessaires, que nous avons rangées dans la *première catégorie*, ces occasions dont on ne peut se dégager sans se rendre par ailleurs coupable de quelque faute grave, v. gr. : pour un soldat, déserter; pour une épouse, abandonner le domicile conjugal, etc. (cf. *supra*, I, 2°). A ceux-là, la première solution, c'est-à-dire l'emploi des moyens propres à rendre *éloignée* l'occasion, peut seule être imposée.

Quant à ceux qui se trouvent dans les occasions moralement nécessaires de la *deuxième catégorie :* celle des inconvénients graves résultant d'un grand dommage spirituel ou temporel : scandale public, ou perte de réputation, ou encore abandon d'une profession, dont on tire ses moyens d'existence, mais qui à certains jours exige des démarches inévitables et dangereuses; — à ceux-là l'alternative est possible : ou bien leur imposer l'abandon de l'occasion malgré les difficultés et les risques de cette résolution, ou bien leur imposer l'emploi des moyens, dont nous avons parlé. Cf. 1re *hypothèse*, *a*), *b*), *c*).

Quelle méthode suivre? Le confesseur en demeure juge en face de chaque *cas concret* qui se présente. Qu'il se souvienne seulement que sa sagesse doit l'empêcher d'aller aux extrêmes. En effet *en théorie*, d'une part, « il ne faut pas exiger une séparation absolue et déterminée, si cela est notablement plus difficile à réaliser que l'emploi de remèdes suffisants pour éviter le péché au sein même de l'occasion. » Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. II, n. 618. Mais, d'autre part, il est des circonstances où une solution radicale et brusquée est plus réalisable que l'effort continuel nécessité par la lutte contre l'occasion. — *En pratique*, il serait donc imprudent d'exiger du pénitent qu'il subisse un dommage très grave, tel que la perte de tous ses biens, de sa réputation, de sa vie même, alors qu'avec l'aide de la grâce divine une autre manière d'éviter le péché reste possible. Cependant si, par un acte héroïque de volonté, le pénitent se résout à briser tous les obstacles pour se soustraire à l'influence pernicieuse, il ne faudrait pas l'en dissuader « à moins que le dommage personnel par lui accepté n'entraînât un grave dommage pour des tiers, qui n'en peuvent mais » (Lehmkuhl, *ibid.*), par exemple, la ruine totale de sa famille.

Sous le bénéfice de ces observations préliminaires, abordons le problème de l'absolution pour ceux qui sont dans *l'occasion prochaine involontaire et nécessaire, continue* ou *interrompue.*

a) A celui qui se décide à une rupture violente il faut donner l'absolution, car il y est évidemment bien disposé. On la lui donnera sur sa promesse une première fois... Mais, s'il ne la tient pas, on en attendra ensuite l'exécution comme preuve de sincérité.

b) Quant à celui qui procède par l'emploi des moyens d'amendement à lui indiqués : *a.* S'il a été fidèle et énergique en son effort et, partant, a réalisé quelques progrès dans la vertu, on pourra l'absoudre en l'engageant à redoubler de courage. Il n'est plus en effet au sens strict un récidiviste et l'on constate ses bonnes dispositions. — *b.* Reste le cas de ceux qui, sous l'emprise d'une occasion physiquement ou moralement nécessaire, ne l'oublions pas, après avertissement, n'ont point tenu leur promesse de faire usage des moyens prescrits ou les ont employés sans succès. A l'égard de ces véritables récidivistes, comment agir? Les théologiens proposent des méthodes différentes en leurs affirmations théoriques, mais en fait convergentes, avec certaines nuances, dans leurs conclusions pratiques. Les voici :

α) La première consiste à refuser l'absolution « lorsque n'apparaît aucune amélioration ni aucun espoir probable d'amélioration. » Saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 457, adopte cette opinion, parce qu'il estime que ces rechutes éveillent une crainte légitime au sujet des dispositions du pénitent. Il veut donc que l'on diffère l'absolution jusqu'à ce que « le péril prochain soit rendu éloigné ». *Ibid.*, n. 463.

Cependant il a admis, « qu'il faudrait parler autrement avec Holzmann, Laymann, Sporer, Sanchez, Navarro et tous les autres, *très communément*, si, dans le moment *présent*, le pénitent apporte des signes extraordinaires de repentir, car alors resplendit l'espérance d'un amendement. » *Ibid*, n. 457. Et plus loin (au n. 460), il énumère ces signes *extraordinaires* qui permettent d'absoudre sans délai *(statim)* l'occasionnaire récidiviste. Ce sont : le regret manifesté par des larmes, des soupirs, des paroles venues du cœur; — une diminution du nombre des chutes; — le zèle apporté à sa correction par jeûnes, aumônes, prières, messes, ainsi que la fuite spontanée des occasions et l'usage des moyens prescrits pour cela; — la recherche personnelle de moyens efficaces; — la démarche spontanée en vue de se confesser; — un motif extraordinaire de componction tel que l'audition d'un sermon, la mort d'un ami, la crainte d'un cataclysme, et, ajouterons-nous, la bonne volonté réveillée par la prédication d'une mission; — la confession de péchés autrefois volontairement cachés; — une restitution déjà effectuée; — l'aveu d'une compréhension meilleure de son péché et du péril de damnation, qu'il entraîne. « Ce sont marques de la bonne disposition du récidiviste, que les graves auteurs cités n'ont pas traduites au hasard, mais instruits par leur expérience. Aussi je pense que ne se trompera jamais, celui qui se dirige d'après leurs avis. » Ainsi parle saint Alphonse. — En de telles occurrences on pourra donc donner aussitôt l'absolution. On le pourra de même, s'il y a des difficultés à la différer, et alors on sera moins exigeant dans l'appréciation des signes de repentir.

β) On se contentera même trois ou quatre fois de marques *ordinaires* de repentir, dit une *deuxième*

opinion, parce que les rechutes, bien qu'elles éveillent la défiance, ne sont pas signes certains de non-disposition *actuelle*. « Changeante en effet est la volonté humaine », dit saint Thomas, et il n'y a pas nécessairement connexion entre les fautes de demain et le repentir d'aujourd'hui. « Que quelqu'un pèche dans la suite par action ou par intention, cela n'empêche pas que son repentir précédent ait été sincère... De même que court, celui qui ensuite s'assied; ainsi il a pu être vraiment repentant celui qui ensuite pèche de nouveau. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 10.

γ) C'est pourquoi, selon une *troisième opinion*, considérant que celui qui souffre d'une occasion involontaire et nécessaire se trouve dans une situation analogue à celle de l'habitudinaire, le confesseur pourrait donner l'absolution *toutes les fois* qu'il juge son pénitent *hic et nunc*, bien disposé, pourvu qu'il ait un motif de ne pas la différer. C'est l'avis de saint Charles Borromée, que cite saint Alphonse de Liguori. *Ibid.*, n. 458. Saint Charles Borromée après avoir rapproché en les distinguant occasionnaires et habitudinaires conclut : « Et parce qu'il peut arriver que le pénitent ne puisse écarter l'occasion sans péril (entendez : dommage, vie, réputation, biens) ou scandale, il doit accepter les remèdes à sa situation avec tous les moyens proposés par le confesseur. Et en ce cas il faut d'abord différer l'absolution jusqu'à ce qu'on ait obtenu des preuves d'amendement. Cependant, si de là devait s'ensuivre quelque péril d'infamie (comme il pourrait arriver si dans certaines circonstances le pénitent ne communiait pas), et si le confesseur reconnaissait en lui des signes de contrition tels que prudemment il pourrait le juger bien disposé et prêt à recevoir les remèdes nécessaires; alors il le pourrait absoudre. » *Ibid.*, n. 458.

Or saint Alphonse, après avoir redit (au n. 459) que l'on peut absoudre l'occasionnaire, dont nous parlons, « *toutes les fois* que le pénitent apporte des signes *extraordinaires* de douleur, ce qui enlève tout soupçon de non disposition », adoucit encore sa première opinion, cinquante lignes plus loin : « A cause de cela, *toutes les fois* que le pénitent apporte de *vrais signes* de regret et de ferme propos, il peut être absous. » C'est en définitive à cette seule exigence que s'arrête la deuxième opinion ne réclamant que des marques ordinaires mais sérieuses de repentir. Dès lors on constate que, dans leurs aboutissants pratiques, les diverses méthodes d'agir se rencontrent, parce qu'elles sont dominées par le même principe : on peut donner l'absolution *à tout pénitent*, que l'on estime sagement et en toute vérité *hic et nunc* bien disposé.

La troisième opinion, en apparence plus bénigne que les deux autres, mais aussi prudente au regard des dispositions requises chez le pénitent, est d'ailleurs appuyée par de très solides raisons. Ses partisans invoquent le témoignage des *Pères et Docteurs* qui écrivirent avant que les influences rigoristes ne donnassent le ton d'une excessive sévérité, par exemple saint Jérôme (cap. *Septies*, dist. III, *De paenit.*) : « Non seulement sept fois mais soixante-dix fois sept fois au coupable, s'il se convertit par la pénitence, ses péchés seront remis; » saint Augustin (*Serm.*, XV, *in Matt.*, *P.L.*, t., XXXVIII, col. 515) : « J'ose le dire, bien qu'un homme ait péché soixante-dix *huit* fois, pardonne, et si cent fois... à chaque fois, qu'il a péché, pardonne. Si en effet le Christ a trouvé des milliers de péchés et cependant a tout absous, ne restreins pas la miséricorde; » etc. De même saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 10, relatant la parole de Jésus (Matth., XVIII, 22) tu pardonneras « je ne dis pas sept fois, mais soixante-dix fois sept fois, » l'applique à l'absolution sacramentelle, et enseigne « que la miséricorde de Dieu surpasse tout nombre et toute grandeur du péché, et par conséquent aux pécheurs par la pénitence donne le pardon sans limites ». Et ailleurs, *Suppl.*, q. VIII, a. 5, ad 2um, il exprime cette parole, qui devint un axiome théologique « Au tribunal de la pénitence on croit à l'homme parlant et pour lui et contre lui. » Ce qu'il faut entendre non seulement des fautes commises, mais encore des dispositions, dont le confesseur est juge.

Les partisans de la troisième opinion en appellent aussi à l'autorité du *Catéchisme romain* enseignant que le confesseur peut absoudre celui chez qui il estimera trouver quelque repentir, et à celle du *Rituel romain* disant qu'aux récidivistes « il est très utile de conseiller la confession fréquente et, s'il y a lieu, la communion ». Ils raisonnent enfin de la manière suivante : donner l'absolution aux récidivistes... est un bien au point de vue du *sacrement*, puisqu'il est institué au bénéfice du pécheur. Si celui-ci donc est bien disposé, il faut le lui administrer, de peur que le sacrement ne soit inutile pour celui en faveur de qui il a été institué.... C'est un bien au point de vue du *pénitent* récidiviste, afin qu'il ne soit pas abandonné pendant quelque temps dans le péché, mais soit fortifié par le secours de la grâce divine : ainsi de plus en plus, il pourra éviter les rechutes... Enfin c'est un bien au point de vue du *confesseur*, parce que sa mission est d'absoudre le pénitent convenablement disposé et qu'en cela il imite davantage la charité de Dieu (Ainsi parle Gabriel de Varceno, cité par Mgr Haine, *Theol. mor. elementa*, t. III, p. 358).

A cette manière d'agir la multiplicité des rechutes n'oppose pas un obstacle absolu, car, dit saint Thomas : « Se repentir, c'est pleurer ses péchés passés et ne plus commettre en fait ou en intention ces actions regrettables, en même temps qu'on les déplore. Celui-là en effet est un farceur et non un pénitent qui au moment même où il se repent, accomplit ce qu'il regrette, ou se propose de recommencer; mais de ce qu'il pécherait dans la suite par action ou par intention, cela n'empêche pas que son repentir précédent ait été sincère. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, art. 10. Sans doute le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : n. 60 « Au pénitent qui a coutume de pécher contre la loi de Dieu, de la nature ou de l'Église, bien que n'apparaisse *aucune espérance* de correction, on ne doit pas refuser ou différer l'absolution, pourvu que *de bouche* il affirme se repentir et être résolu à se corriger » D.-B., n. 1210. Cependant lorsqu'un récidiviste manifeste *sincèrement* les signes ordinaires de contrition, ce qui permet de le croire réellement bien disposé, il est impossible qu'à ce moment-là « n'apparaisse aucune espérance de correction ». Il appartient de plus au confesseur de faire naître en lui les dispositions nécessaires, dit le pape Léon XII, dans sa Constitution *Charitate Christi* (25 décembre 1825), après avoir cité le Rituel romain : « incapables d'être absous sont ceux qui ne donnent *aucun* signe de regret, qui *ne veulent pas* déposer leurs haines et leurs inimitiés, ou restituer le bien d'autrui s'ils le peuvent, ou quitter une *occasion prochaine* de péché ou de quelque autre manière éloigner leurs péchés et corriger en bien leur existence... »

D'ailleurs cette troisième opinion ne conseille nullement de ne pas différer l'absolution, quand on prévoit que ce délai sera profitable au récidiviste. L'emploi de ce moyen est laissé à la sagesse du confesseur. Celui-ci comme un médecin dévoué doit par ses prières, ses exhortations et ses conseils s'efforcer de préparer, comme il faut, l'âme de son pénitent, se rappelant la prudence du Christ qui « ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la mèche qui fume encore. » (Matth., XII, 20.)

Tout ceci, répétons-le, concerne seulement le réci-

diviste qui se trouve dans l'occasion *involontaire* et physiquement ou moralement *nécessaire*, dont il souhaiterait sortir, si la chose devenait possible. Il en va bien autrement du récidiviste, qui entend demeurer dans une occasion volontaire et libre. Nous allons le dire.

2. *Cas de l'occasion volontaire et libre.* — Nous n'avons pas à parler de ceux qui sont résolus à vivre dans une occasion de ce genre. Leur mauvaise volonté est évidente et l'on ne peut les absoudre. Nous avons cité plus haut la condamnation portée par Innocent XI contre la 60e proposition laxiste à ce sujet.

Mais si le récidiviste se présente *à nouveau* au tribunal de la pénitence *avec le ferme propos* de se soustraire à l'emprise de l'occasion prochaine, faut-il l'absoudre?

a) Si l'occasion est *continue*, et par conséquent toujours présente, à qui en est victime, ainsi cohabitation dangereuse, statues indécentes en sa maison, etc..., régulièrement il ne faut pas l'absoudre, avant qu'il ne s'en soit libéré. De fait, on peut suspecter à bon droit la sincérité de son ferme propos l'expérience ayant montré qu'il n'a pas été suivi d'effet. « Il faudrait donc, dit saint Alphonse (n. 454), le regarder comme récidiviste et ne pas l'absoudre à moins qu'il n'apporte des signes extraordinaires de repentir. » S'il apporte ces signes, on pourrait l'absoudre « parce que à cause de ces signes le confesseur peut prudemment estimer, que le pénitent n'est pas dans un péril prochain de manquer à sa résolution : ces signes en effet indiquent qu'il a reçu une grâce plus abondante pour écarter l'occasion avec plus de fermeté. Néanmoins Roncaglia dit que lui-même en ce cas différerait l'absolution jusqu'à ce que l'occasion fût écartée, si l'absolution pouvait commodément être différée. Et moi aussi j'agirais de cette manière » (n. 454).

b) Si l'occasion volontaire est discontinue, *interrompue* et n'exerce son influence que par intervalles, ainsi fréquentation des jeux, des danses, des cabarets, etc..., il sera plus facile d'ajouter foi au ferme propos du pénitent. C'est pourquoi, dit saint Alphonse (*ibid*), « saint Charles enseigne avec raison que, si le pénitent se propose fermement de se garder contre elle, on peut l'absoudre une, deux ou même trois fois. Après cela, si aucune amélioration ne survient, on doit différer l'absolution, jusqu'à ce qu'il ait efficacement renoncé à l'occasion. » Mais ici encore et avec plus de facilité, que dans l'occasion continue, on pourrait l'absoudre, d'après l'opinion commune, *chaque fois*, qu'il se présente avec des marques *extraordinaires* de regret, surtout s'il se trouve dans une nécessité grave, par exemple, dans le besoin de communier en telle ou telle circonstance. Plusieurs même, estimant saint Alphonse trop sévère, se contentent des signes *ordinaires* de repentir avec une promesse sérieuse de se mieux garder. Ainsi de Lugo, Ballerini, Noldin, Genicot, Arreguy, etc... — Enfin en sa prudence le confesseur s'efforcera de mieux disposer son pénitent et de le fortifier en ses résolutions. Au besoin il différera pour un peu de temps l'absolution, car, dit saint Alphonse « on ne peut lui administrer un antidote plus efficace » (n. 456).

Conclusion. — Pour tâcher de mettre un peu de clarté, dans cette matière, que l'on regarde comme assez embrouillée, nous avons dû multiplier les distinctions portant sur les diverses situations, où peut se trouver un occasionnaire. En ce dédale, le fil conducteur sera toujours le grand principe : sans doute, le fait de l'occasion prochaine est une *présomption* en faveur de l'absence des dispositions requises pour l'absolution; mais, lorsque l'on peut prudemment juger que le pénitent est, *hic et nunc*, bien préparé à la recevoir, on peut la lui accorder, suivant la règle générale du sacrement de pénitence.

E. Thamiry.

OCHIN Bernardin de Sienne, capucin italien, passé à la Réforme (1487-1564/5). — I. Vie. II. Œuvres. III. Évolution religieuse.

I. Vie. — Fils de Dominique Tommasini, barbier, il naquit en 1487 à Sienne, dans le quartier « dell'Oca » (de l'oie), d'où son surnom d'Ochin. Entré vers 1504 chez les frères mineurs de l'observance dans la province de Toscane, il débuta huit ans plus tard dans le ministère de la prédication où il devait s'illustrer jusqu'à devenir l'orateur sacré le plus applaudi de la Péninsule. En même temps, son habileté dans le maniement des affaires attirait sur lui l'attention de ses supérieurs : dès 1520 le ministre provincial de Toscane, le religieux-gentilhomme Bernardin Tolomei, déclarait plaisamment « qu'il avait fait le bec à l'oie » (par allusion au surnom d'Ochin), en vue de lui assurer sa succession. En effet, lors de l'érection de la custodie de Sienne en province au chapitre général de Burgos (1523), ce fut Bernardin Ochin qui en devint le premier supérieur. Depuis cette date jusqu'à sa défection en 1542, il se vit confier presque sans interruption des charges importantes : au chapitre général d'Assise (1526), il représente sa province et revendique pour elle, avec succès, la préséance sur son ambitieuse consœur de Florence; en 1531, le ministre général Paul de Parme nomme Ochin son commissaire à Venise, avec mandat d'y faire élire des supérieurs à sa dévotion; deux ans plus tard, Ochin est membre de la commission chargée de remédier aux abus commis par ce général, et, la même année, 1533, après le décès du commissaire général Benoît Genesius, il administre les provinces cismontanes en qualité de vicaire général. Au début de l'année suivante, il quitta l'Observance pour rejoindre la jeune réforme capucine, à peu près en même temps que d'autres observantins renommés, tels que Bernardin d'Asti, François de Jesi et Jean de Fano. Définiteur général dès 1535, sa nouvelle famille religieuse l'élisait vicaire général en 1538, et le confirmait dans cette charge trois ans plus tard.

A ce moment, Ochin est sans doute le franciscain le plus en vue de l'Italie : Paul III le traite avec faveur, princes et cardinaux se pressent autour de sa chaire, toutes les villes, de Palerme à Venise, se disputent le privilège de l'entendre, le grand public le vénère comme un saint, et ses confrères, heureux de bénéficier de son prestige et de ses relations, le proclament un supérieur modèle. Mais, depuis plusieurs années, les idées de réforme avaient opéré dans son âme un lent travail de désagrégation qui, le jour où il crut se trouver devant la perspective inévitable d'un procès en hérésie, le décida brusquement à rompre avec l'Église catholique.

Au début de septembre 1542, à cinquante-cinq ans sonnés, il passait les Alpes et se rendait à Genève, où Calvin l'accueillait avec satisfaction. Sous prétexte que le vœu de chasteté l'empêchait de suivre librement la voix de Dieu, et voulant aussi sans doute prouver ouvertement sa rupture avec Rome, il épousa à Genève, vers 1544, une femme originaire de Lucques qui s'était mise à son service lors de sa fugue, et dont il eut quatre fils et deux filles. Jusqu'au mois d'août 1545, Ochin resta à Genève en qualité de ministre de la communauté italienne réformée; ensuite il se rendit à Augsbourg, dont le sénat lui confia les mêmes fonctions. Mais Charles-Quint ayant exigé son extradition après la victoire de Mühlfeld (1547), il s'empressa de gagner l'Angleterre avec son ami Pierre-Martyr Vermigli. Thomas Cranmer, heureux d'une telle acquisition, le nomma prédicateur italien à Londres et lui octroya une prébende canonicale de Cantorbéry, sans obligation de résidence. En 1553, l'avènement de Marie Tudor mit fin au séjour d'Ochin en Angleterre et

l'obligea, pour la troisième fois, à reprendre sa vie errante. Après avoir passé par Strasbourg, Genève et Bâle, il put s'établir en 1554 à Zurich comme pasteur des réfugiés italiens de Locarno. C'est là que son dernier grand ouvrage, les *XXX Dialogues*, qui parut en 1563, déchaîna contre lui zwingliens et calvinistes, menés par Bullinger et Théodore de Bèze. Par décision du sénat de Zurich, sans égard pour ses soixante-dix-sept ans, il fut expulsé de la ville en plein hiver. Accompagné de ses enfants (sa femme venait de mourir d'accident et sa fille aînée était établie à Genève), il se présenta successivement à Bâle et à Mulhouse qui, l'une et l'autre, lui fermèrent leurs portes. A Schaffhouse, il semble qu'il ait eu avec le cardinal de Lorraine une entrevue sans résultat. Nuremberg ne lui accordant qu'un permis de séjour provisoire, il dirigea ses pas vers la Pologne où il comptait sur la protection du prince Nicolas Radziwill, à qui il avait dédié le livre II de ses *Dialogues*. En effet, il fut autorisé à prêcher devant les réformés italiens de Cracovie, en avril-mai 1564. Mais, dès le 7 août 1564, paraissait un édit royal interdisant le séjour en Pologne aux non-catholiques venus de l'étranger. Il s'enfuit alors de Cracovie avec sa famille, ne sachant d'abord où chercher un refuge. A Pinczow, toujours en Pologne, la peste lui ravit en quelques jours trois de ses enfants. Atteint lui-même et épuisé de fatigue, il dit adieu à ses amis polonais le premier jour de l'avent 1564, et se traîna jusqu'à Slavkov (en allemand Austerlitz) en Moravie, où probablement les descendants des hussites lui auront donné asile. C'est là que le mal contagieux l'emporta avec le dernier de ses enfants, à la fin de 1564 ou au début de 1565.

II. Œuvres. — 1° *Durant sa période catholique*, les charges et la prédication absorbèrent à peu près toute l'activité d'Ochin. Deux écrits seulement furent publiés à cette époque : *Dialoghi sette*, imprimés à Venise en 1540 et *Prediche nove*, neuf sermons prêchés en 1539 et publiés dans la même ville en 1541.

Les *Sept dialogues* constituent un traité de la perfection chrétienne, dans lequel Ochin explique d'abord à son interlocutrice, Catherine Cibo, duchesse de Camerino, la nature et les conditions de l'amour de Dieu. Ensuite il lui apprend à devenir heureuse en se détachant des biens de ce monde, et à se régir soi-même par l'ordonnance harmonieuse des facultés et des sens. Les dialogues quatre, cinq et six se réfèrent à la conversion et à l'union parfaite de l'âme à Dieu, tandis que le dernier expose les règles de l'ordre divin dans lequel s'enrôlent les âmes ferventes par un acte de profession dont Ochin soumet un modèle à la duchesse de Camerino. Ces dialogues, pleins de vie et de naturel, sont rehaussés de comparaisons ingénieuses comme celle du royaume de l'âme où la volonté est reine, assistée d'un grand sage qui s'appelle l'intellect, et servie par de nobles demoiselles, comme l'imaginative et la fantaisie, ou par des ambassadeurs tels que le tact et l'odorat (Dialogue III).

Les *Prediche nove*, neuf sermons prêchés en 1539 à partir du dimanche de la Passion, ont conservé la forme oratoire et, partant, reproduisent fidèlement la prédication d'Ochin, bien mieux que les dissertations et les pamphlets publiés plus tard sous le titre de *Prediche*. Rompant avec une fâcheuse coutume qui trop souvent déshonorait la chaire à cette époque, Ochin évite soigneusement dans les *Neuf sermons* tant les disputes d'école que les citations profanes, les trivialités et les allusions politiques. Le pivot de sa prédication est le Christ, dont il commente l'œuvre rédemptrice à l'aide de l'Écriture Sainte en vue du salut des âmes. Dans le premier sermon, il expose les conditions du vrai repentir, et préconise la confession, non seulement au moyen des Pères et des conciles, mais aussi en invoquant le témoignage de Platon sur l'utilité d'avoir un ami unique auquel on dévoile ses plus intimes secrets. Le second sermon est consacré à l'incarnation du Verbe et le troisième à l'œuvre de salut accomplie par le Christ. Dans le sermon suivant, il examine les trois attitudes qu'inspire aux hommes la passion du Christ : celle du scandale, celle de la raillerie et celle du repentir. Le cinquième sermon traite de la communion et réclame la foi pure et simple au mystère de la transsubstantiation sans aucun secours de la raison humaine. Le sixième sermon a ceci d'intéressant que l'orateur y expose la doctrine catholique sur la foi et les œuvres et soutient, contre les hérétiques, la confession, le jeûne, l'autorité du pape, les bonnes œuvres et le purgatoire, dont il allait bientôt se dire l'adversaire déclaré. Dans le septième sermon, prêché à Venise le lundi de Pâques 1539, Ochin commente l'Évangile du jour sur les disciples d'Emmaüs et en prend motif pour exhorter ses auditeurs à pénétrer plus avant dans la voie de la grâce; le huitième, qui date de la fête de sainte Marie-Madeleine, développe l'idée que la paix véritable ne s'acquiert ni par les jouissances sensuelles, ni par la plénitude de la science, mais bien par la confiance illimitée dans la miséricorde divine. Enfin le neuvième sermon, le plus remarquable de tous, fait, devant les étudiants de Pérouse, le procès de la raison humaine, qu'elle s'occupe de théologie, de droit ou de philosophie, et leur montre que, sans la science du Christ, elle est impuissante à résoudre les grands problèmes. « La théologie humaine, dit Ochin, n'a fait qu'obscurcir la vérité, avec ses multiples distinctions, ses formules dialectiques, ses figures et ses fausses conclusions. Quant à la théologie du Christ, source unique de vérité, elle gît dans l'abandon. Les orgueilleux théologiens dédaignent le pain de vie et exaltent la métaphysique de Scot à l'égal de l'Évangile : les uns suivent Gilles de Rome, les autres Occam ou quelque maître pareil. Plus que tout autre philosophe, Aristote s'est efforcé d'approfondir la connaissance de l'âme humaine : et pourtant, comme le dit son commentateur Averroès, il n'arriva point avec les lumières naturelles à en déterminer la fin, ni à savoir si elle est mortelle ou immortelle. Malgré cela on a plus foi en lui que dans le Christ, alors que seul Celui-ci peut conduire les âmes à la lumière. Mirez-vous dans le Christ et vous reconnaîtrez qu'il est mort pour vos péchés, ce qu'aucune science ne peut vous apprendre. Par le Christ, porte d'infaillibilité, vous entrez dans la sagesse et la justice; c'est à son école qu'il faut acquérir la science de la dispute et du raisonnement; c'est à l'étude de son livre qu'il faut vous appliquer assidûment, si vous voulez vous libérer du joug des sens et vous élever à la pratique de toute vertu. » Tout ce sermon offre un commentaire saisissant des paroles de saint Paul dans I Cor., I, 20 ; II, 2 : « Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde? — Car je n'ai pas jugé que je dusse savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. » Dans les *Neuf sermons*, la maîtrise oratoire d'Ochin se manifeste à chaque page. Il interpelle et adjure ses auditeurs avec une liberté tout évangélique, les tenant en suspens, au moyen de questions et d'éliminations savamment graduées, jusqu'au moment décisif de la conclusion finale. Pour les distraire, il entrecoupe sa démonstration d'un épisode plaisant, fait une pause pour recommander une œuvre de charité ou pour donner de ses nouvelles, etc. Il vise au cœur autant qu'à la tête et sa dialectique, relevée d'antithèses et d'images variées, a une note sentimentale à laquelle même l'esprit le plus prévenu ne pouvait rester insensible. A quatre

siècles de distance, sa critique serrée de la science humaine (sermon IX) s'impose encore à l'attention, et ses vibrantes apostrophes à « sa ville de Venise » (sermons I, III) ne laissent pas d'émouvoir à la simple lecture. Si l'on se rappelle que son admirable force de persuasion était servie par un organe empoignant et que sa réputation de sainteté, accréditée par une apparence frêle et un pâle visage d'ascète encadré d'une barbe de patriarche, renforçait encore le prestige de sa parole, on pourra se figurer aisément l'effet irrésistible que devait produire celui dont les auditeurs les plus pieux, comme l'évêque Giberti et la patricienne romaine Victoria Colonna, aussi bien que les plus difficiles et les plus blasés, comme le cardinal Bembo et le satirique Arétin, célébraient à l'envi l'incomparable talent oratoire.

2° *Dans l'apostasie* d'Ochin sombra aussi son éloquence. Sans doute continua-t-il de prêcher, mais devant des auditoires de transfuges aux croyances variées et contradictoires. Ses sermons prennent désormais la forme de dissertations ou de libelles polémiques destinés à combattre l'Église romaine, la confession, les indulgences, les vœux, ou consacrés aux thèmes qui préoccupent davantage le novateur : la justification par la foi, la prédestination et la liberté.

De 1542 à 1562, il publia une série de sermons (*Prediche*, Bâle-Genève) qui comprend cinq volumes. A peine publiés, d'habiles agents de la réforme les propageaient dans plusieurs villes d'Italie, comme Venise, Ferrare, Imola, Faenza. A Venise, au témoignage du nonce Mignanelli, tous les hommes de bon sens accueillaient avec pitié « ces sermons venimeux au pesant langage »; à Imola, Faenza et ailleurs encore sans doute, les hérétiques en faisaient la lecture dans leurs conciliabules. Mais, tout en constatant le déclin oratoire d'Ochin devenu protestant, il faut reconnaître aussi que, depuis son arrivée à Genève jusqu'à sa mort, il déploya une activité littéraire considérable. Le besoin de se justifier et de répondre aux attaques venues du camp catholique, le poussa à écrire son *Épître aux magnifiques seigneurs de Sienne* (1543) et à entrer en correspondance avec des amis déçus tels que Claude Tolomei, ou en lutte avec des adversaires redoutables tels que Caterino Politi de Sienne, Marc de Brescia et Muzio de Capo d'Istria. De part et d'autre, cette polémique manque de sérénité et dégénère le plus souvent en attaques personnelles. Sans doute la plupart des autres écrits d'Ochin se ressentent aussi, au moins en partie, de son aigreur antiromaine. Mais on y trouve de plus, et abondamment, l'exposé de ses théories philosophiques et de ses croyances religieuses. Les cinq tomes de ses *Prediche* ont chacun leur idée maîtresse, empruntée à la doctrine ou à la vie chrétienne : le t. I, la satisfaction du Christ pour le genre humain; le t. II, la prédestination; le t. III, la foi, l'espérance et la charité; le t. IV, le péché, la mort et le jugement; le t. V, le Christ dans le plan divin et le devoir de l'homme à son égard.

Pendant son séjour à Genève, en 1544 et 1545, Ochin publia encore : *L'image de l'Antéchrist*, pamphlet antipapal écrit en italien par Ochin, mais publié pour la première fois en français (1544) et peu après en allemand, en hollandais et en espagnol; des traductions latines de plusieurs de ses sermons, entre autres de celui qui a pour thème : *Quid sit per Christum justificari; Espositione sopra la Epistola di S. Paulo alli Romani* (1545). Dans ce dernier commentaire, Ochin s'efforce d'établir sa doctrine de la justification par la foi sur l'autorité de l'Apôtre. De son séjour à Augsbourg date l'*Espositione sopra la Epistola di S. Paulo alli Galati* (1546). Si Dieu a créé le monde pour l'homme, y affirme Ochin, l'homme lui-même a été créé pour servir Dieu, le connaître et l'aimer. De la connaissance de Dieu dérivent toutes les vertus; il s'est manifesté d'abord dans la création, puis dans les Écritures, mais c'est le Christ qui nous a apporté la plénitude de sa connaissance et par là même nous a mis sur la voie de la justice. On signale encore de lui à cette époque, trois opuscules dont l'édition allemande seule est connue : *Une belle et consolante prière chrétienne; Un dialogue de la raison sensuelle; De l'espérance d'un cœur chrétien.* La *Lettera di Fra Bernardino a PP. Paolo III*, libelle plein d'injures et de calomnies répandu vers 1547 contre Paul III par des hérétiques de Venise, ne peut être rangée parmi les œuvres d'Ochin, auxquelles rien ne l'apparente ni pour le fond ni pour la forme. Sans doute sa haine de la papauté le pousse aux affirmations les plus osées; mais ce n'est pas à la chronique scandaleuse qu'il emprunte ses chefs d'accusation, pas plus qu'il n'a l'habitude de recourir à la diffamation individuelle.

A ce point de vue, l'œuvre qu'il fit paraître à Londres en 1549 donne bien la note caractéristique de sa mentalité antiromaine. Elle est dédiée à Édouard VI et porte le titre : *A Tragoedie or Dialogue of the uniuste usurped primacie of the Bishop of Rome, and of all the just abolifying of the same* (Une tragédie ou dialogue sur la primauté injustement usurpée de l'évêque de Rome et sur tout ce qui regarde sa juste abolition). Originairement composée en latin par Ochin, cette œuvre fut traduite en anglais par John Ponet, docteur en théologie, et publiée pour la première fois dans cette langue. En 1558, il en parut une version polonaise. C'est un drame fabuleux composé de neuf scènes et destiné à montrer que l'Église romaine est une invention de Lucifer pour détacher le genre humain du Christ : c'est l'ambition de l'évêque de Rome, soutenue par la puissance impériale, qui a créé la papauté. A la scène IV, nous voyons le pape Boniface III, ému de l'opposition faite à son autorité par les autres Églises, déclarer hardiment que sa suprématie remonte au Christ. Le « jugement de l'homme », un des personnages du drame, lui fournit de faux documents d'après lesquels saint Pierre est venu à Rome et y a été crucifié : en vertu de ces documents, le pape se déclare le successeur du chef des Apôtres. Dès lors, la pompe et la puissance temporelle de l'Église romaine entrent dans une période de prospérité croissante sous l'inspiration occulte de Lucifer qui, du fond de son ténébreux royaume, exploite la superstition, la vanité, les aspirations bonnes et mauvaises des fidèles et reprend son empire sur eux en les mettant sous la tutelle des prêtres par la confession, l'interprétation de l'eucharistie comme une nouvelle passion célébrée par eux, la vente des indulgences et des dispenses (scène VI). Si Lucifer se réjouit de son succès, le Christ se lamente avec les archanges Michel et Gabriel du triomphe de l'imposture (scène VII). Sans doute, Dieu n'a permis ce triomphe, qui touche à sa fin, que pour manifester davantage sa toute-puissance; jamais il n'a cessé d'assister ses élus au milieu des embûches de la fausse Église. Mais, dès maintenant, l'abomination a duré assez longtemps, et il charge l'archange Gabriel d'exhorter Henri VIII à purifier ses états du règne de l'Antéchrist. L'archevêque de Cantorbéry (Thomas Cranmer, protecteur d'Ochin) assiste le roi dans l'exécution de ce projet, et Édouard VI promet de marcher sur les traces de son père (scènes VIII-IX). — Ce drame, qui se déroule successivement en enfer et au ciel, à la curie romaine et à la cour de Londres, présente d'une façon suggestive les objections des protestants contre la primauté de l'évêque de Rome. Ochin y a dépensé toutes les

ressources de son imagination, toute la puissance de son style et toute la subtile amertume de son aversion pour Rome. Malgré les longueurs et le ton de basse flatterie qui dépare les scènes finales, l'intérêt est assez bien soutenu; certaines scènes, comme celle du conseil infernal présidé par Lucifer (I) et celle du concile (V), sont empreintes de grandeur et révèlent une aptitude indiscutable pour le drame religieux. Sans doute cette œuvre aura reçu bon accueil à la cour d'Édouard VI; mais il est à présumer que la plupart des exemplaires en auront été détruits au cours de la réaction catholique inaugurée dès 1553 par Marie Tudor. Notons encore, comme indice de l'influence exercée par Ochin durant son séjour à Londres, la traduction anglaise de plusieurs de ses sermons, faite à différentes reprises entre 1518 et 1580, par R. Argentine, la princesse Élisabeth, Anna Cook et William Phiston.

Ayant dû quitter Londres en tout hâte, il se remit de ses émotions à Genève en publiant les *Apologues*, recueil de 101 anecdotes satiriques ou plaisantes sur le compte de l'Église romaine et de ses institutions (1554). D'après le titre, ces *Apologues* devaient étaler au grand jour les abus, les superstitions, les erreurs, l'idolâtrie et l'impiété de la synagogue du pape, et spécialement de ses prêtres, moines et frères. En réalité, ce sont des contes assez inoffensifs, dont les visées temporelles des papes, les abus du culte des reliques, les vices attribués aux moines et la naïveté des braves gens font à peu près tous les frais. Pour les composer, il aura suffi à Ochin de faire appel aux souvenirs de ses récréations d'antan. Car la plupart de ses *Apologues* ne sont que l'expression tour à tour malicieuse et grossière du droit de libre critique qu'au Moyen Age et à la Renaissance clercs, moines et laïcs exerçaient allègrement les uns sur les autres. Il est probable que, se trouvant sans emploi à cette époque, Ochin aura escompté, en publiant les *Apologues*, un succès facile de librairie afin de se faire des ressources. Il semble, en effet, que le public protestant leur ait fait bon accueil, surtout en Allemagne et dans les Pays-Bas, où il en parut plusieurs traductions. Dès 1559, Rome mit les *Apologues* à l'Index, moins sans doute à cause de leur contenu qu'en vue de l'intention méchante de leur auteur.

Celui-ci, ayant trouvé une situation de prédicant italien à Zurich (1555), se sentait en verve et publiait en 1556 son *Dialogo del Purgatorio*, qui paraissait simultanément en italien, en latin et en allemand; la première version française date de 1559. Dans ce *Dialogue*, Théodidacte, qui représente Ochin, soutient contre cinq religieux que le seul purgatoire véritable est Jésus qui, par son sang, a purgé les âmes de leurs péchés.

La même année 1556, il entrait en polémique avec Joachim de Westphalie, ministre luthérien à Hambourg, au sujet de la cène, et lui opposait sa *Syncera et veræ doctrinæ de cœna Domini defensio*, dans laquelle il présente ce sacrement comme le souvenir de la mort expiatoire de Jésus-Christ, sans y voir à l'encontre des théologiens réformés d'alors, un gage du pardon des péchés. D'après lui, l'Esprit-Saint est ce gage. Dès ce moment Ochin, déjà suspect à Calvin pour son indépendance, devint l'objet de critiques ouvertes qui se feront de jour en jour plus vives jusqu'à entraîner la réprobation unanime des consistoires de Zurich, de Genève et de Bâle. Ochin ne paraît pas s'en être inquiété beaucoup et continua à traiter librement les sujets controversés, soi-disant pour concilier les théories divergentes des Églises réformées, ainsi qu'il le déclare dans sa *Tractatio de conciliatione controversiæ inter reformatas Ecclesias* (Bâle, 1561).

En cette même année 1561, la plus féconde de sa vie de prédicant, il fit paraître trois autres ouvrages : *Disputa intorno alla presenza del corpo di Gesù Christo nel sacramento della cena ;* — *Prediche nomate Laberinti del libero o vero servo Arbitrio, Prescienza, Predestinatione e Libertà divina, e del modo per uscirne;* — *Il Catechismo, o vero Institutione christiana in forma di dialogo.* Dans sa *Disputa*, il rejette, au sujet de la présence réelle, tant la doctrine catholique de la transsubstantiation que l'enseignement luthérien d'après lequel, dans la cène, le Christ se communique vraiment au fidèle, quoique seulement par sa force et en esprit. D'après Ochin, un homme peut être élu, juste, saint, et par conséquent se sauver, sans adhérer ni à l'une ni à l'autre de ces deux croyances. Il fait ensuite une charge à fond contre la messe, qu'il traite d'institution diabolique. Les *Prediche nomate Laberinti*, qui, comme la *Disputa*, furent traduites aussitôt en latin, sont consacrées à un examen approfondi du problème de la liberté humaine et reprennent, dans un esprit de détachement voisin du scepticisme, la discussion qui jadis avait mis aux prises Érasme et Luther. Dans les quatre premiers *Labyrinthes*, où se trouvent ceux qui croient être libres, l'auteur développe les arguments qui plaident contre le libre arbitre. Il conduit ensuite le lecteur dans les quatre *Labyrinthes* où se fourvoient ceux qui croient ne pas être libres; après quoi il expose l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il ne faut s'engager ni dans les *Labyrinthes* qui postulent la nécessité, ni dans ceux qui présument la liberté, et, pour finir, propose le moyen de sortir des *Labyrinthes*. La solution d'Ochin cherche à concilier les partisans des deux théories et se réfugie finalement dans la voie de la docte ignorance, en recommandant le pragmatisme des bonnes œuvres sans aucune spéculation doctrinale. Il affirme que l'homme est libre dans les choses humaines par nécessité morale, mais que sa liberté est rattachée à la volonté de Dieu, dont la prescience voit les actions où il nous a voulu libres non comme déterminées par lui, mais comme des faits. Le péché n'en reste pas moins inévitable, et ici Ochin incline en faveur du serf arbitre; mais, comme le pécheur rejette la grâce de Dieu et abuse de la liberté suffisante, il est responsable de sa faute et par conséquent mérite la punition que Dieu lui inflige. D'autre part, l'homme n'a pas le mérite des œuvres morales, car le pouvoir de les faire ou de s'en abstenir lui a été conféré par Dieu. En somme, toute l'argumentation d'Ochin au sujet du libre arbitre, pour subtile et originale qu'elle soit, oscille constamment entre le pour et le contre pour aboutir finalement au doute. Ni la raison, ni la sagesse humaine, ni la philosophie ne peuvent rien nous apprendre à ce sujet. Seule la foi en la révélation et et en la grâce divine doit dicter au fidèle son attitude pratique, qui est celle de l'accomplissement des bonnes œuvres, sans qu'il ait l'obligation de se croire ou de ne pas se croire libre. Connaissant le vif intérêt qu'Élisabeth d'Angleterre éprouvait pour ces questions, le novateur lui dédia ses *Labyrinthes* et, dans sa dédicace, lui rappela leurs entretiens de jadis sur la prédestination.

Son *Catéchisme* est composé sous forme de dialogue : les deux interlocuteurs, le ministre et l'illuminé, y traitent de la vie du vrai chrétien et des moyens d'atteindre le salut et commentent, en suivant l'ordre des manuels protestants de ce genre, le décalogue, le symbole des Apôtres, l'oraison dominicale, le baptême et la cène. C'est là qu'on trouve la déduction qui conclut de l'impression plus ou moins consciente de l'être à la réalité de l'être, déduction que Descartes érigerait en système au siècle suivant. « Il me semble en effet que je suis, dit l'illuminé, mais il est possible que je me trompe. — Il est impossible, ré-

pond le ministre, qu'il semble d'être à quelqu'un qui n'est pas. Si donc il te semble être, il faut dire que tu es. » P. 1. Revenant à une théorie qui lui est chère, Ochin soutient que le baptême et la cène ne sont que des témoignages de la justification par la foi, et trouvent leur source, non pas en Dieu, mais dans l'homme lui-même, qui fortifie sa foi en accomplissant ces actes. « On ne baptise pas l'adulte, dit-il, afin que ses péchés lui soient pardonnés, mais bien pour protester qu'il croit vivement qu'il en a obtenu la rémission par la foi au Christ qui est antérieure au baptême : de telle façon que la promesse du pardon des péchés est faite à qui croit et non pas à qui se fait baptiser. » P. 245. Ce *Catéchisme* fut dédié par son auteur à la communauté italienne de Zurich dont il était alors le ministre afin que, après sa mort qu'il sentait prochaine, elle pût y trouver « la voie sûre qui mène au ciel ».

Après la publication des *Labyrinthes*, faite sans l'approbation de la censure de Zurich, le sénat de cette ville avait ordonné à Ochin de ne plus rien éditer sans autorisation. Mais, plus il avançait en âge, plus il se sentait pris du désir irrésistible d'exposer librement ses opinions, au risque d'encourir la disgrâce irrémédiable de ceux qui tenaient son sort entre leurs mains. Sans aucun souci de la défense faite par le sénat de Zurich, il publia en 1563, à Bâle, son dernier grand ouvrage qui devait causer sa perte : *Dialogi XXX in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque dialogos XVIII. Secundus est cum de rebus variis tum potissimum de Trinitate.* Écrite en italien par Ochin, cette œuvre ne fut livrée à la publicité que dans sa traduction latine, faite par Castalion, qui traduisit aussi les *Labyrinthes.* Dans les 18 dialogues du premier livre, Ochin argumente avec un juif nommé Jacob et réfute ses objections contre la mission divine du Christ et contre la doctrine du salut. Ochin affirme que Jésus est bien le Sauveur du monde, qui a accompli toute la Loi en mourant pour les pécheurs. A quoi le juif répond que le pardon des péchés ne provient pas du Christ, mais uniquement de la bonté divine. On ne manqua pas de reprocher à Ochin d'avoir mieux développé les arguments du juif que ceux du chrétien. Mais plus que des reproches, certaines thèses du livre II soulevèrent la réprobation générale. Aux dialogues XIX et XX, Ochin discute sur l'essence et l'existence de la Trinité : son contradicteur, un être supérieur qui s'appelle Esprit, affirme que la doctrine du Nouveau Testament demande la croyance en Dieu et en Jésus-Christ, mais non pas en la Trinité; à cette affirmation, Ochin n'oppose qu'une tiède réponse. Il va plus loin encore dans le dialogue XXI, où il traite de la polygamie. Il se demande si un homme, qui est marié à une femme stérile, ou maladive, ou d'une humeur incompatible avec la sienne, a le droit d'en épouser une autre sans répudier la première. A ce cas de conscience il répond par la négative; il combat la pluralité des femmes et conclut en exhortant à la prière, persuadé que la foi dans le secours divin méritera la continence à ceux qui la demandent. Mais, fidèle à son habitude, il ajoute à cette affirmation de la morale chrétienne une concession finale qui la réduit à néant : « Si Dieu, répond-il au mari qui est venu le consulter, malgré tes prières ne t'accorde pas la foi nécessaire pour le succès de la continence, tu pourras faire ce à quoi Dieu te stimule; si tu es tout à fait certain que ton stimulant provient de Dieu, tu ne pècheras pas. Qui obéit à Dieu, ne peut pécher. Je ne puis te donner un autre conseil. » Enfin, dans le dialogue XXVIII, Ochin blâme la peine de mort appliquée aux hérétiques et, dans le dialogue XXX, il attaque Bullinger, qu'il appelle tyran et pape réformé.

Cette liberté inouïe d'opinion, et surtout la condescendance montrée au sujet de la polygamie, indignèrent au suprême degré les autorités civiles et religieuses de Zurich. Peu s'en fallut que le sénat ne lui fît subir le sort de Servet, ainsi que Bullinger, qui était bien placé pour le savoir, le fit comprendre à demi-mot à Théodore de Bèze (28 novembre 1563) : « Tout le livre, écrivait-il, est d'une perversité impie, et le sénat, justement alarmé par l'audace et l'impureté de cet homme, l'a dépouillé de sa charge et l'a expulsé du canton. Peu a manqué qu'on n'agît tout autrement avec ce vieillard invétéré dans la méchanceté de ses vieux jours. » Toutefois, il semble bien que les théologiens réformés aient donné au dialogue incriminé une interprétation excessive. Au fond, Ochin, devenu de jour en jour plus sceptique vis-à-vis de la théologie et de la raison, et poussant jusqu'aux extrêmes limites les prémisses du libre examen, est resté logique avec lui-même. Dans son dialogue de la polygamie comme dans les autres, il s'est inspiré de son principe absolu de la justification par la foi et, partant, comme solution finale, il ne pouvait en présenter d'autre que celle suggérée par la conscience individuelle, éclairée et soutenue par une prière pleine de foi. D'ailleurs, Ochin ne destinait pas ses *Dialogues* au grand public, puisqu'il n'en avait fait qu'une édition latine. Mais le scandale, vrai ou simulé, dépassait toute mesure, et les maîtres de Zurich en prirent occasion pour se débarrasser du hardi novateur dont la critique indépendante semait à larges mains le doute en matière de dogme et de morale. Celui qui n'avait pas voulu du tribunal de Rome, dut comparaître devant celui de Zurich. Par une ironie suprême, des coreligionnaires, pour la plupart apostats comme lui, s'érigeaient en défenseurs de cette « foi ecclésiastique » en aversion de laquelle il avait bruyamment abandonné l'Église. Et ceux qui jadis avaient salué sa défection comme une victoire sur la superstition romaine, le chassaient à présent de leur sein comme un dangereux hérétique.

III. ÉVOLUTION RELIGIEUSE. — Qui voudrait reconstituer les étapes de sa lamentable évolution religieuse, pourrait trouver des indications utiles dans ses nombreux écrits.

Il semble bien que, jusqu'au seuil de la maturité, Ochin se soit préoccupé d'assurer son salut en s'adonnant à une vie austère; c'est la raison pour laquelle, jeune encore, il entra dans l'ordre franciscain de l'observance. Durant plusieurs années, il y trouva le bonheur et la paix : il dira plus tard, dans le dialogue XXX, aux religieux restés fidèles à leur profession, que lui aussi, tout comme eux, fut, un jour, heureux dans le cloître comme s'il eût été au paradis terrestre. Son sceau, qui représente saint Bernardin de Sienne tenant le monogramme de Jésus, permet de croire que les saints exemples de son glorieux concitoyen ont exercé alors de l'influence sur lui. Toutefois, dès sa jeunesse, il manifestait déjà une âme inquiète, puisque, entré dans l'observance vers 1504, il en était sorti, deux fois avant 1521. C'est durant une de ces sorties qu'il alla étudier la médecine à l'université de Pérouse, où il se rencontra avec Jules de Médicis, le futur pape Clément VII. Ayant connu la congrégation capucine, il y entra, poussé par le même désir qui, trente années auparavant, l'avait conduit à l'observance : celui de mener la vie la plus mortifiée et la plus conforme à celle du Christ. Il rappellera plus tard, dans sa lettre à Muzio de Capo d'Istria (7 avril 1543) que, ayant revêtu l'âpre bure de capucin non sans une vive répugnance de sa sensualité, il dit au Christ : « Seigneur, si maintenant je n'opère pas mon salut, j'ignore ce qu'il me reste à faire. » Il croyait encore alors à l'efficacité des œuvres de pénitence, jeûnes, oraisons, abstinences, veilles, pour la satisfaction des péchés.

Mais, s'il faut l'en croire, c'est peu après son entrée chez les capucins, que le Seigneur lui aurait dessillé les yeux et lui aurait fait voir trois choses : 1° que c'est le Christ qui a satisfait pour ses élus et leur a mérité le paradis, et que lui seul est notre justification; 2° que les vœux des religions humaines sont non seulement invalides, mais de plus impies; 3° que l'Église romaine, bien que son éclat extérieur éblouisse les yeux de la chair, n'en est pas moins un objet d'abomination aux yeux de Dieu.

En réalité, Ochin a puisé ces idées, qui sont à la base de la pseudo-réforme, dans le cénacle présidé par un faux maître en spiritualité, l'espagnol Jean Valdès, établi à Naples depuis 1533. Dès 1536, Ochin se mit à fréquenter ce laïque doucereux, dont le mysticisme individualiste, énoncé d'un ton persuasif et conciliant, exerça une influence aussi profonde que nuisible sur la plupart des habitués de son cercle. Aux hommes d'Église, prêtres séculiers et moines de toute robe, aux humanistes renommés et aux grandes dames qui recouraient à lui, Valdès s'efforçait de donner ce qu'il appelait une conscience parfaite, qui attribuât l'état de salut aux seuls mérites de la croix, et ne connût d'autre loi que celle de l'amour de Dieu : auprès d'Ochin, ses efforts furent couronnés d'un plein succès. Il est probable aussi que ce dernier aura connu, dès sa mise en circulation (1540), le *Très utile traité du bénéfice du Christ*, conçu par Benoît de Mantoue, moine bénédictin de San-Severino à Naples et compilé en bel italien par Marc-Antoine Flaminio. Dans ce petit livre, qui eut une diffusion extraordinaire en Italie, la doctrine de la justification par la foi était suffisamment énoncée : « La justice accomplie par le Christ, y lisait-on, nous a justifiés auprès de Dieu, qui a châtié dans son Fils unique toutes nos fautes, toutes nos iniquités, et par conséquent a accordé un pardon général à toute la génération humaine, dont profitent tous ceux qui croient à l'Évangile. » Ochin adopta ces idées et se mit à les répandre à mots couverts dans ses sermons et dans des conversations particulières. C'est ce qui explique son insistance à exalter le sacrifice de la croix, et son exhortation à faire l'adoration des Quarante-Heures devant le crucifix à Sienne (1540). Mais ses intentions étaient assez claires pour être comprises et pour semer le trouble dans les âmes. Même une mondaine comme Tullia d'Aragona lui reprocha, dans un sonnet qu'elle lui dédia, d'avoir privé l'homme du plus beau don que Dieu lui fit : le libre arbitre. Dénoncé dès 1536 au vice-roi et à l'archevêque de Naples, pour ses prédications à San Giovanni Maggiore, en 1539 dans la même ville et les années suivantes à Venise, Ochin, défendu par de puissants protecteurs, couvert par la faveur publique et par la confiance de ses confrères, sut donner le change pendant plusieurs années, fort des divergences qui divisaient les théologiens catholiques de l'époque au sujet du péché originel et de la justification. L'invitation péremptoire de Paul III qui l'appelait à Rome (15 juillet 1542) le mit devant la troublante alternative : soumission ou rébellion. Il semble qu'il ait eu d'abord l'intention d'obéir, si l'on peut se fier à sa lettre écrite de Florence au cardinal Farnèse le 20 août 1542. Deux jours plus tard, il annonçait en termes gênés à sa protectrice Victoria Colonna qu'il lui était impossible de se rendre à Rome, sans s'exposer à devoir renier le Christ ou à être crucifié comme lui. Malgré la peine qu'il éprouvait en tout quittant et malgré le souci du qu en dira-t-on, il se réjouissait à la pensée que son départ inaugurerait la réforme de l'Église en Italie.

Celui qui, à cette heure, exerça sur Ochin une influence décisive, tant par sa parole que par son exemple, fut l'augustin Pierre-Martyr Vermigli. Ce fut lui qui dissipa les dernières hésitations de son ami franciscain et lui indiqua, comme unique voie de libération et de salut, celle qui conduisait en pays réformé, et sur laquelle il allait s'engager lui-même. Quoiqu'en dise Muzio dans ses *Mentite Ochiniane*, l'ambition déçue ne joua aucun rôle dans la fugue d'Ochin. Son apostasie provient uniquement d'une crise intérieure, au cours de laquelle les circonstances l'ont poussé à manifester au dehors la rupture complète avec le dogme et la discipline qui, lentement, s'était accomplie en son âme. Ses succès oratoires et la faveur des grands lui avaient attiré depuis longtemps de la part d'une coterie jalouse, le reproche d'être ambitieux : dès le 22 avril 1537, Victoria Colonna en faisait justice dans une lettre au cardinal Hercule Gonzaga : « Fr. Bernardin est perplexe : s'il reste à Rome, on dit qu'il recherche les grandeurs; s'il s'en va humblement en tournée de prédication, on murmure : il fuit Rome. » Si réellement Ochin avait eu la soif des honneurs, il lui aurait suffi, pour les obtenir, de dissimuler son attachement aux idées nouvelles.

Après avoir passé les Alpes, Ochin se mit à la recherche de la vie idéalement réformée qu'il rêvait, et dans laquelle il espérait trouver l'apaisement de son inquiétude religieuse. Cette réforme à laquelle il avait tout sacrifié, il voulut la vivre en lui-même et la proposer à ses coreligionnaires, indépendamment des maîtres de l'heure, luthériens, calvinistes ou zwingliens. Alors que, tout autour de lui, on s'effrayait du désarroi doctrinal et de la décadence des mœurs qui de jour en jour affaiblissaient le protestantisme, Ochin en arrivait logiquement à pousser jusqu'aux extrêmes limites l'application du droit de libre examen et les conséquences du principe de la foi justifiante. C'est ainsi qu'il fut amené à laisser la solution des problèmes capitaux en matière de doctrine et de conduite à la conscience individuelle de chaque fidèle, animé d'une confiance illimitée dans les mérites du Christ. Qu'il s'agît de libre arbitre ou de prédestination, de Trinité ou de cène, de droit de répression en matière d'hérésie ou d'argument de tradition, de suicide ou de polygamie, Ochin ne se crut jamais tenu de suivre l'enseignement des docteurs de Genève, de Bâle, ou de Zurich. A côté de Calvin et de Bèze, d'Œcolampade et de Bullinger qui s'efforçaient d'imposer à leurs adhérents un corps de doctrines et une règle de vie, Ochin fait figure d'individualiste sentimental, de remueur d'idées plus audacieux que profond, qui recherche d'instinct la contradiction et multiplie à plaisir les objections contre les croyances reçues, parce que sceptique devant le dogme comme devant la raison et revêche à tout doctrinarisme. Calvin s'en préoccupa bien vite, et dès 1543, sonda le transfuge siennois au sujet de ses opinions. Plus tard, il laissa entendre à de Fallais qu'il ne voyait pas de bon œil la traduction française des sermons d'Ochin : « Ils sont plus utiles en italien qu'en autres langues, n'était que le nom de l'homme sert », lui écrivait-il. A vrai dire, la pensée d'Ochin ne trouva d'écho pleinement fidèle que dans les communautés italiennes réformées, non assujetties au rigorisme suisse, et heureuses de trouver en terre d'exil un compatriote fameux qui leur proposât, dans leur langage chaud et imagé, une vie conforme à leurs désirs, basée uniquement sur la foi au Christ, en dehors de toute Église constituée et de toute école théologique. Mais Ochin exerça aussi en son temps une influence assez étendue sur les milieux protestants allemands, français et anglais, comme le prouvent ses multiples relations et les nombreuses traductions de la plupart de ses ouvrages. Ce n'est pas sans raison que Charles

Quint, qui jadis avait subi l'emprise de son éloquence (à Naples en 1536), le signala en 1551 à l'ambassadeur anglais Wotton comme étant avec Bucer le plus grand hérétique du temps. Si ses écrits d'inspiration antiromaine ne se distinguent guère, quant au fond, des publications de même nature faites à son époque, ses ouvrages d'allure philosophique et religieuse au contraire, surtout les *Labyrinthes* et les *Dialogues*, tranchent par leur originalité, et constituent dans leur ensemble un essai critique intéressant sur la doctrine prônée par les maîtres des Églises réformées. A l'encontre de ces derniers, Ochin n'a pas fait école : son œuvre, qui présuppose l'impuissance de la raison et l'instabilité du dogme, et se base sur la liberté individuelle, illimitée, d'examen et de contradiction, pour aboutir finalement au scepticisme, est dénuée, du point de vue doctrinal, de valeur constructive. Mais elle a introduit dans la réforme protestante un ferment de division de plus, et en a hâté la désagrégation dogmatique et disciplinaire.

La biographie la mieux documentée est toujours celle de K. Benrath, *Bernardino Ochino von Siena, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, Brunswick, 2e éd., 1892. Les œuvres d'Ochin sont minutieusement analysées dans le texte et énumérées en appendice. — Parmi les sources inédites que cet auteur n'a pas connues, on peut signaler les chroniques capucines suivantes, qui traitent de la vie d'Ochin dans l'ordre de Saint-François et de son apostasie : *Simplice et divota historia dell'origine della Congregatione dei Frati capuccini*, par Bernardin de Colpetrazzo, 1585, p. 456 sq.; *Narrazione dell'origine dei Frati capuccini*, par Mario de Mercato Saraceno, 1580, p. 231 r°; *Historia capuccina*, par Mathias Bellintani, t. II, 1588, p. 16 sq., aux archives générales de l'ordre des capucins à Rome; Dionisio Pulinari da Firenze, *Cronache dei Frati Minori della provincia di Toscana*, édit. S. Mencherini, Arezzo, 1913, p. 101, 121; Antonio Tognocchi da Terrinca, *Theatrum etrusco-minoriticum*, Florence, 1682, p. 20, 46; *Opusculi e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, éd. G. Paladino, Bari, 1913, contient : 1. le *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo*; 2. un recueil de lettres d'habitués du cénacle de Valdès; 3. la réédition des sermons d'Ochin publiés dans le t. I des *Prediche*; A. Catarino, *Reprobatione de la dottrina di Fr. Bernardino Ochino, ristretta da lui in una sua epistola al magnifico Magistrato di Balia de la Città di Siena*, dans son *Compendio d'errori*, Rome, 1544; Mutio Justinopolitano, *Le mentite Ochiniane*, Venise, 1551; J. Manzoni, *Estratto del Processo di P. Carnesecchi*, dans *Miscellanea di storia italiana*, t. X, 1870, p. 196, 489, 504 sq., 516; Z. Boverius, *Annales capuccinorum*, t. I, 1541-1542 (il rapporte la légende de la prétendue conversion d'Ochin et de sa mort pour la foi), Lyon, 1632; *Vittoria Colonna, marchesa di Pescara, Carteggio* publié par E. Ferrero et G. Müller, 2e éd., avec supplément par D. Tordi, Turin, 1892; A. Reumont, *Vittoria Colonna, vita, fede e poesia*, trad. italienne par G. Müller et E. Ferrero, 2e éd., Turin, 1892; Édouard d'Alençon, *Gian Pietro Carafa e la riforma nell'Ordine dei Minori dell'osservanza*, extrait de *Miscellanea francescana*, 1911-1912; Z. Lazzeri, *Un'ambasceria di N. Machiavelli al Capitolo gen. di Carpi* (1521), dans *Archivum franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 149 sq.; Hildebrand, *L'Ordre de S. François dans les œuvres d'Ochin*, dans *Neerlandia franciscana*, t. II, 1919, p. 209 sq.; F. Callaey, *L'apostolat des Fr. mineurs capucins* dans *Liber memorialis Ordinis Fr. Minorum capuccinorum*, Rome, 1928, p. 8 sq.; P. Piccolomini, *Due lettere inedite di B. O.*, dans *Archivio romano di storia patria*, t. XXVIII, 1905; E. Solmi, *La fuga di B. O. secondo i documenti dell'archivio Gonzaga di Mantova*, dans *Bulletino senese di storia patria*, t. XV, 1908 ; P. Negri, *Note e documenti per la storia della Riforma in Italia*, II. *B. Ochino* dans *Atti della R. Academia delle scienze di Torino*, t. XLVII, 1912; P. Tacchi Venturi, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, Rome, 1910; du même, *Il vescovo Giannatteo Giberti nella fuga di B. O.*, dans *Civiltà cattolica*, 1913, t. IV, p. 320 sq.; F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-B., 1912 ; G. Morpurgo, *Un umanista martire, Aonio Paleario e la Riforma teorica italiana nel secolo XVI*, Città di Castello, 1912; P. Misciatelli, *Mistici Senesi*, 3e éd., Sienne, 1913; E. Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, t. I, Paris, 1920; P. Chiminelli, *Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia*, p. 122 sq., Rome, 1921; D. Meyer, *Essai sur la vie, les écrits et les doctrines de B. Ochin*, Strasbourg, 1851 ; D. Bertrand Barraud, *Les idées philosophiques de B. Ochin de Sienne*, Paris, 1924; F. Lanzoni, *La controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza, 1925; G. F. Cortini, *La riforma e l'inquisizione in Imola e M. A Flaminio luterano*, Imola, 1928.

P. F. Callaey.

1. OCTAVIEN CAMERANI, de Ravenne, de l'ordre des frères mineurs conventuels, vécut pendant la première moitié du XVIIe siècle. Premier recteur du gymnase de Vienne, il devint ensuite, en 1625, le premier professeur de théologie à l'université de cette ville, et, peu après, le théologien de l'empereur Ferdinand II. Revenu ensuite, dans sa patrie, il se lia d'une étroite amitié avec le théologien Barthélemy Mastrius et lui vint en aide dans l'édition de ses ouvrages théologiques et philosophiques. Il prit aussi la défense de Mastrius contre Ferchius et composa, dans ce but, vers 1647, une apologie de Mastrius contre son adversaire Ferchius, qui fut publiée à Ferrare, en 1650, sous le titre : *Scotus et scotistæ, Bellutus et Mastrius expurgati a querelis Ferchianis*. Octavien écrivit encore : *Elogia doctrinæ scoticæ* qui a été éditée dans le premier tome du *Cursus philosophiæ* de Barth. Mastrius et Bonav. Bellutus, après la préface. Elle y est intitulée : *Doctrina scotica cælitus et humanitus approbata et commendata*. Nous avons encore de lui les ouvrages suivants : *Dissertatio de tribus SS. Liberiis Ravennæ archiepiscopis*, publiée à Ravenne, en 1650; *De conventu Cæsaris Ferdinandi cum quibusdam Imperii electoribus 1630 epistola; Acta decanatus P. F. Octaviani Camerani Ravennatis, Ord. Min. Conv., ad S. Crucem studiorum regentis, sacræ theologiæ doctoris et ejusdem facultatis professoris publici academici a die 22 octobri 1627 ad 29 aprilis 1628; Oratio dum laurea ornavit P. Carolum Antonium Barberium de Pasinis*. — Octavien mourut à Ravenne, en 1658, et fut enterré devant le maître-autel de l'église conventuelle de son ordre.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 292; P. P. Ginanni, *Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, t. I, Florence, 1769, p. 110-111.

A. Teetaert.

2. OCTAVIEN PRÆCONIUS (et non Præcopius), de l'ordre des frères mineurs conventuels. (XVIe siècle). Originaire de Castro Reale, en Sicile, il appartint à la province des conventuels de Sicile. Docteur en théologie, religieux à tous les points de vue exemplaire et prédicateur recherché, Octavien fut élevé, en 1546, par Paul III (et non par Paul IV, comme l'écrit L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 180) au siège épiscopal de Monopoli. Pie IV le nomma, en 1561, évêque d'Ariano dans le royaume de Naples. Transféré, dans la suite, d'après quelques historiens, au siège épiscopal de Cefalù, en Sicile, Octavien devint, le 18 mai 1562, archevêque de Palerme. Conseiller, prédicateur et confesseur de Charles-Quint, il fut désigné par Philippe II, roi d'Espagne, pour assister au concile de Trente. Il y aurait adhéré à la thèse de l'archevêque de Lanciano relative à la communion à donner aux laïques sous les deux espèces du pain et du vin et il aurait confirmé cette thèse en alléguant plusieurs exemples de l'Église primitive, où la communion fut donnée de cette façon aux simples fidèles. Octavien mourut à Palerme, le 18 juillet 1568. — Octavien est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages : 1. *Summa de sacramentis*, imprimée à Palerme en 1565; 2. *Constitutiones synodales Panormitanæ Ecclesiæ. Decreta habita et acceptata in congregatione diœcesana in cathedrali ecclesia urbis Panormi*, Palerme, 1565;

3. *Expositio perlucida in orationem illam obscuram, seu offertorium mysteriosum, quod in missa defunctorum pio ritu canitur : Domine Jesu Christe rex gloriæ*, Naples, 1570; 4. *Præconium Sacramenti, hoc est disputatio (? dispositio) et præparatio ad altissimum eucharistiæ sacramentum*, Palerme, 1566, et Naples, 1566. D'autres intitulent cet ouvrage : *Tractatus de SS. Eucharistiæ sacramento ;* 5. *Officium septem principum angelorum ante thronum Dei assistentium*, Palerme, 1564 ; 6. *Discorso del santo sacramento dell' estrema unzione*, Naples, 1567 ; 7. *Adhortatio ad S. R. E. Collegium cardinalium super psalmum 57 pro celeriore Pontificis creatione*, Rome, 1554; 8. *Meditationes de peccatore converso*, en italien; 9. *Adhortatio consolatoria pariter et devota ad Ill. et Excell. D. D. Joannem a Vega Siciliæ pro-regem pro obitu suæ conjugis;* 10. *Expositio responsorii 3 noct. officii defunctorum : Libera me Domine de morte æterna*, en italien, Palerme, 1566. — Quant aux sermons qu'Octavien aurait faits au concile de Trente, qui seraient mentionnés, d'après Sbaralea, *Supplementum*, t. II, 2ᵉ édit., Rome, 1921, p. 293, dans l'*Index orationum concionumque Tridentini concilii*, imprimé à Brescia, en 1562, et qui, d'après le même auteur, auraient été reproduits dans l'édition de Louvain en 1567, nous n'avons pu les trouver dans aucune édition.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XV, Rome, 1736, p. 272; Joseph Maria de Ancona, *Annales minorum continuati*, t. XIX, Rome, 1745, p. 257, 402 et 417; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2ᵉ édit., Rome, 1906, p. 180; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2ᵉ édit., t. II, Rome, 1921, p. 292-293; *Bibliografia siciliana*, t. II, Palerme, 1881, p. 244; Evola, *Storia tipogr.-letter. del secolo XVI in Sicilia*, Palerme, 1878, p. 211 et 297; Ughelli, *Italia sacra*, t. VIII, Rome, 1662, col. 311.

A. TEETAERT.

3. OCTAVIEN DE RAVENNE, surnommé STRAMBIATUS, frère mineur conventuel (XVIᵉ s.). — Né à Ravenne, vers 1524, il entra dans l'ordre des conventuels et y acquit le titre de docteur en théologie. Il enseigna successivement la philosophie à Turin, et la théologie à Padoue, à Rome et à Bologne, où il était régent des études. En 1563, alors qu'il professait à Bologne, il fut désigné pour assister au concile de Trente et, le 13 juin de la même année, le pape Pie IV, exhorta par lettre les habitants d'Avignon à accueillir avec sympathie le maître Octavien de Ravenne de l'ordre des conventuels. Il fut nommé, le 19 août 1563, ministre provincial d'Angleterre, où, à cause de l'hérésie, les conventuels étaient devenus peu nombreux; il mourut à Bologne en 1596.

Octavien s'est rendu célèbre surtout par son enseignement philosophique et théologique et par ses ouvrages. Il s'est déclaré toujours et partout un admirateur et un disciple fidèle de Duns Scot, dont il a repris et défendu avec enthousiasme les thèses et les théories. En général, ses ouvrages ne constituent que des commentaires des œuvres du Docteur subtil. Ainsi nous avons de lui un commentaire de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot, intitulé : *In IV libros Sententiarum seu in scriptum Oxoniense Jo. Duns Scoti Doctoris Subtilis commentarii*, ainsi qu'un commentaire sur le premier livre des Sentences et sur les questions quodlibétiques de Duns Scot : *Lectiones super primo Sententiarum libro* et *Super quæstionibus quodlibetalibus Scoti*. Ces deux derniers commentaires auraient été composés à Bologne en 1562 pendant qu'il y était régent des études. Octavien a travaillé aussi à éditer les œuvres d'un des défenseurs les plus acharnés et des disciples les plus enthousiastes de Jean Duns Scot, à savoir Pierre d'Aquila, appelé encore : *Scotellus*. Cette édition porte comme titre : *Opera Scotelli magistri Octaviani Ravennatis*. Il a composé, ensuite, de nombreux traités : *Tractatus de prædestinatione ; Tractatus de libero arbitrio; Tractatus de symbolo fidei;* ainsi que des commentaires sur quelques livres philosophiques d'Aristote : *Commentaria*, 1. *In logicam Aristotelis;* 2. *In metaphysicam ejusdem;* 3. *In libros ejusdem de anima*. Il a écrit enfin une *Expositio in physicam* et une *Lectura super prologum*, tenue à Rome, en 1584. Au chapitre général de Rome, en 1617, il fut décrété de faire publier les ouvrages d'Octavien de Ravenne et, au chapitre provincial de Bologne, en 1620, on chargea le Père Octavien de Ravenne, le jeune neveu du précédent, de l'édition des œuvres théologiques et philosophiques de son oncle. Il paraît toutefois que les vœux des capitulaires n'ont pas été réalisés et qu'aucun ouvrage d'Octavien de Ravenne n'a été imprimé.

Joannes de Luca, *Annales minorum continuati*, t. XVIII, Rome, 1740, p. 28; Joseph Maria de Ancona, *Annales minorum continuati*, t. XIX, Rome, 1745, p. 440; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2ᵉ édit., Rome, 1906, p. 181; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2ᵉ édit., Rome, 1921, p. 293-294.

A. TEETAERT.

ODESDUN ou **ODESPUN** ou **ODESPUNG DE LA MESCHINIERE Louis** (1597-1660 ?) naquit à Chinon en 1597; son père était maître des requêtes et conseiller ordinaire de Gaston, frère de Louis XIII. Entré dans l'état ecclésiastique, Louis Odesdun fut chanoine de Rennes et official métropolitain de Bretagne. L'assemblée provinciale de 1630 le choisit comme agent du clergé de France, mais, malgré cette élection, l'archevêque de Tours désigna Bernard de Sariac, abbé de Paimpont, contre lequel Odesdun publia une brochure en 1630. Le *Mercure français*, t. XVI, p. 573-591, reproduit cet écrit. Odesdun mourut vers 1660. — Odesdun publia, en 1638, un recueil en cinq livres des *Actes des assemblées du clergé;* ce premier travail, très imparfait d'ailleurs, le fit désigner pour rédiger les *Mémoires* du clergé de France. Ces *Mémoires* parurent sous le titre : *Actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, recueillis et imprimés par le commandement de l'assemblée de 1645, 2 vol. in-folio, Paris, 1646. L'ouvrage fut continué en un volume in-4°, Paris, 1652 : ce dernier contient « tout ce qui s'est passé depuis l'assemblée tenue en 1650 et 1651. » Ces deux écrits renferment un très grand nombre de documents, réunis sans méthode. Dans le même temps, Odesdun rassembla les *Actes* des conciles de France depuis le concile de Trente, sous le titre de *Concilia novissima Galliæ a tempore concilii Tridentini celebrata*, in-folio, Paris, 1646. Aux conciles proprement dits, Odesdun a ajouté des *avis* et *décrets* des assemblées générales du clergé, en latin et en français.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 163-164; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 26; Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*, in-4°, Paris, 1724, apprécie la collection d'Odesdun, p. 235-237.

J. CARREYRE.

ODILON DE CLUNY (Saint), ainsi nommé du monastère de Cluny, dont il fut le cinquième abbé (962-1049). — Né en Auvergne, de la noble famille de Mercœur, Odilon fut agrégé de bonne heure au clergé de l'église Saint-Julien de Brioude ; désireux d'une vie plus parfaite, il entra en 991 à Cluny, où l'avait attiré l'abbé saint Maïeul. Peu après son temps de probation, il fut désigné par Maïeul comme son successeur; la mort de celui-ci en 994 fit d'Odilon l'abbé de Cluny et le chef de l'importante congrégation monastique qui dépendait de la célèbre maison. Odilon administra celle-ci avec beaucoup d'habileté, fut en rapports suivis avec un grand nombre de papes et de

souverains de l'époque. Sous son pontificat, la réforme clunisienne fit encore de considérables progrès et s'étendit jusqu'à l'Espagne. Élu archevêque de Lyon à la mort de Burchard (22 juin 1033), il refusa énergiquement cette dignité, en dépit des instances pressantes de Jean XIX (voir Jaffé, *Regesta*, n. 4095) et de Benoît IX; en fait, un abbé de Cluny n'était-il pas plus qu'un archevêque de Lyon? Le nom d'Odilon de Cluny est attaché à l'institution de la fête des trépassés, au 2 novembre, qui des monastères clunisiens passa bien vite à l'Église universelle. Il faut mentionner encore son intervention en faveur de la « trêve de Dieu ». Odilon mourut à Souvigny (aujourd'hui département de l'Allier), lors d'une visite qu'il faisait de ce monastère, dans la nuit du 31 décembre au 1[er] janvier 1049.

Son œuvre littéraire comporte : 1° *Deux vies de saints* : celle de *saint Maïeul*, son prédécesseur, qui est plutôt, à vrai dire, un panégyrique qu'une biographie; celle de l'impératrice *sainte Adélaïde*, veuve d'Otton I[er] et décédée à Seltz (Basse-Alsace), en 999; sa vie n'a été rédigée par Odilon que près d'un demi-siècle plus tard, en 1046. — 2° *Des sermons*, les auteurs de la *Bibliotheca Cluniacensis* en ont publié quatorze sur les principales fêtes de l'année : Noël, Épiphanie, Purification, Incarnation, Pâques (3), Ascension, Pentecôte, Saint Jean-Baptiste, Saints Pierre-et-Paul, Assomption, Nativité de Marie. Martène et Durand en ont ajouté deux autres (mais le premier n'est qu'une transcription d'un fragment du *De virginibus* de saint Ambroise). Il est très vraisemblable que d'autres se cachent sous de faux titres, par exemple le sermon CLXXI, de l'appendice aux sermons de saint Augustin (*P. L.*, t. XXXIX, col. 2074), ou le LVI de Pierre Damien. — 3° *Lettres*. Bien que la correspondance d'Odilon ait dû être très considérable, il n'en reste que quelques pièces. Aux quatre qui sont dans *P. L.*, t. CXLII, col. 939-944, en ajouter une autre publiée par E. Sackur dans *Neues Archiv*, t. XXIV, 1899, p. 734-735; il s'agit d'une lettre adressée à l'empereur Henri III au moment du concile de Sutri, en décembre 1046; il semble clair qu'Odilon prie l'empereur de déposer à la fois Benoît IX et Grégoire VI : *Quod ille perdit qui totum dedit* (= Benoît IX), *non debet ille possidere qui totum tulit* (= Grégoire VI). Pour rétablir les affaires, l'empereur devrait réunir des représentants de la chrétienté : *De toto mundo debetis eligere quorum arbitrio Romanum imperium decernitis ordinare. Sicut cum militibus ordinare militiam, ita cum spiritualibus ecclesiasticum tractare negotium.* Cette attitude d'Odilon à l'endroit du pouvoir impérial et de ses interventions dans le domaine ecclésiastique devait être signalée. — 4° *Poésie*. Outre des hymnes en l'honneur de la sainte Vierge, de sainte Adélaïde et de saint Maïeul, on a de lui un *epitaphion* sur les Ottonides et Henri II. « Toutes ces pièces de poésie n'ont rien au-dessus des autres du même temps. » (*Hist. littér.*) — On a publié dans la *Revue bénédictine*, t. XVI, 1899, p. 477, une *Medicina spiritualis contra temptationem concupiscentiæ carnalis, missa a domno Odilone Cluniacensi abbate ad patriarcham Aquilæi.* « Rien n'empêche que cette pièce ait été composée par l'illustre abbé. »

1° TEXTES. — Les œuvres ont d'abord été rassemblées par dom Marrier et A. Duchesne dans la *Bibliotheca Cluniacensis*, in-fol., Paris, 1614; quelques pièces dans d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 381; et dans Martène, *Thes. nov. anecdotorum*, t. V, p. 621; les sermons seuls sont passés dans la *Maxima bibl. vet. Patrum* de Lyon, t. XVII, p. 654-668; édition complète dans *P. L.*, t. CXLII, col. 939-1038.

2° SOURCES. — Il y a une vie d'Odilon par son disciple Jotsaud, texte dans *P. L.*, t. CXLII, col. 897-940; cf. *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XV, 1888, p. 812-820, à compléter par un fragment retrouvé par E. Sackur, dans *Neues Archiv*, t. XV, p. 118-121; une autre par S. Pierre Damien, dans *P. L.*, t. CXLIV, col. 925-944.

3° NOTICES ET TRAVAUX. — Trithème, *De scriptor. eccles.*, n. 314; Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, t. VI, p. 631-678; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 447-449; *Hist. litt. de la France*, t. VII, 1746, p. 414-425; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, t. XX, 1757, p. 251-267; J. H. Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny*, t. I, Autun-Paris, 1868, p. 304-477; dom O. Ringholz, O. S. B., *Der heilige Abt Odilo von Cluny in seinem Leben und Wirken*, Brünn, 1885; P. Jardet, *Saint Odilon, abbé de Cluny*, Lyon, 1898.

É. AMANN.

1. ODON DE CAMBRAI (Le Bienheureux), ainsi appelé de la ville dont il fut évêque, mais nommé aussi ODON DE TOURNAI, parce qu'il y fut d'abord écolâtre, puis abbé de Saint-Martin en cette localité († 1113). — Odon, qui est appelé aussi Odart, et Oudart, naquit à Orléans à une date que l'on ne saurait préciser vers le milieu du XI[e] siècle : il entra de bonne heure dans le clergé et s'appliqua avec beaucoup de zèle à l'étude des arts libéraux, mais tout spécialement de la dialectique. Il fut d'abord écolâtre à Toul, où il semble n'être resté que peu de temps, ayant été demandé par le chapitre de Tournai. Sous sa direction l'école de cette ville devint un centre intellectuel qui attira de nombreux élèves. Odon y enseignait surtout la dialectique et ne cachait pas son attachement aux doctrines « réalistes », qu'il croyait trouver dans Boèce, et son aversion pour le « nominalisme » qui se professait à Lille. La lecture du *De libero arbitrio* de saint Augustin l'aurait arraché à cet enseignement trop séculier, et aurait déterminé chez lui une véritable conversion. Ce qui est certain, c'est qu'il s'installa en 1092 aux environs de Tournai, dans l'ancien couvent de Saint-Martin qu'il releva de ses ruines; après y avoir mené, avec quelques disciples, la vie de clerc régulier, il se rattacha en 1095 à la règle de saint Benoît et aux observances de Cluny, et devint abbé du monastère. Il y fit régner une exacte discipline et un grand zèle pour les travaux d'ordre intellectuel. Élu en 1105 pour remplacer à Cambrai l'évêque Gaucher, déposé au concile de Clermont en 1095, mais qu'il avait été impossible de déloger, Odon eut quelque difficulté à s'intaller dans sa ville épiscopale (1106); il n'y demeura pas longtemps d'ailleurs; ayant eu de nouveaux démêlés avec l'empereur Henri V, il alla s'établir au monastère d'Anchin (Aquicinetum), près de Douai, d'où il semble avoir continué à gouverner son diocèse. C'est là qu'il mourut le 19 juin 1113.

Il ne reste rien d'une œuvre de jeunesse d'Odon : un poème sur la guerre de Troie dont Godefroy, écolâtre de Reims le loue dans son *Somnium de Odone Aurelianensi*, cf. *P. L.*, t. CLX, col. 1159; rien non plus, et cela est beaucoup plus regrettable, de trois traités relatifs à la logique que signale son biographe Hérimann : *Scripsit de ea* (i. e. dialectica) *duos libellos, quorum priorem ad cognoscenda devitandaque sophismata valde utilem intitulavit* SOPHISTEM, *alterum vero appellavit* LIBRUM COMPLEXIONUM, *tertium quoque* DE RE ET ENTE *composuit, in quo solvit si unum idemque sit res et ens.* Hérimann fait remarquer que, dans ces livres, et aussi en d'autres opuscules, notre auteur se nommait *Odart* et non Odon. Le titre du dernier écrit semble indiquer que l'on y traitait le problème des *Universaux* qui était la grande question agitée à l'époque.

Les œuvres théologiques d'Odon se sont mieux conservées :

1° La plus populaire a été une *Expositio in canonem missæ*, composée durant son pontificat. Elle explique, en quatre distinctions, le canon de la messe, du *Te igitur*, à l'*Agnus Dei*, à l'exception du *Pater*, qui, au dire de l'auteur, a été suffisamment exposé par nombre de Pères. Odon se tient très près des paroles consacrées, ne cherche aucune des explications plus ou

moins fantaisistes qui, au cours des âges précédents, avaient trouvé dans la liturgie un décalque de la passion. D'une magnifique sobriété, cette exposition est en même temps du plus haut intérêt pour l'histoire des dogmes de la présence réelle, de la transsubstantiation *(sacrificium mutatur in aliam substantiam)*, du sacrifice.

2° Non moins curieux, mais dans un genre tout différent, sont les trois livres sur le péché originel, *De peccato originali libri tres*, où se révèle avec une parfaite netteté l'application de la méthode dialectique à l'étude du dogme. En deux mots est posée l'existence de celui-ci : le péché d'Adam se transmet à tous ses descendants, l'autorité de l'Église nous en tient assurés. Au théologien maintenant de résoudre, si possible, les problèmes que soulève cette affirmation. De tous ceux qui pourraient se poser, Odon n'en étudiera qu'un : celui de la transmission du péché d'origine à tous les fils d'Adam. Et ce problème il le creuse moins à la lumière des renseignements fournis par l'histoire qu'à celle de la dialectique. Il ne peut faire autrement sans doute que de signaler les diverses solutions proposées, mais c'est en tant que solutions théoriques, non en tant qu'opinions historiques. Le traducianisme, qui fait dériver l'âme de l'enfant de celles des parents est rejeté par lui au nom de la logique. Le créatianisme, d'autre part, se heurte à cette difficulté considérable qu'il semble faire de Dieu l'auteur du péché : Dieu crée une âme souillée par la faute originelle. C'est à chercher la réponse à cette objection que s'emploie surtout notre auteur, et il arrive d'abord à poser une formule qui se ramène finalement à celle des théologiens postérieurs : le péché originel est moins une réalité qu'une privation, *privatio justitiæ debitæ*. Reste à expliquer sa transmission; la chose apparaît facile à notre auteur qui part des principes du *réalisme absolu*. Suivant cette doctrine philosophique, qu'il appelle *doctrina orthodoxorum* (par opposition au nominalisme qu'il qualifierait volontiers d'hérésie, comme le faisait son contemporain Anselme de Cantorbéry), « l'universel » est une véritable réalité qui existe tout entière dans chacun des individus de la même catégorie. Quand Adam seul existait, la nature humaine était tout entière en lui : c'est la même nature avec seulement des accidents individuels en plus, qui se dilate lors de la création d'Ève. La faute des premiers parents en qui se trouve alors rassemblée toute la nature humaine atteint donc cette nature elle-même et, quand cette nature se dilatera à nouveau, au fur et à mesure des diverses naissances humaines, elle ne pourra être que souillée. Ainsi telle âme nouvelle (celle de Caïn ou d'Abel, par exemple), est en même temps nouvelle et ne l'est pas : nouvelle quant à la personne, ancienne quant à l'espèce (et à la substance); nouvelle par ses propriétés personnelles, ancienne par ses propriétés communes; on peut dire qu'elle est créée et qu'elle ne l'est pas. Voir tout le développement du l. III, *Quod anima cujusque hominis fieri nequit, nisi humanæ naturæ*, *P. L.*, t. CLX, col. 1090-1091 et spécialement les passages suivants : *Facit ergo Deus animam novam quæ naturam non habet novam. Est ergo eadem natura nova et non nova. In persona nova est, in specie nova non est. Nova est proprietate personali, non nova proprietate communi. Creatur a Deo de exstantibus* (remarquer le nouveau problème soulevé par ce mot) *vel de nihilo anima nova personaliter ejus naturæ quæ fuit ab Adam universaliter.... Creatur igitur non humana anima sed individua anima. Individua anima creatur, quia prius non erat, humana anima non creatur, quia prius erat et in aliis personis erat.... Dat Deus* EXISTENTI *animæ proprietatem novam et facit novam personam, species subsistit, datur a Deo proprietas et fit nova persona.* A la vérité Odon se rend bien compte de ce que l'opinion qu'il présente a de hasardeux : *Vix audemus* (le texte de *P. L.* lit *audimus*) *dicere in creatione animarum Deum non creare substantiam sed proprietatem solam, ne derogare videamur omnipotentiæ summæ si sola accidentia dicuntur in personis et non substantias creari* (*P. L. : creare*). Nous laissons au lecteur, continue-t-il, le soin d'apprécier, mais telle est la façon dont les orthodoxes (lisez les « réaux ») expliquent que tous les hommes ont péché en Adam, bien que les âmes ne naissent pas par transmission, *quamvis animæ non fiant de traduce*.

3° La *Disputatio contra Judæum de adventu Christi Filii Dei*, pour être moins originale que le traité précédent, « est néanmoins dans le même goût, tout s'y passe en raisonnements sans recours à l'autorité ». (Ceillier). C'est en somme une théorie de la rédemption (celle-ci étant considérée avant tout comme un sacrifice) et de son application.

4° Le petit traité *De blasphemia in Spiritum Sanctum* étudie, toujours du même point de vue, la question si ardue du péché contre le Saint-Esprit qui ne peut être remis ni en ce monde ni en l'autre. Des considérations d'ordre exclusivement dialectique (voir le curieux tableau inspiré par celui de « l'opposition des propositions » (amènent au résultat suivant : « Le blasphème contre l'Esprit c'est l'impénitence finale. » Un peu d'exégèse ferait peut-être mieux l'affaire, et l'on se demande avec quelque anxiété où peut mener tout cet appareil syllogistique. Dans l'enthousiasme de la découverte, ni Odon, ni ses contemporains ne se sont rendu compte des limites auxquelles devait s'arrêter l'emploi exclusif de la dialectique.

5° Odon ne négligeait pas cependant l'étude de l'Écriture, il a pris soin de faire adapter à sa bible latine, en les modifiant quelque peu, les tables ou canons qu'Eusèbe de Césarée avait faits pour trouver commodément le rapport qu'il y a entre les évangélistes, les passages où tous quatre vont de front, ceux où trois, deux sont d'accord, ceux où chaque évangéliste va seul son chemin. — On a publié, sous son nom, une homélie sur le *Villicus iniquitatis* (une forme brève, une forme longue, dont les rapports ne sont pas établis); l'explication de la parabole se meut tout entière dans le domaine de l'allégorie poursuivie jusque dans les plus petits détails, et ceci encore est caractéristique de l'époque. Trithème parle de plusieurs homélies composées par Odon; si elles subsistent elles n'ont pas été identifiées. Il ne s'est conservé que de maigres débris de la correspondance de l'évêque de Cambrai. D'ailleurs une investigation dans les mss. pourrait bien faire découvrir d'autres œuvres d'Odon.

1° TEXTES. — L'*Expositio in canonem* a été imprimée de bonne heure, voir Hain, *Repertor.*, t. III, n. 11 959-11 963, et Copinger, *Suppl. to Hain*, t. I, n. 11 959-11 963; t. II *a*, n. 4456 et 4457; ce travail est passé dans la *Bibliotheca Patrum* de Marguerin de la Bigne; les autres œuvres ont fini par le rejoindre dans les éditions suivantes, *Maxima bibl. vet. Patrum* de Lyon, t. XXI, p. 221-251; la *P. L.*, t. CLX, col. 1053-1160, y ajoute l'*Homilia de villico iniquitatis*, sous la forme longue qu'avaient publiée Martène et Durand, *Anecdota*, t. V, p. 853 sq., et quelques diplômes d'après Miræus.

2° SOURCES. — La vie d'Odon est connue par deux récits contemporains : 1. Hérimann, *Liber de restauratione monasterii Sancti-Martini Tornacensis*, surtout les premiers chapitres, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XIV, p. 274 sq.; 2. Amand du Chastel, prieur d'Anehin, *Epistola de vita et moribus Odonis*, dans *P. L.*, t. CLX, col. 1128-1132 (d'après Martène) et dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XV, p. 942-945; 3. Notice dans les *Gesta episcop. Cameracen.*, *ibid.*, t. XIV, p. 210-211.

3° NOTICES ET TRAVAUX. — Trithème, *De script. eccles.*, n. 371; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 451 (*Odo Aurelianensis*); Foppens, *Bibl. belgica*, t. II, p. 930; *Hist. litt. de la France*, t. IX,

1750, p. 583-606; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, t. XXI, 1757, p. 391-403; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, 1766, p. 1-16; Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, t. I, 1872, p. 297-308; F. J. J. Labis, *Le bienheureux Odon, év. de Cambrai, son école à Tournay, son réalisme et l'application qu'il en fait au dogme du péché originel*, dans la *Revue catholique* de Louvain, t. XIV, 1856, p. 445-460, 519-526, 574-585; A. Auger, art. *Odon de Cambrai*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XVI, 1901, p. 75-78.

É. AMANN.

2. ODON (ou **EUDES) DE CHATEAUROUX** (XIIIe siècle). — Ainsi nommé de son pays d'origine, Odon était chanoine de Notre-Dame de Paris avant 1238; à cette date il devient chancelier et, en 1244, il est nommé par le pape Innocent IV cardinal-évêque de Tusculum. En cette qualité il remplit d'importantes missions, en particulier celle de prêcher la croisade en France après 1245. Nommé par le pape chef spirituel de l'expédition, il s'embarqua en même temps que le roi saint Louis en 1248, et suivit les diverses péripéties de la campagne. En 1255, il était de retour en Europe, et continua à déployer une grande activité; il mourut à Orvieto en 1273. — C'est à Odon de Châteauroux qu'il faut rapporter une *Lectio magistri Odonis de Castro Radulphi postmodum episcopi Tusculen., quando incœpit in theologia*, contenue dans le ms. *lat. 15 948*, de la Bibliothèque nationale de Paris, ce sont de brèves introductions à la plupart des livres de l'Écriture. De la même inspiration est un commentaire sur les Psaumes : *Distinctiones magistri Odonis de Castro Radulphi super Psalterium*, contenues dans les mss. *15 569* et *15 568* de la même bibliothèque, et en d'autres mss. d'Arras, de Troyes, de Balliol-College à Oxford, cf. Hauréau, *Notices et extraits*, t. XXIV, *b*, p. 220. — Beaucoup plus volumineuses sont les œuvres oratoires de notre auteur qui fut l'un des prédicateurs les plus diserts et les plus réputés du XIIIe siècle. On trouvera dans Hauréau et Pitra (voir à la bibliographie) le relevé, encore incomplet, des très nombreux mss. qui contiennent des sermons d'Eudes de Châteauroux. Pitra en a publié un certain nombre dans les *Analecta novissima*, t. II, p. 188-343, mais la plus grande partie est demeurée inédite, et il n'est pas certain, d'après ce qui est accessible, que l'histoire de la théologie apprendrait beaucoup de leur publication. — Il subsiste plusieurs écrits officiels d'Odon, qu'Hauréau a recensés avec diligence, *op. cit.*, p. 233-235, ils ont rapport aux diverses missions dont le cardinal fut chargée : réforme de divers chapitres (Paris, Sens), concession d'indulgences, affaire de la croisade. Quelques-uns intéressent de près la théologie : *Mandatum Odonis... de erroribus Joannis de Brescain et magistri Remundi*, du 21 décembre 1247, reproduit dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 158, et dans Denifle et Chatelain, *Chartularium universit. Paris.*, n. 176, t. I, p. 206-207; *Litteræ Odonis ad Innocentium papam IV super condemnatione Talmud*, postérieures au 12 août 1247, Duplessis d'A., *ibid.*, p. 153, Denifle et Chatelain, *ibid.*, n. 173, p. 202-205; *Sententia Odonis... consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiæ et decretorum et aliorum lata super Talmud*, du 15 mai; cf. les deux recueils précédents p. 155, et n. 178, p. 209-211. Le ms. *153* de Carpentras donne sous le nom d'Odon, évêque de Tusculum, une *Confutatio talmudicæ perfidiæ*, série de documents officiels et d'extraits du Talmud. En juillet 1255, Odon de Châteauroux présida le tribunal qui jugea l'*Introductorius ad Evangelium æternum*, (voir ici, t. VIII, col. 1443-1444; le cardinal Eudes de Tusculum est notre Odon de Châteauroux). On peut donc lui attribuer sinon la rédaction, du moins l'inspiration du long rapport formulé par la commission d'Anagni sur les erreurs de Joachim de Flore. Texte publié par H. Denifle dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des M. A.*, t. I, 1885, p. 102-142, et sur lequel Renan avait attiré l'attention, *Revue des Deux Mondes*, t. LXIV (1866, t. IV), p. 108-112.

La question des *personalia* et des œuvres d'Odon de Châteauroux, fort embrouillée par les anciens biographes, n'a commencé à être débrouillée que par Daunou, dans l'*Histoire litt. de la France*, t. XIX, 1838, p. 228-232; les erreurs qui subsistent encore dans Daunou sont rectifiées par Hauréau, dans *Notices et extraits des mss. de la Bibl. nat.*, t. XXIV *b*, 1876, p. 204-235; J.-B. Pitra relève encore une légère erreur d'Hauréau dans sa notice sur Odon de Châteauroux, *Analecta novissima*, t. II, Paris-Tusculum, 1888, p. XXIII-XXXV, et publie une partie des sermons de notre auteur, avec les tables d'un certain nombre des recueils qui les contiennent, quelques compléments sont apportés par Hauréau dans le *Journal des savants*, 1888, p. 466-477; voir aussi Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, 1899, *passim*, voir index, p. 702. — Sur Eudes prédicateur : Lecoy de la Marche, *La chaire française au M.-A.*, Paris, 1886, p. 71 sq. et *passim*

É. AMANN.

3. ODON DE CHICHESTER, qui, selon toute vraisemblance doit être distingué d'**ODON DE CHERITON,** est l'auteur de plusieurs recueils de sermons, d'un court traité sur la passion, mais surtout d'un pénitentiel ou *Summa de pænitentia*, qui se retrouve assez fréquemment dans des mss. de France. Le ms. *279* d'Avignon le donne d'abord, puis le fait suivre d'une série de sermons, en tête desquels se lit un court prologue se terminant par ces mots : *Ego Odo de Cincestre, doctor Ecclesiæ minimus evangelia dominicalia et quæ in præcipuis festivitatibus in ecclesia recitantur, ad laudem Dei et utilitatem illorum qui evangelizantur... super quadrigas tuas, Jesu bone, paleam et granum apposui.* Or, dans le ms. *lat. 12 387* de la Bibliothèque nationale de Paris, le même traité *De pænitentia* (mutilé il est vrai de son début) est donné sous le titre : *Odonis de Cicestre Summa de pænitentia.* Les mss. *lat. 2 459, 2 593, 12 418, 16 506*, contiennent également et des sermons (identiques aux précédents) et le pénitentiel (quelquefois mutilé du début). Il ne saurait donc faire de doute que sermons et pénitentiel soient du même auteur, un *Odo de Cincestre* ou *de Cicestre*. Il y a tout lieu d'identifier cette localité avec Chichester (comté de Sussex, Angleterre).

Il faudrait donc distinguer l'auteur d'un certain Odon de Cheriton (petite ville du Kent près de Folkestone) auteur d'un recueil de fables latines qui a joui d'une certaine vogue au Moyen-Age; autant que nous en puissions juger, le recueil de fables et les sermons (soit isolés, soit avec le pénitentiel), ne sont pas associés dans les mss. — Les deux auteurs vivaient d'ailleurs sensiblement à la même date, fin du XIIe, commencement du XIIIe siècle, les *personalia* du second ont été assez bien débrouillées en ces derniers temps (voir *Dictionary of national biography*, t. XLI, 1895, p. 428). Nous ne pouvons à peu près rien dire sur le premier, sinon qu'il a rédigé son pénitentiel après le concile du Latran de 1215, à un décret duquel il fait allusion. S'il est aussi, comme tout l'indique, l'auteur de l'opuscule sur la passion qui suit les sermons dans le ms. *lat. 16 506*, il a dû séjourner quelque temps à Paris, où il a connu l'écolâtre Olivier, devenu, en 1223, évêque de Paderborn, et cardinal-évêque de Sabine en 1225. L'un et l'autre auteur seraient d'ailleurs à étudier, l'auteur du *Pénitentiel* et des *Sermons* du point de vue de la théologie; celui des *Fables* du point de vue de l'histoire des mœurs.

Le *Pénitentiel* est inédit; des *Sermons* il a paru une édition abrégée en 1520, à Paris : *Flores sermonum ac evangeliorum dominicalium excell. M. Odonis cancellarii Parisien.* (!); les *fables* ont été publiées à diverses reprises et

finalement par L. Hervieux, *Les fabulistes latins*, t. iv, *Eudes de Cheriton et ses dérivés*, Paris, 1896.

On trouvera dans cet ouvrage une étude très complète sur Eudes de Cheriton, que l'éditeur identifie avec l'auteur du *Pénitentiel* et des *Sermons*; B. Hauréau qui avait jadis accepté cette identification (voir *Notices et extraits de quelques mss. latins*, t. ii, 1891, p. 83; t. v, 1892, p. 163) nous paraît avoir bien établi la distinction des deux auteurs dans le *Journal des savants*, 1896, p. 111-123 (compte rendu du livre de L. Hervieux). Ces deux auteurs renverront aux notices littéraires anciennes et modernes.

É. Amann.

4. ODON DE CLUNY (Saint), ainsi nommé du monastère de Cluny dont il fut le deuxième abbé (879-942). — Né dans le Maine, d'une famille honorable, Odon fut destiné aux carrières séculières; mais, attiré de bonne heure vers la vie religieuse, il entra vers l'âge de dix-neuf ans dans le corps des chanoines de Saint-Martin de Tours. Après avoir passé quelque temps à Paris où il s'instruisit des arts libéraux sous Remi d'Auxerre, il rentra à Tours, où il paraît bien qu'il fut chargé du soin de l'école attachée à la basilique. Désireux néanmoins d'une vie plus austère, il finit par entrer au monastère de Baume-les-Messieurs, pour lors dirigé par l'abbé Bernon, qui présidait en même temps aux destinées de Gigny, de Bourg-Dieu, de Massay et plus tard de Cluny (fondé en 920). Odon y reçut le sacerdoce vers 908 et fut chargé de l'instruction des jeunes gens. Bernon, sur le point de mourir, résigna sa charge abbatiale, qui fut confiée à Odon (927). Celui-ci eut la conduite des monastères de Cluny, de Massay et de Bourg-Dieu. Peu après la mort de Bernon, Odon alla s'établir à Cluny, dont il peut être considéré comme le vrai fondateur. Par ses soins la jeune abbaye devint bientôt le modèle de la vie monastique, et c'est d'elle que l'observance régulière se communiqua à un très grand nombre de couvents qui ne tarderont pas à former la « congrégation de Cluny ». On sait les immenses services que rendit à l'Église et à la chrétienté, particulièrement aux xie et xiie siècles, cette importante institution. Dès l'époque d'Odon, Cluny commençe d'être une des grandes puissances et son abbé un personnage de premier plan. A diverses reprises on trouve Odon à Rome, mandé par le patrice Albéric; en 936 et 938-939, sous le pontificat de Léon VII, en 942 sous celui d'Étienne VIII (IX). C'est lors du premier voyage, qu'il fut chargé de la haute direction des monastères de Rome et des environs; il mourut à Tours, le 18 novembre 942, au retour de son troisième voyage en Italie.

Odon de Cluny intéresse surtout l'historien de l'Église : la grande réforme monastique dont il a été l'un des plus actifs artisans est le premier prélude et l'une des conditions de la réforme ecclésiastique du xie siècle. Le théologien trouvera moins d'intérêt à l'ensemble de son œuvre littéraire, bien que celle-ci soit assez considérable (rassemblée dans *P. L.*, t. cxxxiii, col. 105-858). — 1° *Moralium in Job libri XXXV*, simple abrégé, sans rien de personnel, du grand ouvrage du pape saint Grégoire. — 2° *Sermones quinque*, sur la chaire de Saint-Pierre; sainte Marie-Madeleine (identifiée avec la pécheresse et la sœur de Lazare); sur saint Benoît; sur l'incendie de la basilique de Saint-Martin de Tours par les Normands en 903 (intéressant par un certain nombre de considérations morales); enfin sur saint Martin. — 3° On a attribué à Odon une *Vie de saint Grégoire de Tours* (voir *P. L.*, t. lxxi, col. 115-128); il est certainement l'auteur d'une *Vie de saint Gérald*, comte d'Aurillac et fondateur de l'abbaye de cette ville. Cette vie existe en deux recensions, l'une plus longue, celle de Marrier (reproduite dans *P. L.*,), l'autre plus courte, fournie par les mss. *Paris. lat.*, *3 783* [2], *3 809* [1], *5 301*, *5 365*, et publiée d'abord par Mgr Bouange, *Hist. de l'abbaye d'Aurillac*, t. i, p. 370 sq., et par les bollandistes, d'après le *Par. lat.*, *5 365*, dans le *Catalogus cod. hag. lat. Paris.*, t. ii, 1890, p. 392-401. Hauréau estimait que la forme abrégée était l'originale; Mgr Bouange croit au contraire que la forme longue a été abrégée dans la recension courte. — 4° *Collationum libri tres*, qui portent dans les mss. des titres assez variés. Au moment où il devait être élevé au sacerdoce, Odon s'en défendit longtemps et fit en présence de l'évêque de Limoges, Turpion, qui devait l'ordonner, de vives représentations sur la dignité du sacerdoce et les désordres par lesquels trop de mauvais prêtres la ravalaient en ce temps. Le tout fut postérieurement mis par écrit. C'est surtout le l. III qui insiste sur les désordres du clergé et des moines, les l. I et II ayant plutôt pour sujet les châtiments divins qui en sont la conséquence et qui retombent sur le peuple chrétien en général, mais aussi sur les auteurs de ces prévarications. On relèvera, en ce qui concerne l'histoire de la doctrine du péché originel, une théorie qui montre que le vieux rigorisme augustinien n'avait pas dit son dernier mot. L. II, c. xxiv, col. 568-569. Voulant montrer la gravité de l'impureté, l'auteur argumente ainsi : Pourquoi Dieu condamne-t-il, au malheur éternel l'enfant mort sans baptême, même issu de légitime mariage? *manifestum est illud fieri propter illud peccatum quod fit hora conceptionis. Si ergo tanta est culpa in conjugali concubitu, ut infans pro illa sola puniri debeat, quanta in stupro est vel in pollutione quæ ad solam libidinem explendam patratur !* On notera aussi l'usage abondant que fait notre auteur du traité de Paschase Radbert sur l'eucharistie, l. II, c. xxx sq., col. 575 sq. — 5° A. Swoboda a récemment publié un poème considérable d'Odon, qu'avaient connu Mabillon, les auteurs de l'*Histoire littéraire*, et Ceillier, mais qui n'avait pas trouvé d'éditeur au xviiie siècle. Le texte qu'il donne est, d'ailleurs, plus long de moitié; au lieu de quatre livres, il en comporte sept. Il s'agit de l'*Odonis abbatis Cluniacensis occupatio*, poème en vers hexamètres, qui décrit successivement: 1. La création des anges et leur chute; 2. La condition de l'homme au paradis et sa faute; 3. La dépravation rapide du genre humain et les châtiments divins (déluge, ruine de Sodome); 4. L'histoire des patriarches, la loi mosaïque, la promesse du rédempteur; 5. Une brève histoire de l'apparition du Sauveur; 6. La passion, à partir de la Cène, le triomphe que le Christ en croix remporte sur les puissances mauvaises, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension, la descente de l'Esprit-Saint, les débuts de l Église. 7. Le septième et dernier livre décrit la condition misérable de l'Église contemporaine, flagelle les vices, mais exhorte en même temps les pécheurs au repentir, les bons à la vigilance, en faisant entrevoir le repos final dans le céleste Jérusalem. — L'ensemble présente donc moins un résumé de l'histoire sainte, qu'une série de considérations morales sur l'histoire du péché, considérations qui s'accrochent, tant bien que mal, aux divers événements rapportés. L'exégèse allégorique sévit dans toute sa puissance et permet de rattacher à nombre d'épisodes ou de textes scripturaires des développements parfois inattendus. Poème fort intéressant au demeurant et dont l'inspiration est du même ordre que celle des *Collationes*. — 6° *Musique sacrée.* Odon a composé un certain nombre d'antiennes et d'hymnes religieuses; Mabillon le croyait aussi l'auteur d'un traité sur la musique, encore inédit de son temps et qui a été publié par Gerbert (cf. *P. L.*, t. cit., col. 757 sq.); selon Hauréau, il serait seulement l'auteur du très bref morceau intitulé *Tonora per ordinem*, *ibid.*, col. 755-758.

I. Textes. — Les œuvres d'Odon ont d'abord été rassemblées par dom Marrier et A. Duchesne dans la *Bibliotheca*

Cluniacensis, in-fol., Paris, 1614; les *Moralia*, qui n'y avaient pas trouvé place, ont été publiés séparément par Marrier, in-8°, Paris 1617. Tout ceci (à l'exception des deux *Vitæ*) est repassé dans la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* de Lyon, t. XVII, p. 250-456, et de là dans *P. L.*, t. CXXXIII, d'où l'on a fait disparaître, avec raison, le *Tractatus de reversione B. Martini a Burgundia*, qui est certainement un faux, et où l'on a ajouté, d'après Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica*, les traités sur la musique. L'*Occupatio* a été publiée par Ant. Swoboda dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1900.

II. Sources. — Il y a deux vies contemporaines d'Odon, l'une par Jean de Salerne, disciple du saint et ramené par lui d'Italie, l'autre par un moine de Cluny du XII[e] siècle, Nalgod, qui n'a fait que remanier la précédente en y introduisant quelque peu de chronologie; toutes deux dans *P. L.*, t. CXXXIII, col. 43 sq., 85 sq.

III. Notices et Travaux. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, n. 292; Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, t. V, p. 124-150; Fabricius, *Bibl. latina med. et infim. ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 457-461; *Hist. litt. de la France*, t. VI, 1742, p. 229-253; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, t. XIX, 1754, p. 574-586; B. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris, 1861, p. 128-178 (reproduit textuellement dans *Hist. litt. du Maine*, 2[e] édit., t. VIII, 1876, p. 240-293); J. H. Pignot, *Hist. de l'ordre de Cluny*, t. I, Autun-Paris, 1861; G. M. F. Bouange, *Hist. de l'abbaye d'Aurillac*, Paris, 1899; dom du Bourg, *Saint Odon*, dans la collection *Les Saints*, Paris, s. d.

É. Amann.

5. **ODON DE DOUAI** (XIII[e] siècle) est mentionné par une lettre d'Alexandre IV, adressée le 17 juillet 1256, à l'évêque de Paris, comme l'un des maîtres en théologie qui, avec Guillaume de Saint-Amour et d'autres, refusaient de s'incliner devant la bulle *Quasi lignum vitæ*, trop favorable, disaient-ils, aux ordres mendiants, et menaçaient de faire grève ou de transporter ailleurs le *studium generale* de Paris. Le pape sévissait durement contre ces docteurs, demandait au roi de les expulser du royaume. Odon ne s'entêta point; en octobre 1256, il était à Anagni, à la cour pontificale, et avec Chrétien de Beauvais renonçait à ses « erreurs ». Il acceptait la bulle *Quasi lignum vitæ*, promettait de collaborer à l'avenir avec les professeurs réguliers et s'engageait à prêcher contre les erreurs répandues par le libelle de Guillaume de Saint-Amour contre « les périls des derniers temps »; il se ferait le défenseur des doctrines opposées : *videlicet de potestate romani pontificis, quod possit prædicatores et confessores mittere ubique per mundum juxta suæ beneplacitum voluntatis sine consensu inferiorum prælatorum quorumcunque seu parochialium sacerdotum; item quod archiepiscopi et episcopi in suis diœcesibus licentiam dare possint prædicandi et confessiones audiendi sine consensu inferiorum sacerdotum vel rectorum ecclesiarum cum viderint expedire, quodque prædicatores et confessores sic missi possint libere prædicare et licite confessiones audire ac absolvere pænitentes.* Odon reconnaîtrait de même que l'état de religieux mendiant n'avait rien que de conforme à l'idéal évangélique. — Cette satisfaction parut suffisante au pape qui, sollicité d'ailleurs en faveur de ces maîtres, par les chapitres cathédraux de la province de Reims (octobre 1256) fit rendre à Odon sa situation et ses bénéfices, 2 octobre 1257.

L'ensemble de la question de la lutte contre les ordres mendiants sera traitée à l'article Saint-Amour. Pour Odon lui-même, outre du Boulay, *Hist. univers. Parisien.*, t. III, 1666, p. 704, et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, 1728, p. 170, voir toutes les pièces de son affaire dans Denifle et Chatelain, *Chartularium univers. Parisien.*, t. I, 1899, pars I[a], n. 280, 282, 293, 295, 320.

É. Amann.

6. **ODON DE SAINT-PÈRE**, ainsi nommé de l'abbaye de Saint-Père, près d'Auxerre, qu'il gouverna entre 1167 et 1178. — Odon avait débuté dans la vie religieuse à l'abbaye de Saint-Victor à Paris; c'est de là qu'il fut tiré pour prendre, comme abbé, la direction de Saint-Père, jusque-là gouverné seulement par des doyens. Il a dû résigner ses fonctions vers 1178, pour redevenir simple chanoine régulier; on ignore la date de sa mort. Le ms. *580* de Chartres lui attribue comme date obituaire le 16 septembre. C'est probablement à lui (plutôt qu'à un autre victorin, nommé également Odon et qui fut le premier abbé de Sainte-Geneviève) qu'il faut rapporter un petit recueil de lettres ascétiques (7 en tout), publiées par dom Beaugendre d'abord, puis par d'Achery, et qui exposent d'une manière simple et pourtant fort nette les obligations morales des chanoines réguliers : pratique des vœux de religion, précautions à prendre pour garder la vertu dans le monde, mépris du siècle, bon usage de la science. — Depuis les recherches du P. Chossat, il n'y a plus lieu d'attribuer, même conjecturalement, à notre Odon, la fameuse *Summa Sententiarum* qui figure en effet dans plusieurs mss., mais relativement récents, sous le nom de *Magistri Odonis* ou *Ottonis*. Revendiquée pour Hugues de Saint-Victor et pour d'autres Odon ou Eudes elle s'est révélée comme l'œuvre d'Hugues de Mortagne. Cf. ici, t. VII, col. 251 sq.

Le texte des lettres ascétiques, d'après d'Achery, dans *P. L.*, t. CXCVI, col. 1399-1418; on trouvera en tête la notice d'Oudin qui attribue nos lettres à Odon de Sainte-Geneviève; au contraire Daunou, *Hist. litt. de la France*, t. XIV, 1817, p. 346-350, les revendique pour Odon de Saint-Père, sa notice est reproduite en abrégé dans la 2[e] édit. de Ceillier, *Hist. des aut. ecclés.*, t. XIV, 1863, p. 712. — Sur la question de la *Summa Sententiarum*, voir M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre d'Hugues de Mortagne*, Louvain. Paris, 1923, p. 47 sq.

É. Amann.

7. **ODON DE SOISSONS**, ainsi nommé de son lieu d'origine; appelé aussi **ODON D'OURSCAMP** du nom du monastère dont il fut quelque temps abbé, mort cardinal de Tusculum après 1171. — Ce personnage a été souvent confondu avec Odon de Châteauroux, qui comme lui, fut cardinal-évêque de Tusculum, bien qu'il y ait un siècle d'intervalle entre les deux. Hauréau et Pitra ont bien débrouillé le *curriculum vitæ* de chacun. Odon de Soissons était, depuis longtemps déjà, professeur séculier à Paris, quand vers 1165 il entra dans l'ordre de Cîteaux. Disciple en sa jeunesse d'Anselme de Laon et de Pierre Lombard, il avait été des auditeurs d'Abélard et a dû prendre part aux discussions soulevées tant par celui-ci que par Gilbert de la Porrée. Il existe une lettre de sainte Hildegarde qui lui est adressée et qui traite précisément de la question théologique agitée par ce dernier. Cf. Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII, 1882, p. 539. Chanoine de Paris, chancelier et professeur à l'école du cloître, Odon quitte tout à coup le siècle et se retire au monastère d'Ourscamp, près de Noyon, vers 1165. Dès 1167 il est élu abbé de cette maison; il devait être déjà d'un certain âge, car, invité à se rendre à Rome, il s'excuse auprès d'Alexandre III sur l'infirmité de son corps *quod tot et tantis passionibus prænuntii mortis pulsaverunt. Anal. noviss.*, t. II, p. XLI. Le pape ne laissa pas néanmoins de le nommer cardinal-évêque de Tusculum, et c'est en cette qualité qu'il souscrit à diverses bulles pontificales entre le 23 décembre 1170 et le 9 avril 1171. Voir Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2[e] édit., t. II, p. 145. On ne saurait fixer exactement la date de sa mort; « son successeur sur le siège de Tusculum ne paraît dans aucun diplôme pontifical avant le 4 mai 1179, mais Odon devait être mort assez longtemps auparavant; en effet dans une lettre à l'archevêque de Reims (Jaffé, n. 13 441, mai-juin 1179) le pape Alexandre III le désigne ainsi : *Olim bonæ memoriæ O., Tusculanen. episcopus.* » Hauréau, *Journal des savants*, 1888, p. 360.

Il n'est pas impossible que plusieurs ouvrages qui portent dans les mss. le nom de maître Odon ou Othon, ne doivent être rapportés à notre Odon, en particulier une *Philosophia moralis* (ou *Philosophia moralis ex dictis oratorum, poetarum... imo ex S. S.* ou encore *Isagoge in moralem philosophiam*). Voir Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum*, t. II, p. 1135 A, p. 1256 B, 1259 A, D, 1251 A. Mais Odon de Soissons est certainement l'auteur d'un ouvrage intitulé *Quæstiones* ou *Sententiæ M. Odonis Suessionensis postea abbatis Ursi Campi, tandem episcopi Tusculanensis*, sur lequel Hauréau a d'abord attiré l'attention et qui a été publié, au moins partiellement, par Pitra, d'après le ms. *lat. 3230* de la Bibliothèque nationale. Pitra distingue, dans le ms. qu'il édite, deux parties de caractère assez différent, bien que le ms. ne porte aucune espèce de division. Dans la première qui compte 125 courts paragraphes, la réponse à la question posée dans le titre est donnée par un appel à une *autorité* soit scripturaire, soit patristique. A cette question par exemple : *Quænam dæmonum potestas et qualis conceditur in peccatores?* n. 88, l'auteur répond en alléguant le texte de Matth., VIII, 31, un mot de Bède, quelques sentences de saint Augustin et de saint Ambroise. Dans la seconde partie distinguée par Pitra, la méthode est toute différente, et la discussion des divers aspects du problème posé tient une grande place, diverses solutions sont proposées, après quoi la réponse est donnée soit par un appel à une autorité, soit par un *dicimus quod* (quelquefois sous ce titre : *determinatio*). Dans les questions qui suivent le n. 288 (p. 98 de Pitra), intervient assez ordinairement un *magister : De hac dubitat magister, concedit magister, dicit magister*. Le *magister* en question est certainement à plusieurs reprises Pierre Lombard dont les *Sentences* sont expressément citées; voir p. 140 : *non audemus* (*determinare*) *quoniam obviunt auctoritates et forte veritas et Magistri nostri in* SENTENTIIS *voluntas;* cf. p. 158; p. 183 : *sicut habetur in* SENTENTIIS; p. 187 : *Magister P. L., non erat in hac sententia.* Mais ailleurs le *magister* est Odon lui-même; ainsi à cette même page 187, à la suite de la citation du Lombard, on lit : *Et nos ergo, dicit magister, sequentes magistrum nostrum, similiter dicimus.* On lit, p. 118, *solutio secundum magistrum O(donem)* etc. Pitra avait proposé la solusion suivante : Sauf dans les passages où Pierre Lombard est explicitement désigné, le *magister* est Odon lui-même. Le texte que nous lisons dans le ms. n'est pas une rédaction personnelle d'Odon, mais d'un de ses disciples, celui que, dans une lettre conservée, il appelle son *præpositus scholæ* et cette rédaction nous donnerait la physionomie des leçons d'Odon, faisant débattre le pour et le contre des problèmes par ses élèves, intervenant finalement pour clore la discussion. Hauréau n'a pas souscrit entièrement à cette thèse. Selon lui, et le P. Chossat s'est rallié à ce point de vue, ceci n'est vrai que de la partie du ms. correspondant aux p. 98-187 de l'édition. Ce qui précède, au contraire, ce seraient les notes d'Odon lui-même; cette vue semble confirmée par l'étude comparative des autres mss. En tout état de cause, le ms. *3230* donnerait une idée assez exacte des questions soulevées dans les cours de théologie au milieu du XIIe siècle. Malheureusement les notes ici accumulées demanderaient un classement; quelque liberté que l'on suppose à la discussion, il est trop clair que l'exposé théologique devait suivre une marche rationnelle; or on serait bien embarrassé de trouver un plan quelconque dans les *Quæstiones* d'Odon d'Ourscamp. Le ms. de Douai, n. *434* contient, fol. 49 sq., des *Quæstiones diversæ sec. Cancellarium, magistrum Odonem, magistrum Petrum de Barro*, et autres docteurs anciens qu'il y aurait intérêt à comparer avec celles-ci.

Outre les *Quæstiones magistri Odonis*, le ms. *561* (anc. *519*) de Cambrai contient quinze sermons du même et onze lettres; les trois dernières ne laissent aucun doute sur son élévation à l'évêché de Tusculum; la IXe annonce aux abbés de Cîteaux et de Clairvaux sa promotion à ce siège la Xe répond à O., consul de Rome, qui l'a félicité de sa nouvelle dignité, dans la XIe, où il se dit ministre de l'Église de Tusculum, Odon consulte l'abbé de Cîteaux sur des difficultés qu'il éprouve. De ces lettres, Pitra a publié la Ire et la VIIe, adressées au pape Alexandre III, et la VIe adressée à Thomas Becket : il a donné aussi un des sermons sur le texte *Egredietur virga de radice Jesse.* Ce sermon est aussi fourni par le ms. de Tours, n. *472*, p. 169.

Le texte des *Quæstiones* a été publié pour la première fois par J.-B. Pitra, dans *Analecta novissima*, t. II, Paris-Tusculum, 1888, p. 1-187; les lettres et le sermon cité, *ibid.*, p. XXXIX-XLVII. Il faudrait tenir compte, pour une étude, du texte des autres mss.: Paris, *lat. 3230, 14 807, 14 868, 17 990;* Cambrai, n. *561* (ancien *519*); Troyes, n. *140*; Dijon, n. *219*.

La question des *personalia* d'Odon de Soissons, est bien débrouillée par B. Hauréau, dans *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale*, t. XXIV *b*, 1876, p. 204-235, où Odon de Soissons est clairement distingué d'Odon de Châteauroux; Pitra, *loc. cit.*, p. IX-XX, ajoute quelques précisions à l'aide des lettres du ms. de Cambrai; Hauréau revient sur la question dans le *Journal des Savants*, 1888 p. 357-366. — Cf. M. Grabmann, *Die Gesch. der scholastichen Methode*, t. II, 1911, p. 25 sq. et *passim*; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 128; M. Chossat, *La Somme des Sentences œuvre de Hugues de Mortagne*, Paris-Louvain, 1923, p. 48-57, ce dernier a bien montré comment l'on a pu faire à maître Odon (de Soissons) l'attribution de la fameuse *Summa Sententiarum*, faussement donnée à Hugues de Saint-Victor, et qui n'est pas davantage d'Odon de Soissons, ni d'Odon de Saint-Père.

É. AMANN.

8. ODON DE SULLY, évêque de Paris de 1196 à 1208. — Né à la Chapelle d'Angilon (département du Cher), Odon était d'une famille très illustre, apparentée aux maisons de Champagne, d'Angleterre et de France. Au témoignage de Pierre de Blois, il fit à Paris de brillantes études, et se fit également remarquer par sa grande piété. De bonne heure nommé chantre de Bourges, dont son frère Henri était archevêque, il fut élu en 1196 au siège de Paris; il n'avait guère qu'une trentaine d'années. Nous n'avons pas à mentionner ici les actes de son épiscopat; Odon mourut le 13 juillet 1208. — Le théologien doit connaître les *Synodicæ constitutiones*, qu'il fit rédiger et qui ont été considérées comme les plus anciens *Statuts synodaux* du clergé de Paris. Elles n'intéressent pas seulement l'historien de la discipline ecclésiastique, mais encore et surtout l'historien des sacrements, particulièrement de l'eucharistie, de la pénitence et du mariage.

Texte des *Constitutiones*, dans les diverses collections conciliaires et finalement dans *P. L.*, t. CCXII, p. 57-68. — *Notices littéraires et historiques :* Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 465-466; *Gallia christiana*, t. VII, 1744, col. 78-86; Daunou, dans *Hist. litt. de la France*, t. XVI, 1824, p. 574-583, notice reproduite partiellement dans la 2e édit. de Ceillier, *Hist. des aut. ecclés.*, t. XIV *b*, 1863, p. 890-893; Denifle et Chatelain, *Chartularium universit. Parisien.*, t. I, 1899, p. 12, 35, 63, 82, 87, 88.

É. AMANN.

ODORIC DE PORDENONE (Le Bienheureux), frère mineur (XIIIe-XIVe siècle). — Né à Pordenone, dans le Frioul, vers 1265, d'un soldat d'Ottokar, roi de Bohême, il revêtit la bure franciscaine, à l'âge de quinze ans, soit en 1280 environ. Ordonné prêtre dans sa vingt-cinquième année, il passa, avec l'assentiment de ses supérieurs, quatre ou cinq ans,

en Provence, dans un ermitage, au fond d'une forêt, sans jamais vouloir accepter aucune charge supérieure. Ces longs mois de solitude, entre la vingt-cinquième et la trentième année, avec les aspirations qu'elle provoque, furent le préliminaire spirituel de ses voyages. Tout à coup, vers 1297 — il a dépassé la trentaine — nous le trouvons, sans transition, dans le fourmillement humain, sous la lumière froide de la Tartarie septentrionale, au milieu du monde épais de ces infidèles qui, quelques décades auparavant, débordaient les frontières de la Bohême. Il connaît non seulement leur langue, mais leurs dialectes. Il sert d'interprète à son supérieur. Il le stupéfie par sa virtuosité de polyglotte. Au milieu du peuple mongol qui n'est, somme toute, qu'une vaste caravane armée, toujours en marche, ignorant aujourd'hui le ciel qui l'éclairera demain, il vit, lui, l'ancien ermite, en pays vague, la vie errante. Il parcourt sans relâche le monde informe et sans limite de la steppe, cela pendant dix-sept ans. En 1314, il est de retour à Venise. Il a cinquante ans. Il semble qu'il soit un vieux missionnaire, un missionnaire honoraire, que sa vie active soit close. Mais pour nous, elle va seulement commencer. La volonté lui vint de passer la mer une seconde fois. En cette même année 1314, Odoric quitte Venise et débarque à Trébizonde, sur les côtes asiatiques de la mer Noire, un des points de suture entre l'Occident et l'Asie moyenne et, par celle-ci, avec l'Extrême-Orient. De là, il se met en route dans la direction du Sud et se dirige d'abord sur Erzeroum. Après une halte pittoresque à Zigana, il gravit péniblement les montagnes d'Arménie, arrive à Erzeroum, puis descend en Chaldée, puis arrive à Tauris. Dix jours de marche l'amènent à Sultanieh, capitale de la Perse mongole. De Sultanieh par Kashan, Odoric, marchant toujours vers le Sud, gagne Yezd, la capitale des sables. Au sortir des passes de Perse, il rencontre la cité morte de Persépolis et, de là, il vient en Chaldée. Son voyage, jusqu'ici, n'a été qu'une série de séjours apostoliques. Partout, le long de sa route, il s'arrête, prêche, enseigne, convertit et baptise.

Odoric resta quelque temps en Chaldée et ce n'est qu'en 1323 ou 1324 qu'il la quitta. Entre temps, il avait repris la direction de l'Arménie, d'où il était parti et était revenu en arrière. Il avait gagné Bagdad et il n'était plus qu'à quelques journées de Tauris, à moins encore de Sultanieh. C'était le chemin de retour presqu'achevé et aussi l'écroulement de son grand rêve : gagner la Chine. Mais tout à coup il s'arrête et recommence, mais en sens inverse, la longue et douloureuse pérégrination. Il marche une seconde fois vers le Sud, il s'engage une fois encore dans la triste solitude de la Mésopotamie et arrive enfin à Ormuz, le premier port de l'Inde. Il s'y embarque et, après vingt-huit jours, arrive à Bombay, à la fin de 1323 ou au commencement de 1324. A Tana, Odoric échappe miraculeusement à la mort ; il quitte cette ville persécutrice des chrétiens, en emportant avec lui les corps de trois franciscains, martyrisés en cet endroit peu de temps auparavant : Thomas de Tolentino, Jacques de Padoue et Démétrius de Géorgie. A partir de cette époque, il ne voyage plus seul, mais est accompagné d'un frère de son ordre. Il descend toute la côte occidentale de l'Inde, et en remonte ensuite la côte orientale jusqu'à Méliapour, près de Madras.

A Méliapour, il reprend la mer et visite Ceylan, Sumatra, Java et Bornéo. Odoric, avec son compagnon, étaient les premiers européens qui mettaient les pieds sur le sol de cette dernière île. De Bornéo il passe en Cochinchine, et de là, il arrive finalement, dans le courant de 1325, à Canton, en Chine, hanté toujours par la généreuse passion de gagner le vaste monde à l'empire de la croix. Tout, dans ce monde nouveau, lui semble singulier et extraordinaire. Odoric reprend ensuite la mer pour Zeïtoum, où il débarque après avoir lentement caboté le long de la côte pendant vingt-sept longues journées. A Zeïtoum, Odoric est à un des points culminants de son voyage. Zeïtoum est l'actuel Tchinan-tchou-fou du Fo-Kien, en face de l'île Formose. A l'époque d'Odoric, son port était le plus important de l'Empire du Milieu. Il se retire dans le couvent des frères mineurs, qu'y avaient fondé, en 1310, des missionnaires franciscains, envoyés par Jean de Mont-Corvin, O. F. M., archevêque de Pékin. Il dépose les reliques des martyrs de Tana dans la belle et vaste cathédrale, construite par une riche dame arménienne. Peu après, il se met en route pour Pékin, afin d'y rejoindre Jean de Mont-Corvin, encore en vie. Il traverse la Chine du Sud, passe par Fou-Tcheou, Hang-Tcheou, Nankin et arrive enfin, par Yang-Tcheou et le Grand Canal, à Pékin, où les frères mineurs avaient déjà trois églises.

Après y avoir séjourné, prêché et évangélisé pendant trois années, Odoric quitte Pékin, en 1328, pour regagner l'Italie, y recruter cinquante nouveaux missionnaires, et revenir mourir sous le ciel lumineux de la Chine. Tel était le vœu de son cœur, mais Dieu en disposa autrement. Après deux ans de voyage, après la traversée de l'Asie par le Tangut et les solitudes glacées du Thibet, il revit en 1330, les quais de Venise, Padoue et son couvent d'Udine, où il s'arrêta pour y mourir le 14 janvier 1331. Odoric fut mis au rang des bienheureux, le 2 juillet 1755, par Benoît XIV.

Odoric a raconté ce long voyage à travers l'Asie, et décrit les pays et les provinces qu'il a traversés dans son célèbre ouvrage, intitulé *Itinerarium*, ou *Liber de mirabilibus mundi* ou *Descriptio terrarum*, qui donne un vaste panorama de l'Asie, au début du XIVe siècle. Odoric y fait entrevoir sobrement la mesure et le relief du continent dont l'Europe n'est qu'une annexe. Il en ébauche la géographie dans ses grands linéaments. Après l'avoir parcouru pendant trente-trois années, il nous en fait deviner les splendeurs et les faiblesses, les vertus latentes de ses habitants, leurs misères et leurs crimes. Il jette des éclats de lumière sur l'Orient, sur les races qui y exercent la primauté, sur les hommes, sur les mœurs atroces ou louables, sur les coutumes, sur les temples, sur les pagodes, sur les routes, sur les ports, sur les villes innombrables. L'ethnographie, l'histoire et la géographie lui doivent des acquisitions magistrales, encloses dans une langue familière.

Odoric fit l'astronomie de l'Inde, de Java, de la Chine. Il parla, le premier, des ruines de Persépolis, des murs de Lhassa encadrés de noir, de Bornéo, des indigènes ignobles de telle île malaise et des Chinois impassibles. En phrases simples et nues, il écrivit un des plus vastes poèmes de la route qui existe. Certes, dans ses allées et venues, il y a des tâtonnements, des doutes, des désarrois; mais il y a surtout des constatations aux conséquences lointaines. La véritable ligne de démarcation entre l'âge de l'ancienne géographie et celui de la nouvelle, passe en partie par Odoric. Ses apports contribuèrent pour une bonne part à différencier l'époque périmée de celle qui vint après lui.

La plus grande circonspection dans le choix du texte s'impose à qui veut étudier l'*Itinerarium* du bienheureux Odoric. Étant d'une extrême brièveté, il était, plus que tout autre, exposé à être grossi par l'imagination ou par la demi-érudition des copistes; c'est ce qui ne manqua pas d'arriver. Ceux-ci interpolèrent dans son texte des notions étranges, tirées des œuvres des géographes anciens ou de voyageurs crédules et superficiels et toutes sortes de fables bizarres. Il arriva bien souvent qu'on amalgamât les trois narrations de Marco Polo, d'Odoric et de l'ineffable Mande-

ville; ou bien, tel éditeur choisissait bien un texte unique, celui d'Odoric, mais il le farcissait des histoires les plus extravagantes de Mandeville. A tout cela vint s'ajouter la fantaisie des illustrateurs, miniaturistes et, plus tard, des graveurs. Ces derniers s'attachèrent surtout à ce qu'il y avait de plus pittoresque, souvent de plus faux. D'où les extraordinaires images d'hommes-chiens, d'animaux à têtes humaines et d'autres monstres semblables, dont ils trouvaient d'amples descriptions dans les passages de Mandeville, intercalés dans le texte d'Odoric. C'est donc ici, plus que partout ailleurs, qu'il faut recourir aux manuscrits primitifs, et surtout aux deux suivants : 1. Le manuscrit *343* de la bibliothèque communale d'Assise, 57 feuilles in-folio, écriture du XIVe siècle. C'est la première rédaction que l'on peut dire officielle de l'*Itinerarium*. Odoric, revenu de l'Extrême-Orient, la dicta sur l'ordre de Guidotto, ministre de la province de Venise, à son confrère fr. Guillaume de Solagna, près Bassano. La dictée fut faite, en latin, au mois de mai 1330, au grand couvent de Saint-Antoine, à Padoue. Le P. Golubovich, dans *Arch. franc. histor.*, 1917, p. 24, et dans *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano*, t. III, p. 379, le considère, après J. H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 236-237, comme écrit de la main même de Guillaume de Solagna. Ce n'est donc pas Odoric qui écrivit, mais c'est le frère Guillaume qui écrivit et rédigea. Il le dit lui-même et il prend la responsabilité de la rédaction : « J'ai rédigé, déclare-t-il, ce que j'ai recueilli de la bouche de fr. Odoric, et je n'ai pas cherché à m'exprimer en un latin difficile et orné, mais j'écrivais comme il racontait, afin que tous comprissent facilement ce qu'il a dit et ce que j'ai écrit ». Nous sommes donc ici en présence non pas du style écrit, mais du style oral mis par écrit. Des manuscrits analogues à celui d'Assise se trouvent, d'après Sbaralea, *op. cit.*, à Bâle, bibl. de l'Université, cod. *D IV 8;* à Brême, bibl. communale, cod. *b. 2. d.*; à Cambridge, Corpus Christi College, cod. *407*, antérieur à 1350; à Londres, British Museum, cod. *Arundin. 13* et cod. *Reg. 14. C. XIII*, tous les deux de la même époque que le précédent; à Munich, bibl. royale, cod. *lat. 21 259;* à Oxford, bibl. Bodléienne, cod. *Digb. 11* et *166;* à Paris, bibl. nationale, cod. *lat. 2 584;* au Mont-Cassin, cod. *276;* à la bibl. vaticane, cod. *lat. 5 256*.

Le second manuscrit est le codex *737* de la bibliothèque de Saint-Omer, écrit à Malines, le 20 février 1448. Tandis que le précédent est sur parchemin, celui-ci est sur papier. Il ne contient pas le même texte, mais bien celui de fr. Henri de Glatz. Celui-ci, se trouvant à Avignon en 1331, y transcrivit une copie de l'*Itinerarium* que quelques compagnons d'Odoric, après la mort de celui-ci, avaient portée à la Curie, pour la soumettre au souverain pontife. C'est le texte de fr. Guillaume de Solagna, complété avec l'aide des compagnons d'Odoric, particulièrement de fr. Marchesino de Bassano, qui y ajouta, à la fin, trois chapitres. Comme le fr. Guillaume de Solagna, le fr. Marchesino faisait partie de la même province que le bienheureux Odoric et, comme lui, l'avait connu. Cette première transcription, Henri de Glatz, la revit neuf ans plus tard, en 1340, à Prague. C'est cette deuxième rédaction d'Henri de Glatz, celle de Prague 1340, que donne le ms. *737* de Saint-Omer. Un texte analogue se trouve dans les mss. de la bibl. royale de Berlin, cod. *theol. qu. 141*, et de la bibl. royale de Munich, cod. *lat. 903*. Le *Chronicon compendiosum de mundi exordio usque ad annum 1331*, que L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 181, attribue à Odoric de Pordenone, mais que J. H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 297, donne sans preuves à Jean de Mortiliano, est considéré par les continuateurs de Sbaralea, *op. cit.*, p. 298, sur la foi du cod. *341* de la bibl. communale d'Assise et du cod. *lat. 5006* de la Bibl. nationale de Paris, comme une œuvre d'un certain frère, appelé Elemosina.

Quant aux *Sermones diversi* et aux *Epistolæ multæ*, que plusieurs auteurs attribuent à Odoric de Pordenone (p. ex. : L. Wadding, *op. cit.*, Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. V, Padoue, 1754, p. 150), d'autres ou bien n'en font aucune mention, comme la *Catholic encyclopedia*, t. XII, col. 281, le *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 697-701 et le *Kirchliches Handlexikon*, t. II, col. 1193, ou bien, comme J. J. Liruti, dans *Notizie de' letterati del Friuli*, t. I, Venise, 1760, disent n'en avoir pu retrouver ni exemplaires, ni copies.

Les éditions de l'*Itinerarium* ont été faites sur l'un ou l'autre des textes signalés ci-dessus. Citons les suivantes :

1° Celle de Richard Hackluyt : *Incipit Itinerarium fratris Odorici fratrum minorum de mirabilibus orientalium Tartarorum*, dans le second volume de l'ouvrage, intitulé : *Principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the english nation*, p. 39-53, imprimé à Londres chez G. Bishop, R. Newberry et R. Barker, en 1599. Le cod. *Reg. 14. C. XIII* forme la base de cette édition, de sorte que le texte est conforme à celui de Guillaume de Solagna. Après le texte latin suit, aux p. 53-67, la version anglaise, dans laquelle on a omis les chapitres : *De martyrio fratrum* et *De miraculis quatuor fratrum occisorum*; — 2° Celle du P. Giuseppe Venni, conventuel, intitulée : *Elogio storico alle gesta del beato Odorico dell'Ordine de' Minori conventuali con la storia da lui dettata de' suoi viaggi asiatici illustrata da un religioso dell' Ordine stesso*, à Venise, en 1761, chez Antonio Zatta, grand in-4° de VIII-152 p. L'édition a été faite sur un manuscrit, donnant le texte de Guillaume de Solagna; — 3° Celle du P. Marcellino da Civezza, O. F. M., intitulée : *B. Fratris Odorici de Foro Julii* (Frioul) *ordinis minorum Iter ad partes infidelium a fratre Henrico de Glars ejusdem ordinis descriptum, nunc vero primo in luce editum ad fidem mss. codicis bibliothecæ regiæ Monacensis* (cod. *lat. 903*). C'est un appendice à son ouvrage : *Storia universale delle missioni francescane*, t. III, Rome, 1859, p. 739-781;— 4° Celle du colonel Henri Yule, dans son *Cathay and the Way Thither*, collection de notices médiévales sur la Chine, traduites et éditées par le colonel Henri Yule, imprimée par la *Hackluyt Society* à Londres, en 1866, en 2 volumes in-8° de CCLIII-250; 253-596 p. avec app. de XCVIII pages et 3 cartes. Dans le premier volume, p. 1-162, on a : *The Travels of Friar Odoric of Pordenone*. Dans le premier appendice, p. I-XLII, du t. II il y a : *Latin text of Odoric, from a ms. in the Imperial library at Paris* (Bibl. nation., cod. *lat. 2584*) *with various readings*. La lecture s'accorde donc avec le texte de Guill. de Solagna Dans un deuxième appendice du même tome, p. XLII, LXIII, on trouve : *Old italian text of Odoric, from a ms. in the Palatine library at Florence* (*E.* 5, 9, 6, 7) *with various readings*; — 5° Celle du P. Teofilo Domenichelli, O. F. M. : *Sopra la vita e i viaggi del beato Odorico da Pordenone dell' ordine de' minori. Studi con documenti rari ed inediti del chierico francescano Fr. Teofilo Domenichelli sotto la direzione del P. Marcellino da Civezza, O. M.*, Prado, 1881, in-8°, de 410 p., avec une carte de l'Asie, sur laquelle est tracée l'itinéraire d'Odoric. Le vol. contient, aux p. 153-200, *B. Odorici Itinerarium*, en latin d'après le cod. *lat. 903* de la bibl. royale de Munich. Il donne donc, comme Marcellino da Civezza, le texte de Henri de Glatz. Il donne aussi, aux p. 201-255, une version latine du même itinéraire sur la base du codex *CII. Cl. VI.* de la bibl. Saint Marc de Venise; — 6° Celle, enfin, de Henri Cordier : *Les voyages en Asie, au XIVe siècle, du bienh. Frère Odoric de Pordenone, religieux de S. François, publiés avec une introduction et des notes*, ouvrage orné de fac-similé, de gravures et d'une carte, Paris, Leroux, 1891, grand in-8°, CLVIII-602 p. ; donne la version française de l'*Itinerarium*, faite par Jean Le Long, et contenue dans les mss franç. *1380* et *2810* de la Bibl. nationale de Paris. L'*Itinerarium* avait, d'ailleurs, déjà été publié auparavant, d'après la version française du cod. franç. *1380* dans : *L'Hystore merveilleux... du grand empereur de Tartarie*, à Paris, en 1529 et, d'après la version française du ms. franç. *2810*, dans : *L'Extrême Orient au Moyen Age, d'après les manuscri s d'un flamand de Belgique, moine de Saint-Bertin à Saint Omer,*

à Paris, chez E. Leroux. Le texte de Henri de Glatz a servi de base aux bollandistes, dans leurs travaux sur Odoric de Pordenone, dans *Acta sanctorum*, janvier, t. I, p. 986.

L'*Itinerarium* a été traduit en plusieurs langues. A côté des éditions déjà signalées, nous pouvons mentionner des versions *latines* dans le cod. *383* de la bibl. Riccardiana, les cod. *Magliabech. Cl. XIII, 68* et *Palat. E.* 5, 9, 6, 7, de la bibl. nationale de Florence, les cod. *lat. 5256* et *Urb. lat. 1013* de la bibl. vaticane, le cod. *CII. Cl. VI* de la bibl. Saint-Marc à Venise; — des versions *françaises*, 1° d'après la traduction de J. de Vignay, dans le cod. *Reg. 19. D. I* du British Museum à Londres; 2° d'après la traduction de J. Le Long : dans le cod. *125* de la bibl. de Berne, le cod. *667* de la bibl. de Besançon, les cod. franç. *1380*, *2810* et *12 202* de la bibl. nationale de Paris.

A côté des éditions mentionnées et des ouvrages déjà cités, on peut consulter : L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 181; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 296-298; *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. XXV, Venise, 1773, n. IX, p. 127-145; F. Kunstmann, *Der Missions-Bericht des Odoricus von Pordenone*, dans *G. Philipps' und G. Görres historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, t. XXXVIII (1856, t. II), p. 507-537; M. Gnauck, *Odorich von Pordenone, ein Orient-Reisender des 14. Jahrhunderts*, Leipzig, 1895 ; surtout, G. Golubovich, *Il B. Fr. Odorico da Pordenone, O. F. M., Note critiche bio-bibliografiche*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. X, 1917, p. 17-46, et dans *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano*, t. III, Quaracchi, 1919, p. 374-394, et H. Matrod, *Notes sur le bienheureux Odoric de Pordenone (1265-1331)*, dans *études franciscaines*, t. XL, 1928, p. 19-41, 153-172, 481-503 et 612-634. Nous avons consulté surtout cette dernière étude.

A. TEETAERT.

OECOLAMPADE. « Réformateur » de Bâle (1482-1551). — Il appartient aux hommes de second plan parmi les promoteurs de la « Réforme protestante ». On l'a surnommé parfois — non sans une forte exagération — le saint Jean de la Réforme, parce que, en face de personnalités hardies, impétueuses ou violentes, telles que Luther, Zwingle, Farel, Karlstadt, Münzer et Calvin même, il peut passer pour un modèle de douceur. Il se situe auprès de Mélanchthon, savant et modéré comme lui, parti comme lui de l'humanisme pour s'engager ensuite dans le mouvement de révolte contre l'Église et le pape. On verra brièvement : I. Sa vie; II. Son action réformatrice à Bâle. III. Sa position particulière dans la question sacramentaire.

I. VIE. — Jean Oecolampade figure sur la liste matricule des étudiants de Heidelberg sous le nom de Heussgen. Des amis hellénisants traduisirent son nom en grec, d'une manière un peu fantaisiste. Le nom grec lui resta. Il était né en 1482, à Weinsberg, ville qui faisait alors partie de l'Électorat palatin. Son père l'aurait volontiers dirigé vers le commerce. Mais sa mère, née Pfister et originaire de Bâle, femme très pieuse et de nature délicate, décida qu'on le laisserait cultiver son penchant pour l'étude. De l'école de Heilbronn, il passa à l'université de Bologne, célèbre depuis le Moyen Age pour ses chaires de droit. On le trouve, en 1499, à Heidelberg, en qualité d'étudiant de théologie. Mais il semble avoir été rebuté, comme tant d'autres jeunes gens de sa génération, par les formes arides et les subtilités excessives de la science théologique, telle qu'on l'enseignait alors. Cette répulsion de la jeunesse, en cette fin du XVe siècle, pour la scolastique décadente, est l'une des causes les plus frappantes du mouvement révolutionnaire que nous appelons la Réforme protestante. Pour se soustraire aux fastidieuses discussions de l'école, on se portait soit vers les mystiques, soit vers l'humanisme naissant. Oecolampade fut, à Heidelberg, le disciple de l'humaniste Jacques Wimpheling. Il apprit à goûter les mystiques de l'école de Saint-Victor et, parmi les modernes, Gerson. A peine devenu bachelier, en 1503, il fut choisi comme précepteur des jeunes fils de l'électeur Philippe le Sincère. La vie de cour lui déplut. Ses parents fondèrent pour lui une prébende à Weinsberg. Bientôt les études le reprirent. Il fut, en 1512, le disciple de l'illustre Reuchlin à Stuttgart. L'année d'après, il est immatriculé à Tubingue, où il fait la connaissance du très jeune et déjà célèbre Mélanchthon. Ils étudient ensemble les classiques grecs. Ils se lient d'une solide amitié. L'année 1514 le retrouve à Heidelberg, où il entre en rapports avec Brenz et Capito.

Oecolampade est alors un prêtre très fervent qui parle de Jésus, dans ses sermons (de Weinsberg, imprimés dès 1512) avec une piété touchante. Il a une grande dévotion pour Marie. Il ne parle de la vie monastique qu'avec éloge et comme d'un idéal qui le séduit. Par ailleurs, il montre une grande application à l'étude des langues anciennes. Il apprend l'hébreu sous la direction du juif converti, Matthieu Adriani.

En 1515, son ami Capito, grand pourchasseur de bénéfices, l'attire comme prédicateur à Bâle. Oecolampade y rencontre Érasme, qui le prend comme secrétaire, en vue de la publication de son Nouveau Testament en grec.

Mais, après avoir pris sa licence, en 1516, Oecolampade quitte Bâle, retourne à Weinsberg revient à Bâle en 1518, pour y recevoir le bonnet de docteur, se remet au service d'Érasme, puis se sépare de lui pour devenir prédicateur à Augsbourg (décembre 1518). C'est alors qu'il échappe à l'influence d'Érasme pour entrer en contact avec le mouvement luthérien. Toutes ses accointances le portaient vers ce mouvement. Il approuvait surtout les critiques méprisantes de Luther contre la scolastique et sa méthode de recours aux sources bibliques. Il prit position en 1519, par un écrit dirigé contre Jean Eck : *Canonicorum indoctorum lutheranorum ad J. Eccium Responsio*.

Soudain il étonne ses amis en entrant le 23 avril 1520 au couvent des Brigittins d'Altomünster. En réalité, il ne se trouvait bien nulle part. Le cloître lui fut bientôt insupportable. Il en sortit en février 1522, chercha vainement un poste de professeur d'université à Heidelberg ou Ingolstadt, et trouva pour quelque temps refuge auprès de Franz de Sickingen, dans la forteresse d'Ebernburg, en qualité de chapelain de cour. Ce milieu le rebuta. L'invitation d'un libraire de Bâle, en novembre 1522, l'attira dans cette ville et mit fin à ses pérégrinations.

II. L'ACTIVITÉ RÉFORMATRICE A BALE. — La bourgeoisie instruite des villes avait très vite — plus vite que les princes — manifesté une vive sympathie pour les innovations luthériennes. Il s'agissait de secouer le joug du pape et de l'évêque. Le recours à la Bible était une formule à la fois commode et attirante. Partout les prédicateurs gagnés à la cause de Luther se montraient prompts à réclamer la protection du Conseil contre l'autorité ecclésiastique et à faire juges des questions théologiques, transportées sur le terrain biblique, les notables de la cité laïque.

A Bâle, la majorité du Conseil et une bonne partie de la bourgeoisie adhéraient déjà au réformisme révolutionnaire. Oecolampade se donna pour tâche de briser la résistance des catholiques et d'organiser l'Église protestante du lieu. C'est en ce sens qu'il faut voir en lui le « réformateur » de Bâle.

A la fin de 1522, il n'était encore que vicaire non-rétribué de Saint-Martin de Bâle. Au début de 1523, il devenait professeur à l'université, pour la chaire d'Écriture sainte. Imitant la tactique de Zwingli à Zurich, Oecolampade provoqua des « Disputes » publiques, ou Conférences contradictoires (1523-1524)

sur la liberté de la prédication évangélique, sur le mariage des prêtres. L'impétueux Farel lui prêta main-forte jusqu'au jour de son expulsion de la ville. Le Conseil nomma Oecolampade prédicateur de Saint-Martin. A partir de ce moment, il s'engagea dans la voie des innovations liturgiques : baptême en allemand, communion sous les deux espèces, suppression des cérémonies jugées inutiles, chant des psaumes en allemand (1524-1526). Les catholiques n'avaient pas abandonné la lutte. Oecolampade ne fit pas très bonne figure à la Dispute de Baden (mai 1526), en l'absence de Zwingli. Il n'obtint que 10 suffrages contre 82 à son adversaire, Jean Eck. Les protestants prirent leur revanche à la Dispute de Berne, en janvier 1528. A la suite de leur victoire, les innovations se précipitèrent à Bâle. La populace entra en lice. Il y eut de graves désordres : destruction des images et statues et finalement, malgré la longue résistance du Conseil, qui freinait de toutes ses forces, interdiction rigoureuse du culte catholique dans la ville.

Oecolampade, sans approuver les excès des iconoclastes, se tenait prêt à profiter de la révolution. Le Conseil fut épuré. Tous les catholiques en furent exclus. Érasme et plusieurs autres humanistes quittèrent Bâle, ainsi qu'un grand nombre de catholiques attachés à leur foi.

Le 14 février 1529, le service protestant fut inauguré à la cathédrale. Oecolampade avait été élu président des pasteurs et premier curé de la cathédrale. Il s'occupa sans retard de donner une constitution évangélique à la nouvelle Église. Le 1er avril 1529, paraissait l' « Ordonnance de réformation », la charte de l'Église de Bâle.

Oecolampade s'était marié, en 1528, à une femme d'une grande beauté, Wibrandis Keller, née Rosenblatt, qui devait épouser, après sa mort prématurée, son ami Capito, plus tard Bucer et enfin Oswald Mykonius. Il fut si profondément affecté par le désastre de Cappel, où Zwingli avait trouvé la mort (11 octobre 1531), qu'il ne put y survivre et mourut le 24 novembre 1531. Il laissait trois enfants.

III. Position d'Oecolampade dans la question sacramentaire. — Par trois voies différentes, Karlstadt, Zwingli et Oecolampade étaient arrivés à une interprétation figurée des paroles de l'institution eucharistique : *Hoc est corpus meum.* Entre Luther et Karlstadt, anciens amis devenus rivaux, une vive controverse éclata à ce sujet. Elle s'étendit bientôt à Zwingli et Oecolampade et provoqua l'éclosion de toute une littérature. Ce fut la question sacramentaire, qui, avec celle du baptême des enfants, jeta la division parmi les premiers chefs de la Réforme.

Oecolampade prit position par un traité important paru en septembre 1525, sous ce titre : *De genuina verborum Domini : « Hoc est corpus meum »... expositione.* Il y rejetait la présence réelle, tant au sens catholique (transsubstantiation) qu'au sens luthérien (consubstantiation). Mais tandis que Karlstadt s'en était pris au mot : *Hoc*, prétendant que Jésus se désignait lui-même et non le pain, tandis que Zwingli avait interprété le mot : *Est* au sens de *signifier*, Oecolampade soutenait que le mot : *Corpus* devait être compris au sens de : *Figura corporis.* Il invoquait pour son opinion l'autorité des Pères et notamment de Tertullien et de saint Augustin. Les textes patristiques invoqués par lui étaient, en général, audacieusement sollicités. De plus, comme Zwingli, il dressait contre le dogme de la présence réelle la liste des prétendues impossibilités que la raison humaine y rencontre : multilocation du corps du Christ — indignité d'un état où le Christ peut être broyé par les dents, rongé par les insectes, mangé par les souris. Pour lui, l'eucharistie n'est pourtant pas seulement, comme pour Zwingli, le signe de la fraternité religieuse, mais aussi une manducation toute spirituelle de Jésus par le croyant. Il invoque principalement le texte de saint Jean, vi, 63 : « *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien.* » Au livre d'Oecolampade, Brenz répliqua par le *Syngramma* (21 octobre 1525). Oecolampade lui opposa, en 1526, l'*Antisyngramma.* Attaques et répliques se succédèrent dès lors, accompagnées le plus souvent de paroles violentes et d'injures. Pour Luther, Oecolampade fait partie des « fanatiques de gauche », « *Schwarmgeister* », il est sûrement possédé du démon, il est coupable du péché contre l'Esprit.

Il faut reconnaître que le langage d'Oecolampade fut toujours beaucoup plus modéré que celui de son adversaire.

Sur l'initiative du landgrave Philippe de Hesse, dont les plans d'action politique protestante étaient gravement contrariés par ces divisions doctrinales, une rencontre des principaux docteurs de la Réforme fut décidée. Elle eut lieu du 1er au 4 octobre 1529, à Marbourg, en présence de 50 à 60 personnes choisies. Zwingli, Oecolampade, Bucer, Hedio, et quelques amis y représentaient l'interprétation figurée, contre Luther, Mélanchthon, Jonas, Cruciger, Osiander, Brenz, partisans de l'interprétation littérale. Les récits de cette « Dispute » célèbre sont nombreux. Voici quelques passages de la relation de Rodolphe Collin, professeur de grec à Zurich, qui accompagnait Zwingli :

« Oecolampade répond aux arguments de Luther. Il estime que l'on doit partir du c. vi de Jean, et que les autres textes doivent être expliqués par là. Aux mots : *Hoc est corpus meum*, il oppose : *Ego sum vitis vera.* Le sens littéral n'y serait pas impossible pour Dieu. (Et pourtant nul ne l'admet). De la manducation charnelle, il passe à la spirituelle. Il montre que son opinion n'est ni vaine ni impie, car elle repose sur la foi et l'Écriture... Il lit le c. vi de Jean et prouve que le Christ y traite de la manducation spirituelle et détourne de la corporelle. Il n'y a donc pas manducation corporelle... Il dit : « Vous nous refusez un trope et pourtant vous faites une synecdoche contre la doctrine des catholiques. » — Luther : «... Il y a synecdoche, comme lorsqu'on montre un sabre dans son fourreau. *Hoc est corpus meum* est une phrase inclusive, car le corps est dans le pain comme le glaive dans sa gaîne. Le texte requiert cette figure. Mais la métaphore enlève tout le sens, quand vous dites que *corpus* veut dire : *Figura corporis.* » *Opera Zuinglii*, t. iv *b*, p. 173 sq. Les deux opinions se heurtèrent inutilement. Chacun resta sur ses positions. Le 4 octobre. Luther écrivait à Nicolas Gerbel de Strasbourg : « Nous devons la charité et la paix même à nos ennemis. Nous leur avons donc déclaré que s'ils ne viennent à résipiscence sur cet article, ils pourront sans doute compter sur notre charité, mais que nous ne pourrons les regarder comme faisant partie du nombre de nos frères et des membres du Christ. » Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. vii, p. 166. Le désaccord demeura et les Églises luthérienne et zwinglienne évoluèrent séparément.

1° Sources. — Stähelin, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, t. x des *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte.* Ce tome contient les pièces de 1499 à 1526. Un second volume, attendu pour 1931, donnera la fin : de 1526 à 1531; Herminjart, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. i et ii; *Joannis Oecolampadii et Huld. Zwinglii epistolarum...* avec biographie d'Oecolampade par son ami Capito, pas toujours très sûre, surtout pour la chronologie, Bâle, 1536; *Wurstisens Basler Chronik*, éditée par Hotz, Bâle, 1883; *Basler Chroniken von Ryff und Carpentarius*, éditées par Vischer et Stern, Leipzig, 1872; *Basler Reformationsakten*, en cours de publication sous la direction de E. Dürr.

2° Biographies. — Herzog, *Leben Joh. Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel*, 2 vol., 1843; Hagenbach, *Oecolampads Leben und ausgewählte Schriften*, 1859; Fehleisen, *Joh. Oekolampad, Festschrift*, Weinsberg, 1882; Burkhardt, *Dr. Joh. Oecolampad*, dans *Bilder aus der Geschichte Basels*, t. III, Bâle, 1879. — Voir aussi : W. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch, 1529*, Leipzig, 1929.

L. Cristiani.

OEHNINGER **Isaac,** capucin de la province de Bavière (XVIIe siècle). — Originaire d'Ochsenfurt, il fut avant tout un grand prédicateur et un bon théologien. Il exerça les charges de gardien et de définiteur et mourut à Munich, le 29 novembre 1681.

Isaac publia une traduction latine du célèbre ouvrage du Père François Louis d'Argentan, capucin français : *Conférences théologiques et spirituelles du chrétien intérieur sur les grandeurs de Dieu, de Jésus-Christ Dieu-Homme et de la très sainte vierge Marie*, sous le titre : *Consultationes theologicæ R. P. Francisci Ludovici Argentaniensis Ord. Capuc. Normandiæ provinciæ*, t. I, *De attributis divinis*, Augsbourg, 1701; t. II, *De excellentiis Christi*, Augsbourg, 1723; t. III, *De prærogativis B. V. Mariæ*, Augsbourg, 1726. Il fournit du même ouvrage une traduction allemande, intitulée : *Theologische Bedaenken eines andaechtigen Christen*, Augsbourg, 1736 et 1761. L'ouvrage de Louis d'Argentan, aussi bien dans les traductions que dans la langue originale, fut vivement recherché et hautement apprécié non seulement par les théologiens, mais aussi par les prédicateurs. Isaac composa encore une *Vita S. Sebastiani martyris per emblemata una cum documentis moralibus*, Augsbourg, 1693, et une série de sermons sur la Sainte Vierge : *Predigten über die Titel der seligsten Jungfrau in der auretanischen Litanei*, Wurzbourg, 1703.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 160-161; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ordinis capuccinorum*, Rome, 1910, p. 35 et 49; A. Eberl, *Geschichte der Bayrischen Kapuziner-Ordensprovinz*, Fribourg-en-B., 1902, p. 293; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, (Franciscan studies, n. VII), New-York, 1928, p. 537.

A. Teetaert.

ŒUVRES (BONNES). — Voir Mérite.

ŒUVRES SERVILES. — Voir Dimanche.

OFFICE (CONGRÉGATION DU SAINT-). — Dans l'article Congrégations romaines, publié en 1907, une demi-colonne a été consacrée à la *S. Congrégation de l'Inquisition* ou du *Saint-Office* (t. III, col. 1111-1112). Nous voudrions compléter cette trop courte notice et surtout la mettre en harmonie avec les dispositions législatives récentes. Après une brève histoire de cette congrégation, nous exposerons la discipline actuelle.

I. Histoire de la Congrégation du Saint-Office. — Cette congrégation s'appela également, jusqu'en 1908, *Congrégation de la suprême Inquisition* ou *Congrégation de la sainte Inquisition romaine et universelle.* La bulle *Sapienti consilio* de Pie X (29 juin 1908) et le Code de droit canonique (can. 247) ne lui donnent pas d'autre appellation que celle de *Congrégation du Saint-Office.*

1° « Le véritable acte de naissance du Saint-Office porte la date du 21 juillet 1542. C'est la constitution *Licet ab initio* du pape Paul III. Celle-ci, provoquée par le souci d'opposer une barrière aux progrès de la Réforme protestante, porte création d'une commission de six cardinaux, munis des pouvoirs les plus larges pour découvrir et contraindre les fidèles que séduisaient les nouvelles idées. Il s'agissait là d'une commission permanente, siégeant à Rome, et dont la compétence ne se heurtait à aucune limite territoriale : espèce de tribunal sans appel, attirant à lui les causes touchant la foi, mais ayant qualité pour désigner, partout où il l'estimerait utile, des juges qui en connaîtraient sur place. Les anciens tribunaux dominicains ou franciscains (de l'inquisition romaine) gardaient leur activité. Ce n'était donc pas une transformation de l'Inquisition préexistante, mais bien une création nouvelle, répondant à une conception nouvelle de gouvernement. Alors que la vieille inquisition papale fonctionnait avec un personnel presque innombrable, disséminé dans toute la chrétienté, recruté parmi de simples religieux et travaillant en somme sans grande cohésion, la commission instituée par Paul III, la *Suprême et Universelle inquisition*, consistait en un organisme central, formé de princes de l'Église en nombre restreint, chargés de surveiller, de Rome même et sous les yeux du pape, non pas tel ou tel canton de la chrétienté, mais l'univers catholique tout entier, afin d'y maintenir la foi par des moyens constamment mis au point. La primitive inquisition a disparu; la commission cardinalice créée en 1542 reste vivante : malgré les retouches de détail qu'elle a pu subir depuis le XVIe siècle, elle garde la même physionomie générale : c'est notre Saint-Office. » V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Paris, 1930, p. 40-41. Sur les *tribunaux* de l'inquisition et leur procédure, voir l'article Inquisition, t. VII, col. 2016-2068.

2° Les successeurs de Paul III, et tout particulièrement Pie IV (const. *Pastoralis officii*, 14 oct. 1562; *Rom. Pontifex*, 7 avril 1563, etc.) et Pie V (Motu proprio *Inter multiplices*, 21 déc. 1566, etc.) complétèrent son œuvre, et la Congrégation de la Sainte Inquisition fut inscrite dans la constitution *Immensa* de Sixte-Quint (22 janvier 1588) comme la première des quinze congrégations, entre lesquelles étaient réparties les affaires étudiées en cour de Rome. La compétence de cette congrégation y était ainsi exprimée. *Congregationem S. Inquisitionis hæreticæ pravitatis magna prædecessorum providentia tanquam firmissimum catholicæ fidei propugnaculum in Urbe institutum... nos quoque confirmamus et corroboramus, illiusque omnia instituta omnesque et singulas facultates a romanis pontificibus prædecessoribus nostris cardinalibus ad eam Congregationem pro tempore delectis concessas, omnemque auctoritatem et potestatem eis communicatam, scilicet : inquirendi, citandi, procedendi, sententiandi, et definiendi in omnibus causis, tam hæresim manifestam, quam schismata, apostasiam a fide, magiam, sortilegia, divinationes, sacramentorum abusus, et quæcumque alia, quæ etiam præsumptam hæresim sapere videntur, concernentibus..., confirmamus.* Le Saint-Office pouvait exercer ses pouvoirs *non solum in Urbe, et Statu temporali nobis et huic sanctæ Sedi subjecto, sed etiam in universo terrarum orbe ubi christiana viget religio, super omnes patriarchas, primates, archiepiscopos et alios inferiores, ac inquisitores, quocumque privilegio illi suffulti sint...*

3° L'organisation, la compétence et le fonctionnement du Saint-Office n'ont guère varié au cours des siècles. La constitution de Sixte-Quint avait posé le principe de la compétence du Saint-Office en tout ce qui concerne l'orthodoxie de la doctrine : *Quæcumque alia, quæ etiam præsumptam hæresim sapere videntur;* il n'y eut qu'à tirer les conséquences de ce principe pour en déduire que le Saint-Office avait mission de veiller en tout à la pureté de la foi et des mœurs. Doctrines fausses, téméraires, dangereuses, exprimées dans des livres, ou enseignées de vive voix; dévotions nouvelles, révélations privées, superstitions, sortilèges, magie, divination, délits commis par un prêtre dans l'administration des sacre-

ments, etc., tout cela était de son ressort. On lui accorda même le droit de dispenser de certaines lois ecclésiastiques : des unes (par exemple la loi interdisant les mariages mixtes) parce que leur observation contribuait à la pureté de la foi; des autres (par exemple la loi du jeûne, de l'abstinence, de l'observation des fêtes), parce que leur violation constituait un délit *sapiens hæresim*. De 1904 à 1908, le Saint-Office eut également dans ses attributions l'enquête préalable sur les candidats à l'épiscopat, et de 1908 à 1917, tout ce qui concerne les indulgences.

II. Discipline actuelle. — Nous exposerons, d'après les documents en vigueur, la compétence, l'organisation et le fonctionnement du Saint-Office.

1° *Sa compétence*. — D'après le canon 247 du Code de droit canonique, le Saint-Office a pour mission la défense de la doctrine catholique, dogme et morale : *tutatur doctrinam fidei et morum* (§ 1).

En conséquence, c'est à lui de juger certains délits qui, de ce chef, lui sont réservés : hérésie, apostasie, schisme, sorcellerie, *sollicitatio ad turpia*, etc., non seulement en appel, mais aussi en première instance, si ces causes criminelles lui sont directement déférées (§ 2).

Est de la compétence exclusive du Saint-Office tout ce qui touche directement, ou indirectement, en droit ou en fait, le privilège paulin, et les empêchements de disparité de culte et de religion mixte, comme aussi la dispense de ces empêchements. C'est pourquoi toute question relative à ces différents points, et même (réponse du 18 janvier 1928) toute cause matrimoniale déférée au Saint-Siège dans laquelle une des deux parties n'est pas catholique, doit être portée devant le Saint-Office. Celui-ci peut cependant, s'il le juge à propos, renvoyer l'affaire, suivant les cas, à une autre congrégation ou au tribunal de la Rote (§ 3).

Du Saint-Office relève aussi (et exclusivement, depuis que Benoît XV, par *motu proprio* du 25 mars 1917, a supprimé la Congrégation de l'Index) non seulement l'examen attentif — et, s'il le faut, la condamnation — des livres qui lui sont déférés, ainsi que la permission de lire les livres condamnés; mais aussi l'enquête d'office, suivant les voies les plus opportunes, sur les publications de toutes sortes susceptibles d'être condamnées. C'est à lui aussi de rappeler aux Ordinaires l'obligation rigoureuse où ils sont de surveiller les écrits pernicieux, et de les dénoncer au Saint-Siège (§ 4).

Enfin le Saint-Office est seul compétent pour tout ce qui concerne le jeûne eucharistique des prêtres qui célèbrent la messe (§ 5).

2° *Son organisation*. — Le Saint-Office a pour *préfet* le souverain pontife lui-même. Il comprend, comme *membres*, une dizaine de cardinaux, désignés par le pape : le cardinal préfet de la Congrégation des séminaires et universités est membre de droit du Saint-Office (*Motu proprio* du 24 sept. 1927). L'un des cardinaux est *secrétaire* et remplit à peu près les mêmes fonctions que le préfet dans les autres congrégations. « Après les cardinaux, vient l'*assesseur*. C'est la première charge du Saint-Office, ordinairement attribuée à un prélat séculier. Pratiquement l'assesseur est au Saint-Office ce que le secrétaire est aux autres congrégations. Il prépare les affaires qui doivent être soumises à la congrégation, préside l'assemblée des consulteurs, a le pouvoir d'accorder un certain nombre de dispenses, etc. Sous ses ordres, à la manière des anciens tribunaux de l'Inquisition, il y a le *commissaire* du Saint-Office avec deux compagnons, tous les trois de l'ordre de Saint-Dominique. Le commissaire aide l'assesseur, prépare et instruit les causes criminelles qui doivent être traitées devant la congrégation, s'occupe de tout ce qui a trait aux procès qui se déroulent devant ce tribunal. Le rôle d'accusateur public est rempli par un *promoteur* ou avocat fiscal, qui veille à l'observation des lois ecclésiastiques. A cause du secret, le Saint-Office n'admet pas d'avocats étrangers; aussi, pour sauvegarder les droits de l'accusé, y a-t-il d'office un *avocat des accusés* ». L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 3e éd., Paris, 1929, p. 60-61. Il y a enfin des *notaires*, pour rédiger les actes, et d'autres *officiers inférieurs* : sommiste, archiviste, protocoliste, écrivain.

Au Saint-Office sont adjoints des consulteurs et des qualificateurs. Les *consulteurs*, appelés à donner leur avis dans des séances particulières, sont nommés par le souverain pontife. Le supérieur général de l'ordre de Saint-Dominique, le Maître du Sacré-Palais également dominicain, et le vice-gérant du vicariat sont consulteurs *de droit*. Il y a toujours, parmi les consulteurs, un prêtre profès des mineurs conventuels; les autres sont choisis parmi des prêtres ou prélats séculiers ou religieux.

« *Les qualificateurs* sont chargés de faire des rapports théologiques sur les doctrines, en spécifiant, en *qualifiant*... le caractère téméraire, erroné, hérétique, etc... de chaque proposition. Ils étudient une question déterminée, et leur travail, qui sera imprimé, servira de base à la réunion des consulteurs et des cardinaux. Les qualificateurs n'assistent point à la réunion des consulteurs, sauf quand celle-ci traite la matière qui leur a été confiée. » A. Battandier, dans *Annuaire pontifical*, 1899, p. 393.

3° *Son fonctionnement*. — Le Saint-Office, actuellement, tient deux séances par semaine. « La première a lieu le lundi : c'est la séance des *consulteurs*, présidée par l'assesseur. Ils sont avertis à l'avance des questions qu'ils auront à traiter. Le jour venu, ils discutent et décident les affaires qui doivent être soumises à la congrégation des cardinaux. Leur suffrage est simplement *consultatif*.

« La seconde réunion a lieu le mercredi : c'est la séance des cardinaux. L'assesseur leur fait part des affaires à traiter, du vote des consulteurs; et les cardinaux délibèrent et résolvent les questions à la majorité des voix (*collegialiter*). Toutes les questions soumises aux cardinaux dans ces séances, leur ont été communiquées auparavant, et ils ont pu les étudier à loisir; ce n'est qu'après un mûr examen qu'ils viennent discuter, donner leur avis dans ces réunions, où l'assesseur leur fournit encore un supplément de lumière en résumant la discussion, les observations des consulteurs, et en donnant leur suffrage. C'est donc en parfaite connaissance de cause qu'ils agissent et prononcent leur sentence. Le suffrage des cardinaux est *décisif*, et c'est ce vote *seul* qui. à la majorité des voix, *constitue la sentence juridique* proprement dite et fait autorité.

« Le lendemain, jeudi, l'assesseur, dans une audience spéciale, communique la décision du Saint-Office au saint père, qui ordinairement l'approuve *in forma communi*. La sentence est ensuite publiée. » L. Choupin, *op. cit.*, p. 68. Pour les questions très importantes, il y avait même autrefois le jeudi une réunion de tous les cardinaux présidée par le souverain pontife en personne (*coram sanctissimo*).

« Dans les cas extraordinaires, lors qu'il s'agit d'affaires très graves, par exemple d'un point de doctrine important à décider, les *qualificateurs* sont d'abord chargés de faire un rapport sur la question, sur les propositions à condamner, et de qualifier chaque proposition. Juridiquement, ce jugement doctrinal des qualificateurs n'a aucun caractère officiel; c'est une

simple consultation qui vaut par les raisons sur lesquelles elle s'appuie. Elle sera soumise à l'appréciation des consulteurs et des cardinaux qui pourront l'adopter ou la rejeter. » L. Choupin, *op. cit.*, p. 68-69.

Un secret spécial protège toutes les « causes, affaires, et autres choses, dites, traitées, faites dans le Saint-Office. » Ce secret oblige les cardinaux, les consulteurs, les qualificateurs, les reviseurs de livres, les employés du Saint-Office, et tous ceux (évêques, médecins, experts...) qui ont été légitimement mis au courant des dites choses. L'accusé, les témoins, ne sont soumis qu'à la loi du secret ordinaire. Le secret du Saint-Office oblige même une fois l'affaire terminée *iis tantum rebus exceptis quæ in fine et expeditione earumdem causarum et negotiorum legitime publicari contigerit.* Ceux qui sont astreints à ce secret peuvent cependant s'entretenir de ce qui en est l'objet avec ceux qui sont légitimement au courant de l'affaire, à condition de ne rien leur révéler de ce qu'ils ne doivent pas savoir.

Ceux qui violent le secret du Saint-Office encourent *ipso facto* une excommunication réservée au souverain pontife, dont le pape seul, en dehors du péril de mort, peut les absoudre. Voir les deux décrets de Clément XI (1er décembre 1709) et de Clément XIII (1er février 1759) relatifs à ce secret, dans *Le canoniste contemporain*, 1898, p. 434-439, et le commentaire qu'en a donné le cardinal Gennari, *Consultazioni morali*, Rome, 1902, cons. 108, p. 541-553. Pie X a étendu ce secret aux membres consulteurs, officiers et employés de la Consistoriale (1908) et Pie XI à ceux de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires (1925).

Nous ne mentionnons que quelques ouvrages postérieurs à la réorganisation des congrégations romaines par Pie X (1908) : A. Monin, *De curia romana*, Louvain, 1912; J. Simier, *La curie romaine*, Paris, 1909; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 3e éd., Paris, 1929; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. II, *De personis*, Rome, 1923; V. Martin, *Les congrégations romaines*, Paris, 1930.

F. Cimetier.

OFFICE DIVIN. — Par office divin, le code de droit canonique désigne à la fois les heures canoniques, et la messe conventuelle, soit dans les chapitres cathédraux ou collégiaux (can. 413), soit dans les communautés religieuses tenues à l'office du chœur (can. 610). On n'envisagera dans cet article que les *heures canoniques* dont la psalmodie ou la récitation *en commun* est obligatoire dans les chapitres et dans certaines communautés religieuses (can. cit.), mais dont la récitation *privée* est également prescrite aux clercs dans les ordres sacrés (can. 155), aux bénéficiers (can. 1475), et aux profès solennels non convers des ordres religieux, lorsqu'ils n'ont pas assisté à l'office du chœur (can. 610).

On n'exposera pas la formation et le développement de ces heures. Ces questions sont traitées par les historiens du bréviaire : dom S. Baümer, *Geschichte des Breviers*, Fribourg, 1895, trad. en français par dom R. Biron, *Histoire du bréviaire*, 2 vol., Paris, 1905; P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 3e édition refondue, Paris, 1912; J. Baudot, *Le bréviaire*, Paris, 1929; A. Molien, *L'office romain*, dans *Liturgia*, Paris, 1930, p. 555-611.

Les questions proprement liturgiques ne seront pas non plus abordées dans cet article, où l'on examinera seulement, du point de vue canonique et moral, l'obligation des heures canoniques. I. Histoire de l'obligation. II. Discipline actuelle.

I. Histoire de l'obligation. — 1° C'est le dimanche seulement que les premiers chrétiens se réunissaient pour pratiquer leur culte. Dans ces réunions, on célébrait l'eucharistie, et cette célébration était précédée, dans la nuit du samedi au dimanche, d'une veille de prières occupée par le chant des psaumes, la lecture de la Bible, et la récitation d'oraisons. De bonne heure cependant furent institués, dans la semaine, des jours de jeûne, le mercredi et le vendredi, qui comportèrent aussi des prières, des lectures, des chants, des exhortations, mais non partout la célébration de la messe. Dans les trois premiers siècles, il ne semble pas qu'il y ait eu de prières collectives, *communes*, faites par le clergé et les fidèles, en dehors de ces réunions de culte. « La prière commune, collective, faite au même endroit par toute l'église locale, n'avait lieu qu'aux jours et heures des assemblées. » L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris, 1920, c. XVI.

Cependant ces réunions ne suffisaient pas à la piété des fidèles. « L'usage s'établit de bonne heure de consacrer à la prière *privée* les derniers instants de la nuit, le temps qui s'écoule entre le chant du coq et le lever du jour; puis, à la fin de la journée, l'heure mélancolique où le soleil disparaît, où l'ombre se fait, où il faut allumer les lampes de la maison. C'étaient là les prières fondamentales, universellement en usage, la prière du matin et celle du soir, matines et vêpres. » L. Duchesne *loc. cit.* Dans le cours de la journée aussi, les chrétiens prirent l'habitude de sanctifier par la prière, comme l'avaient fait les Juifs, la troisième, la sixième et la neuvième heure. Le clergé se conformait sans doute en son particulier à ces pieux usages, mais cela ne changeait en rien le caractère essentiellement privé de ces prières.

2° A partir du IVe siècle, dans les congrégations d'ascètes et les monastères, on récita *en commun* ces prières aux différentes heures du jour et de la nuit, et bien vite les communautés chrétiennes, sous l'influence des ascètes et des vierges vivant au milieu d'elles, adoptèrent ces pratiques. « L'auteur des *Constitutions apostoliques* insiste déjà pour que l'évêque réclame des fidèles l'assistance aux offices du matin et du soir, même à ceux des trois heures du jour. Il suppose que ces offices se célèbrent *dans l'église*, et que l'évêque y prend part avec son clergé. » L. Duchesne, *loc. cit.* Dès le Ve siècle, l'office est célébré tous les jours dans les églises aux heures canoniques, avec la participation du clergé et sous sa direction.

3° « Une fois installée dans l'église, la prière privée n'en devait plus sortir. Les ascètes isolés, les vierges vivant dans le monde, disparurent bientôt, ou se rattachèrent aux monastères pourvus d'oratoires, dans lesquels la congrégation célébrait ses offices. Mais le pli était pris. Les fidèles, tout en n'y assistant pas, trouvèrent très convenable que les offices fussent célébrés dans leurs églises par le clergé, et celui-ci dut accepter la continuation d'un service assez onéreux dans sa régularité, auquel il avait été d'abord étranger. L'obligation de l'office, comme celle du célibat, est un legs de l'ascétisme au clergé. On peut même dire que, sur ces deux points, il s'est produit une sorte de concordat tacite. La popularité des parfaits, des continents, des hommes de Dieu, comme on disait, était et se maintint si grande, qu'elle aurait pu mettre en question les titres du clergé à la direction des communautés chrétiennes, si, sur les points principaux, le clergé ne s'était empressé d'adopter le programme des moines... Ainsi naquit pour le clergé l'obligation de célébrer dans les églises publiques, dans les cathédrales de ville et dans les églises paroissiales des campagnes, l'office canonique de jour et de nuit. » L. Duchesne, *loc. cit.* Cette obligation est supposée plutôt qu'établie par les textes de l'époque. Voir L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. II, c. LXXI-LXXIV. Elle est rappelée aux

clercs, parfois sous des peines sévères, par les conciles : Ier concile de Tolède (400), can. 5; Vannes (465), can. 14; Agde (506), can. 30; Ier d'Orléans (511), can. 26; Épaone (517), can. 25; IIe de Vaison (529), can. 3-5; IIe d'Orléans (533), can. 14; IIe de Tours (567), can. 18, etc. Dans son Code, Justinien en prescrit énergiquement l'accomplissement : *Sancimus ut omnes clerici per singulas ecclesias constituti per seipsos nocturnas et matutinas et vespertinas preces canant, ne ex sola ecclesiasticarum rerum consumptione clerici appareant, nomen quidem habentes clericorum, rem autem non implentes clerici circa ministerium domini Dei. Turpe enim est, pro ipsis scriptos, necessitate ipsis inducta, canere. Si enim multi laicorum, ut suæ animæ consulant, ad sanctissimas ecclesias confluentes studiosos circa psalmos se ostendunt, quomodo indecens non fuerit clericos ad id ordinatos non implere suum munus?* L. XLII, § 10, Cod., *de episcopis*, I, 3.

4° Il ne s'agit, dans tous ces textes et dans ceux qui suivent, que de l'assistance obligatoire aux offices publics; mais il semble bien que la coutume ait demandé peu à peu aux clercs de suppléer en particulier à ces prières, lorsqu'ils n'y avaient pas pris part. Saint Basile l'avait exigé de ses moines : *Si corporaliter adesse cum celeris non occurrat ad orationis locum, in quocumque loco inventus fuerit, quod devotionis est expleat. Reg.*, c. CVII. Saint Benoît avait prévu aussi dans sa règle, c. L, « que les frères qui sont tout à fait loin au travail et ne peuvent arriver à l'heure voulue à l'oratoire, accomplissent l'œuvre de Dieu là même où ils travaillent...; et de même feront aussi les moines en voyage. » Beaucoup de saints personnages, et même de pieux laïques en agissaient ainsi. Voir Thomassin, *loc. cit.* Comment les ecclésiastiques ne les auraient-ils pas imités, eux qui avaient été ordonnés pour le service divin : *quomodo indecens non fuerit clericos ad id ordinatos non implere suum munus*, pour reprendre le raisonnement de Justinien.

5° C'est la même discipline, la même coutume, que nous retrouvons du VIe au VIIIe siècle. Voir Thomassin, *op. cit.*, c. LXXV-LXXIX. Elle s'affermit encore avec l'institution des communautés de clercs au temps des Carolingiens : témoin le texte d'Hincmar de Reims (*Capitula*, c. 9) cité au Décret de Gratien, dist. XCI, c. 2, comme emprunté à un concile de Nantes, et cité de nouveau dans les Décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLI, c. 1, comme un texte du concile d'Agde. *Presbiter mane, matutinali officio expleto, pensum servitutis suæ canendo primam, tertiam, sextam, nonam [vesperamque] persolvat, ita tamen ut postea horis competentibus... publice compleantur.* Voir aussi : concile de Cloveshoë (747), can. 15; Aix-la-Chapelle (817), can. 126 sq.; Reginon de Prüm, *De synod. causis*, l. I, c. XXVI-XXVIII. Voici, d'après ce dernier texte (vers 906), ce dont les visiteurs doivent s'enquérir : *Si clericum habeat presbyter qui cum eo psalmos cantet. Si nocturnis horis ad matutinas laudes persolvendas omni nocte surgat. Si primam, tertiam, sextam, nonam certo tempore signo ecclesiæ denuntiet*, etc. Cf. Thomassin, *op. cit.*, c. LXXX-LXXXIII. D'après la règle de saint Chrodegang, c. XXIV et XXVII, les clercs de la vie commune qui n'avaient pas assisté à l'office du chœur devaient le réciter en particulier : *Si longe ab ecclesia aliquis fuerit, ut ad opus Dei per horas canonicas occurrere non possit, agat opus Dei cum timore divino, ubi tunc fuerit... Quicumque ex clero in itinere cum episcopo vel cum alio proficiscuntur, ordinem suum, in quantum iter vel ratio permiserit, non negligant.*

6° Après la dissolution de la vie commune dans le clergé, l'office divin ne fut plus guère psalmodié en commun que dans les églises cathédrales, collégiales et conventuelles; mais les clercs, au moins les clercs majeurs et les bénéficiers, restèrent tenus à la récitation privée des heures canoniques. Voir Thomassin, *op. cit.*, c. LXXXIV-LXXXVIII. Le IVe concile du Latran (1215) blâme l'irréligion de ces clercs qui, après avoir passé une partie de la nuit en conversations oiseuses, se lèvent au point du jour pour réciter à la hâte leurs matines, can. 17. Le concile de Trèves (1227) oblige tout prêtre à avoir un bréviaire dans lequel, même en voyage, il puisse réciter les heures, can. 9. A partir du XIIIe siècle, les canonistes et les moralistes enseignent couramment qu'il y a obligation pour les clercs (majeurs) et les bénéficiers de réciter les heures canoniques. En 1302, un concile tenu à Peñafiel, en Espagne, décrète : *ut quilibet clericus in sacris ordinibus constitutus, vel alias beneficium ecclesiasticum cum cura vel sine cura obtinens, legitimo impedimento cessante, quotidie horas canonicas recitet*, UT TENETUR..., can. 1, et il porte des peines contre les négligents. Le concile de Bâle en 1435, sess. XXI, can. 5, rappelle cette obligation et donne à ce sujet d'utiles avis. *Quoscumque beneficiatos, seu in sacris constitutos*, CUM AD HORAS CANONICAS TENEANTUR, *admonet hæc sancta synodus... ut non in gutture, vel inter dentes, seu deglutiendo aut syncopando dictiones, nec colloquia vel risus intermiscendo, sed sive soli, sive associati, diurnum nocturnumque officium reverenter verbisque distinctis peragant, ac tali in loco unde a devotione non retrahantur.* Le 5 mai 1514, par sa constitution *Supernæ dispositionis*, § 38, Léon X porte des peines sévères contre les bénéficiers qui ne réciteraient pas leur office, et Pie V, les renouvelle, en les interprétant, dans la constitution *Ex proximo*, § 1, du 12 septembre 1571.

7° Toutefois, cette obligation n'était nulle part exprimée dans un texte de loi s'appliquant à toute l'Église; elle était constatée plus que décrétée (*ut tenetur...*; *cum ad horas canonicas teneantur...*) et reposait plutôt sur une *coutume* universelle que nous avons retrouvée aux différentes époques, et dont nous avons essayé de retracer brièvement l'origine et les progrès. Voilà pourquoi, au concile du Vatican (1870), pour répondre à la demande de nombreux évêques, on prépara un texte précis qui fut inséré dans le schéma *De vita et honestate clericorum*, c. II. *Clerici cujusvis ritus et nationis beneficiati, vel sacris initiati ordinibus, quamvis nullum ecclesiasticum beneficium fuerint assecuti*, MEMINERINT (ce n'est donc pas une nouvelle obligation, mais le rappel d'une obligation ancienne) *se ad divinum officium integrum quotidie sive in ecclesia sive privatim recitandum sub gravis culpæ reatu teneri.*

On sait que le concile n'eut pas le temps de voter des décrets disciplinaires, et il fallut attendre jusqu'au code de droit canonique (1917) pour avoir enfin ce texte de loi sur la récitation des heures canoniques.

II. DISCIPLINE ACTUELLE. — Nous exposerons rapidement : 1° quels sont ceux qui sont tenus à la récitation de l'office divin; 2° comment doit être récité l'office divin; 3° quelles causes font cesser l'obligation de l'office.

1° *Quels sont ceux qui sont tenus à la récitation de l'office divin.* — Sont tenus à la récitation de l'office divin les clercs dans les ordres sacrés, can. 135, et les bénéficiers, can. 1475. Cette récitation est, par ailleurs, obligatoire dans les chapitres, can. 413, et dans certains instituts religieux, can. 610. — Voici du reste à ce sujet les différents canons du code de droit canonique.

1. « Les clercs qui ont reçu les *ordres majeurs*, à l'exception de ceux qui ont été réduits à l'état laïque, (can. 213 et 214), sont obligés de réciter entièrement chaque jour les heures canoniques, en se conformant à leurs propres livres liturgiques approuvés. » Can. 135.

2. « En plus des charges particulières de son bénéfice, tout *bénéficier*, même s'il n'est pas dans les ordres sacrés, est tenu de réciter chaque jour les heures cano-

niques. » Can. 1475. Cette obligation est même sanctionnée pour lui par une peine : « Si, sans empêchement légitime, il n'y satisfait pas, il ne fait pas siens les fruits de son bénéfice, au prorata de son omission, et doit les distribuer aux pauvres, ou à la fabrique de l'église, ou au séminaire diocésain. » C'est la peine autrefois portée par Léon X, et interprétée par Pie V (*loc. cit.*). D'après l'interprétation authentique de Pie V, l'omission de tout l'office fait perdre tous les fruits du bénéfice; l'omission de matines, ou de toutes les autres heures, en fait perdre la moitié; l'omission d'une heure (autre que matines) en fait perdre un sixième. Suivant une opinion assez commune, et qu'on peut suivre en pratique, il ne s'agit pas là de tous les fruits du bénéfice, mais seulement de ceux qui correspondent à la récitation de l'office. Or, pour beaucoup de bénéficiers, pour les curés notamment, cette récitation n'est qu'une partie minime de leurs obligations; et par suite il semble bien qu'un curé s'acquittant de ses autres devoirs n'aura pas grand'chose à restituer en raison de l'omission de son bréviaire. Voir Génicot-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, 11e éd., t. I, Bruxelles, 1927, n. 47.

3. « Tout *chapitre* est obligé de s'acquitter chaque jour de l'office divin au chœur, *salvis fundationis legibus*. L'office divin comprend la psalmodie des heures canoniques, et la célébration avec chant de la messe conventuelle. » Can. 413. Les canons suivants, 414 à 417, précisent cette discipline.

4. « Dans les *instituts religieux* d'hommes ou de femmes où existe l'obligation du chœur, l'office divin doit être récité par la communauté dans toutes les maisons où il y a au moins quatre religieux obligés au chœur et présentement libres d'empêchement légitime, et même moins de quatre si les constitutions en ont ainsi décidé. La messe répondant à l'office du jour selon les rubriques, doit aussi être célébrée chaque jour dans ces mêmes instituts d'hommes, et même, autant que possible, dans ceux de femmes. Dans ces mêmes instituts d'hommes ou de femmes, les profés de vœux solennels absents du chœur doivent, à l'exception des convers, réciter en leur particulier les heures canoniques. » Can. 613. Le religieux sécularisé ou renvoyé, après avoir quitté son institut, n'est plus tenu, en vertu de sa profession, à la récitation des heures canoniques. Can. 640, 648, 669. Il n'y serait tenu, à un autre titre, que s'il était dans les ordres sacrés, ou titulaire d'un bénéfice.

2° *Comment doit être récité l'office divin.* — L'office divin est déterminé dans les moindres détails dans les livres liturgiques, approuvés par l'Église, qui le contiennent, et qu'on nomme bréviaires. Il y a obligation de se conformer, pour le choix de l'office, pour la succession des heures, etc., aux prescriptions ou rubriques contenues dans ces livres. Cette obligation est plus ou moins grave suivant l'importance de ces prescriptions : voici quelques précisions données par les moralistes.

1. *Sur l'office à réciter.* — On doit réciter chaque jour l'office indiqué dans son *Ordo*. Si, par erreur, on a récité un autre office, on n'est pas obligé de réciter en plus l'office omis, et on applique le principe : *officium pro officio*. Si on découvre l'erreur au cours de l'office, *error corrigitur ubi deprehenditur*, à moins que la récitation de l'office erroné ne soit trop avancée. Il y aurait faute à remplacer volontairement et sans raison un office par un autre : faute grave, si l'office choisi était beaucoup plus court; faute légère si les deux offices étaient à peu près équivalents.

2. *Sur la succession et l'interruption des heures.* — Il y aurait faute légère à intervertir sans raison l'ordre des heures canoniques; à s'interrompre sans raison dans la récitation d'une heure : on autorise cependant une interruption de trois heures entre chacun des nocturnes de matines. Même s'il y a obligation de ne pas interrompre, il n'y a jamais obligation de recommencer.

3. *Sur le temps de la récitation.* — C'est de minuit à minuit (usuel, local, ou légal) que doit être récité l'office. Toutefois on peut réciter matines et laudes la veille à partir de 14 heures; certains indults permettent même de le faire à partir de midi. Régulièrement, le prêtre devrait avoir dit matines et laudes avant sa messe, prime et tierce avant midi, et ne dire vêpres et complies qu'après midi.

4. *Sur les qualités requises de cette récitation.* — La récitation de l'office doit être *vocale :* il ne suffit pas de lire son office, il faut le dire. — Elle doit être *entière :* l'omission d'une heure, même d'une petite heure, est considérée par les théologiens comme grave. Si on récite l'office avec un compagnon, même non tenu à l'office, on n'a pas à réciter vocalement les versets ou leçons dits par lui : la récitation alternée suffit. — Cette récitation doit être *attentive*, voir Attention, t. I, col. 2219-2220, et *dévote*. L'intention générale habituelle de faire de cette récitation un acte religieux suffit du reste à l'accomplissement du précepte.

3° *Quelles causes font cesser l'obligation de l'office ?* — Les théologiens en indiquent quatre : *L'impossibilité physique :* manque de bréviaire, cécité. Dire alors les parties que l'on sait par cœur, si elles forment un tout; — *l'impossibilité morale :* maladie, fatigue sérieuse, scrupule; — *des occupations urgentes*, moralement obligatoires (confessions, sermons...), lorsqu'elles ne laissent pas le temps de dire l'office; — *enfin la dispense.* Celle-ci ne peut être accordée par les Ordinaires que provisoirement, dans les cas urgents, et pour de justes motifs (can. 81). Lorsqu'on a obtenu de Rome non pas la dispense, mais la commutation de son obligation, la récitation des prières substituées au bréviaire est régulièrement obligatoire *sub gravi*, comme le bréviaire lui-même.

F. Cimetier.

OLAH Nicolas, prélat hongrois (1491-1568). — Né à Hermanstadt (Transylvanie), en janvier 1491, d'une famille qui s'apparentait aux princes de Moldavie, il entra dès 1510 à la cour du roi Ladislas VII (1490-1516). La mort de celui-ci arrêta un instant sa carrière; Nicolas entra dans la cléricature et obtint un canonicat d'abord à Pécs (Fünfkirchen), puis à Esztergrom (Gran). Rappelé comme secrétaire à la cour de Louis II et de Marie, en 1524, il accompagna la reine Marie, après le désastre de Mohacz (1526), où Louis avait perdu la vie, dans les Pays-Bas dont celle-ci avait reçu de Charles-Quint le gouvernement (1531). Olah remplit dans les Pays-Bas les fonctions de ministre pendant huit ans. Revenu en Hongrie, il fut, en 1543, nommé par Ferdinand Ier chancelier du royaume et désigné pour l'évêché de Zagreb (Agram), mais cette ville étant alors occupée par les Turcs, la nomination n'eut pas d'effet; dans la bulle qui le nomme le 4 juillet 1550 au siège épiscopal d'Eger (Erlau), Olah est désigné comme *clericus Transilvanensis.* En 1554, il est tranféré sur le siége primatial de Gran, dont il sera titulaire jusqu'à sa mort, avec résidence à Tyrnau. Il s'employa très activement à réformer tant l'archidiocèse que les évêchés suffragants. Plusieurs synodes importants furent tenus à Nagy-Szombat (Tyrnau) en 1560, 1561, 1562, 1564, 1566 dont les deux premiers furent des synodes provinciaux. Pour lutter plus efficacement contre l'hérésie protestante, le primat contribua à la fondation du collège des jésuites de Nagy-Szombat et à l'institution d'un séminaire. En 1562, il avait été nommé par Ferdinand Ier lieutenant-général du roi; en 1563 il

couronnait Maximilien. Il mourut à Tyrnau le 14 janvier 1568.

Érudit et lettré, Nicolas Olah avait composé un certain nombre d'ouvrages qui ne furent pas tous publiés de son vivant. Mentionnons, à titre de curiosité, un *Processus universalis*, traité d'alchimie publié sous le pseudonyme de Nicolaus Melchior, dans le *Musæum hermeticum* imprimé à Francfort en 1525. Plus important est-il comme historien de la Hongrie : durant son séjour à Bruxelles, il avait composé une description de la Hongrie et une esquisse de l'histoire d'Attila. C'est ce dernier travail, *Attila sive de initiis Atilani per Pannonias imperii*, qui vit d'abord le jour, à Bâle, en 1568, puis dans les *Rerum Hungaricarum decades* de Bonfinius; l'autre, *Hungaria sive de originibus gentis, regni Hungariæ situ, habitu atque opportunitatibus*, parut seulement dans l'*Apparatus ad historiam Hungariæ* de Matthias Bel, Presbourg, 1735, avec l'*Attila* et un *Compendarium suæ ætatis chronicon;* édition séparée des deux ouvrages : *Nicolai Olahi metropolitæ Strigoniensis Hungaria et Attila*, Vienne, 1763. On a publié, en 1876, dans les *Monumenta Hungariæ historica*, Ire sect., t. xxv, le *Codex epistolaris* de notre auteur, comprenant les lettres reçues et expédiées par lui entre 1526 et 1538, cette correspondance est du plus vif intérêt. Mais c'est surtout le réformateur ecclésiastique qu'il conviendrait d'étudier. A ce point de vue la collection du P. C. Peterfy, S. J., rendra les plus grands services : *Sacra concilia Ecclesiæ romano-catholicæ in regno Hungariæ celebrata*, t. II, Presbourg, 1742, p. 1-184. Outre les diverses actions judiciaires entreprises pour la réforme des monastères et des collégiales, outre la description des divers synodes célébrés par Nicolas Olah, on y trouvera un volumineux exposé de la doctrine chrétienne composé par le primat : *Catholicæ ac christianæ religionis præcipua quædam capita de sacramentis, fide et operibus, de Ecclesia, de utraque justificatione ac aliis, ibid.*, p. 45-127. L'exposé se limite aux questions que venait de soulever la controverse protestante, mais, dans son vigoureux raccourci, il donne une image très exacte des positions dogmatiques et disciplinaires prises par l'Église catholique; on dirait d'une première édition du *Catéchisme du concile de Trente*. — On trouvera également, dans le recueil mentionné, la bulle adressée à N. Olah par Pie IV, l'autorisant à permettre dans sa province ecclésiastique la communion *sub utraque* à des conditions nettement définies; de même le décret de l'empereur-roi Ferdinand Ier réglant l'exercice de cette concession, décret à la rédaction duquel l'archevêque de Gran dut avoir quelque part. On sait que la concession du calice aux laïques fut, bientôt après, retirée par le pape Pie V.

Notices littéraires dans M. Bel, *Hungaria nova*, t. I, Vienne, 1735, p. 472 sq.; N. Muszka, S. J., *Series palatinorum regni Hungariæ*, Tyrnau, 1752; reproduite presque textuellement dans A. Horányi, *Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum*, t. II, Vienne, 1776, p. 694-705; pour les dates de l'épiscopat, Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. III, Munich, 1910.

É. Amann.

OLAVIDÉ Pablo Antonio José, comte de Pilos (1725-1803), homme d'État et économiste, naquit à Lima, en 1725; il fut auditeur de la province de Lima et se dévoua au bien public, lors du tremblement de terre qui détruisit la plus grande partie de la ville, le 29 octobre 1746. Accusé de dilapidation et d'impiété, pour avoir simultanément fait ériger une église et un théâtre, il fut appelé à Madrid. Après des aventures romanesques, qui aboutirent à son mariage avec dona Isabella de los Rios, veuve opulente, il s'abandonna à la vie de plaisir et fit d'habiles spéculations commerciales, qui lui valurent une grande célébrité. Il travailla à l'expulsion des jésuites en 1767, et devint intendant des quatre provinces de l'Andalousie. Dans cette fonction, il enrichit le pays qui l'honora comme son bienfaiteur, mais ses railleries et ses attaques contre les pratiques de la religion catholique le firent soupçonner d'hérésie; il fut enfermé dans les prisons du Saint-Office, en 1776, jugé le 21 novembre 1778 et condamné; en 1780, il put s'échapper d'Espagne et se réfugia en France, où il fut accueilli comme un martyr de l'intolérance, et célébré par les poètes. Il se retira à Toulouse, puis à Paris, et, durant la Révolution, vécut sur les bords de la Loire. Il retourna plus tard en Andalousie, où il mourut en 1803. Revenu à la religion de son enfance, il entreprit d'en faire l'apologie tout en racontant sa propre histoire, dans un écrit qui eut un très grand succès en Espagne : *El Evangelio en trionfo*, 1798. Cet écrit a pour but de défendre la religion catholique contre l'incrédulité; il eut de nombreuses éditions et fut traduit en français par Buynaud des Echelles, 4 vol. in-8°, Lyon, 1805, et 3 vol. in-8°, Lyon, 1821, sous le titre : *Triomphe de l'évangile* ou *Mémoires d'un homme du monde, revenu des erreurs du philosophisme moderne*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 222-224; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII, col. 588-591; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 478; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, 1849, p. 278; J.-F. Bourgoing, *Tableau de l'Espagne moderne*, 4e édit., Paris, 1807, t. I, p. 376-387, t. II, p. 407; t. III, p. 83-84; t. IV, p. 150, 385, 408; *L'Ami de la Religion* du 6 février 1822, t. XXX, p. 385-390 et du 15 juin, t. XXXII, p. 145-148.

J. Carreyre.

OLDOINI Augustin, de la Compagnie de Jésus (1612-1683). — Né à la Spezzia, il entra au noviciat en février 1628, prononça ses vœux à Naples où il professa quelque temps; après avoir séjourné à Rome, il passa à Pérouse où il composa la plupart de ses ouvrages; il mourut à Pérouse le 23 mai 1683. — Son œuvre littéraire est surtout d'ordre philologique et historique. Le théologien doit connaître ceux de ses ouvrages qui se rattachent à l'histoire des papes dont Oldoini s'était fait une spécialité : *Necrologium pontificum ac pseudo-pontificum romanorum*, Rome, 1671; *Athenæum romanum in quo pontificum et cardinalium scripta exponuntur*, Pérouse, 1676; mais surtout la réédition, avec de nombreuses notes supplémentaires, de l'ouvrage capital de Ciaconi, O. P., *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*; les deux in-folios de Ciaconi, parus à Rome en 1630, deviennent ainsi 4 énormes in-folios, Rome, 1677. — G. Meuschen a publié en 1731, dans *Ceremonialia electionis PP. RR.*, Francfort, un *Catalogus eorum qui de romanis pontificibus scripserunt*, extrait de l'*Athenæum romanum*.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. v, col. 1880.

É. Amann.

O'LEARY Arthur, capucin irlandais (1729-1802). — Né à Fanlobbus, près de Dunmanway (comté de Cork), en Irlande, en 1729, il prit l'habit des capucins à Saint-Malo en France, où il fit ses études et où il fut ordonné prêtre. Pendant la Guerre de sept ans, il fut chapelain des prisonniers de guerre irlandais, détenus en France. En 1771, il retourna en Irlande, où il s'adonna au ministère des âmes. Accusé, en 1789, de trahison envers ses compatriotes (ce que de sérieux historiens contestent cependant), le P. Arthur quitta sa patrie et s'établit à Londres, où il exerça, jusqu'à sa mort, les fonctions de chapelain de l'ambassade espagnole. Il fréquenta assez assidûment Burke, Sheridan, Fox, Fitzwilliam et d'autres grands personnages à tendances libérales. Il mourut à Londres le 8 jan-

vier 1802. Célèbre comme prédicateur, écrivain et controversiste, il a publié de nombreux ouvrages, qui se distinguent par la profondeur de la doctrine, par la tolérance avec laquelle il traite ses adversaires et par l'attachement à l'Église romaine. Mais son zèle exagéré pour la religion a été la cause qu'il admit trop vite des personnes au catholicisme et qu'il s'exposa inconsciemment au danger d'hétérodoxie. Parmi les nombeux ouvrages dus à la plume de O'Leary, citons : 1. *A defense of the divinity of Christ and the immortality of the soul;* — 2. *Loyalty asserted or the Test Oath vindicated*, s. l., 1777; — 3. *An address to the catholic people of Ireland concerning the apprehended french invasion*, Cork, 1779; — 4. *Three adresses to the Whiteboys*, s. l. et s. d. (vers 1787); — 5. *Sermon in behalf of the french refugees*, prononcé à Londres le 8 mars 1797 et publié dans *Monthly review*, t. XXIII, 1797, p. 119; — 6. *Funeral sermon on pope Pius VI*, prononcé à Londres, le 16 novembre 1799, devant le cardinal Erskine, de nombreux évêques, un grand nombre de nobles anglais et quelques aristocrates français exilés; ce sermon a été imprimé dans *Monthly review*, t. XXXII, 1800, p. 97. — 7. *Address to the Lords spiritual and temporal of Great Britain*, Londres, 1800 : splendide défense du clergé catholique et des ordres religieux, prononcée au Parlement; — 8. *Tracts and sermons of O'Leary*, Londres, 1781; cet ouvrage contient tous les tracts et les sermons de O'Leary, publiés jusqu'en 1781; — 9. *Essay on toleration;* — 10. *A reply to John Wesley*, dans *Freeman's Journal*, 1786.

Jean de Ratisbonne Klein, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 14 ; England, *Life of Rev. Arthur O'Leary*, Cork, 1822; Froude, *The English in Ireland in the eighteenth century. Life and times of Henry Grattan*, Londres, 1832-1846; *Monthly review*, t. XXIII, 1797, p. 119, t. XXXII, 1800, p. 97; M. B. Buckley, *Life of Rev. Arthur O'Leary*, Dublin, 1868; *Historical and archeological journal*, Cork, septembre 1892; E. O'Leary, *O'Leary Arthur*, dans *The catholic encyclopedia*, t. XI, New-York, 1911, p. 240; *O'Leary (Arturo)*, dans *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Barcelone, t. XXXIX, p. 991.

A. TEETAERT.

OLIER Jean-Jacques, ecclésiastique français, fondateur de la Compagnie de Saint-Sulpice (1608-1657). I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Il naquit le samedi 20 septembre 1608, à Paris, rue du roi de Sicile sur la paroisse Saint-Paul. Baptisé le même jour sous le nom de Jean, il fut vers sa dizième année, appelé Jean-Jacques dans la famille, en souvenir de son plus jeune frère, mort en bas âge; usurpation de nom qu'il approuva lui-même en prenant à la confirmation le nom de Jacques. Sa famille était originaire de Chartres, mais, depuis le premier tiers du XVI[e] siècle, plusieurs membres s'étaient fixés à Paris, en qualité de maîtres des requêtes et de conseillers au Parlement. Son père Jacques Olier, seigneur de Verneuil, maître des requêtes, grand audiencier de France, s'était uni en 1599 à Marie Dolu, d'une famille noble du Berry.

L'enfant n'avait que 9 ans (1617) quand son père fut nommé intendant à Lyon. Ce fut au Collège de la Trinité, tenu par les jésuites, qu'il fit ses études classiques. En 1622, saint François de Sales, de passage à Lyon, le bénit et dissipa les craintes de la mère effrayée des saillies vives et impétueuses de son caractère qui lui semblaient s'allier difficilement avec l'état ecclésiastique, où on l'avait engagé par la tonsure et par des bénéfices : le prieuré de Saint-Georges de Bazainville, et le prieuré de la Trinité de Clisson. « Dieu prépare, lui dit-il, en ce bon enfant un grand serviteur à son Église. » De retour à Paris en 1624, il continua ses études au Collège d'Harcourt où, durant les deux années réglementaires, il suivit les cours de philosophie sous deux célèbres professeurs, Pierre Padet et Jacques de Chevreuil. Il fut reçu maître ès-arts le 18 juillet 1627. Alors il s'inscrivit à la faculté de théologie, où, pendant trois années, il fut à l'école de maîtres éminents tels que André Duval, Pierre Leclerc, Nicolas Isambert, Jacques Hennequin, Jacques Lescot et Alphonse Lemoine. La « tentative » qu'il soutint dans les premiers jours de janvier 1630, terminait la série d'examens qui lui donnaient le titre de bachelier en théologie.

Ces trois années de sérieuses études théologiques lui préparèrent un solide fondement auquel il put rattacher plus tard les voies mystiques apprises dans les auteurs spirituels ou par ses propres expériences.

Durant ces études, s'il n'y eut pas dans sa vie d'écarts graves, il n'avait pas toutefois le souci de sa perfection. En février 1629, étant allé à la foire Saint-Germain avec deux de ses amis, étudiants ecclésiastiques, une sainte veuve inconnue de lui, Marie Rousseau, leur reprocha de se laisser entraîner aux divertissements et vanités du siècle. « Hélas ! ajouta-t-elle, que vous me donnez de peine ! il y a longtemps que je prie pour votre conversion. » Ce premier avertissement l'impressionna vivement, mais ne fut pas de nature à le jeter corps perdu dans la voie de la perfection. D'autres interventions semblables devaient bientôt suivre pour le livrer tout entier à la grâce.

Les règlements de la faculté imposant après le baccalauréat une relâche de deux ans avant d'être admis à suivre les cours de licence, il utilisa cette trêve scolaire pour un voyage et un séjour à Rome, avec la pensée d'y étudier la langue hébraïque. A peine arrivé, une maladie des yeux empêcha toute étude. Les remèdes humains s'étant montrés sans effet, il résolut de se rendre à Lorette pour demander sa guérison. Là, dans le sanctuaire de Notre-Dame, il reçut le coup décisif de la grâce qui le jeta désormais tout entier dans le chemin de la sainteté.

La mort de son père, qu'il apprit à son retour à Rome, le ramena à Paris. Les années 1631-1632 se passent dans les pratiques les plus audacieuses, souvent héroïques, du zèle et de la charité surtout envers les pauvres. Il reçoit le sacerdoce le 21 mai 1633. Saint Vincent de Paul, qui était alors son directeur, seconde les désirs d'apostolat qui le dévorent. Sa première mission fut, en Auvergne, la contrée aux environs de son abbaye de Pébrac. Il s'y prépare à Saint-Lazare par une fervente retraite, durant laquelle il fut favorisé de deux apparitions de la Mère Agnès, prieure des dominicaines de Langeac, qui avait reçu de la sainte Vierge la charge de prier pour l'abbé de Pébrac. A peine eut-il commencé sa mission à Pébrac (1634), que la réputation de sainteté de la prieure de Langeac lui fit désirer de la voir et de s'entretenir avec elle.

Dans la première entrevue il reconnut en elle la sainte visiteuse de sa retraite à Saint-Lazare et leurs deux âmes furent étroitement unies en Dieu. Les années 1636-1637 furent marquées par une seconde mission en Auvergne. En 1638-1639 le champ d'action fut la Bretagne, les environs de son prieuré de Clisson : tout près, se trouvait un monastère de l'ordre de Fontevrault, appelé la Régrippière, dont le relâchement était un scandale pour la contrée. Il le ramena à l'observance régulière et à la ferveur. Ces cinq années passées dans les missions lui avaient été ménagées par la Providence pour qu'il se rendît compte, avant la fondation des séminaires, du besoin que les peuples avaient de bons prêtres.

Mais pour devenir l'instrument de l'œuvre à laquelle

Dieu le destinait, il fallait qu'il passât par l'épreuve. Il l'avait demandée pour épurer son amour. Elle fut très rude et dura deux années (décembre 1639-1641). Pour purifier son âme de tout amour-propre, Dieu lui fit expérimenter le besoin que nous avons de son concours dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel. Il sentit Dieu lui retirant son concours dans les actions ordinaires de la vie, en en paralysant jusqu'à un certain point les effets sensibles. Il lui semblait ressentir les peines intérieures de la réprobation et du dédain de Dieu, avec « un continuel ressentiment de la superbe ». Il a décrit lui-même dans ses Mémoires les phases de cette douloureuse épreuve qui eut son contre-coup sur sa santé. Son tempérament n'avait rien cependant d'un névrosé, d'un neurasthénique. L'épreuve qui avait commencé sans que rien la fît pressentir, si ce n'est la demande faite à Dieu, prit fin à Chartres au début de 1641 et aussitôt tout rentra dans l'équilibre et jamais plus dans la suite il ne ressentit rien de semblable. Mais son âme était purifiée de toute recherche d'amour-propre et se livra tout entière à l'amour divin.

C'est alors, en 1641, qu'eut lieu un essai infructueux de séminaire à Chartres, après une retraite à Notre-Dame-des-Vertus où Notre-Seigneur lui promit sa protection pour une compagnie d'ecclésiastiques destinée à former des prêtres. M. Olier avec deux autres disciples du P. de Condren, MM. de Foix et du Ferrier, se fixèrent, le 29 décembre 1641, à Vaugirard dans l'intention d'y établir un séminaire, comptant que la Providence leur enverrait des disciples : ce qui ne tarda pas. Dès le mois de janvier eurent lieu les premières entrées. Mais, dans le cours de l'année 1642, le curé de Saint-Sulpice, Julien de Fresque, désespérant de convertir sa paroisse, vint leur offrir sa cure, demandant en échange un prieuré proche de son pays natal, le prieuré de la Trinité de Clisson que possédait M. Olier. Après des refus et des hésitations, sur l'avis de dom Tarrisse, supérieur des bénédictins de Saint-Maur, au monastère de Saint-Germain-des-Prés, duquel dépendait la paroisse Saint-Sulpice, l'offre fut acceptée et signée. M. Olier comprit alors le sens d'un songe mystérieux qu'il avait eu deux fois à une époque de sa jeunesse où il avait pensé se faire chartreux. Il vit saint Grégoire le Grand sur un trône, au-dessous de lui saint Ambroise, plus bas une place de curé vacante et plus bas encore quantité de chartreux. Dieu lui avait marqué par là sa place dans la hiérarchie et sa vocation.

La paroisse Saint-Sulpice était alors la plus vaste des paroisses de Paris. Elle comprenait tout le faubourg Saint-Germain d'alors, c'est-à-dire depuis les limites actuelles de la paroisse Saint-Sulpice, à l'Est, toute la rive gauche de la Seine jusqu'au Gros-Caillou inclusivement, et à l'Ouest le terrain plus ou moins bâti allant jusqu'aux territoires des villages de Vaugirard et de Vanves. Elle comptait plus de 150 000 habitants. Cette immense paroisse était la plus dépravée de Paris; l'hérésie, l'impiété, le libertinage y régnaient sans opposition. En face d'une tâche qui avait découragé son prédécesseur, M. Olier se prépara par une retraite où il fit le vœu de servitude à Dieu et aux âmes, et Dieu lui fit connaître que cette paroisse la plus déréglée de Paris serait tellement renouvelée par sa miséricorde que les paroisses de la capitale se réformeraient sur elle et qu'elle pourrait servir de modèle à d'autres encore : prédiction qui pouvait alors passer pour invraisemblable et extravagante et qui s'est vérifiée d'une façon incontestable.

Le mal venant d'abord de l'ignorance religieuse, le nouveau curé se proposa de faire connaître Jésus-Christ et ses mystères. Il commença par réunir en communauté les ecclésiastiques qui devaient le seconder, en leur donnant des règles d'une vie vraiment évangélique. Ne pouvant atteindre par lui-même toute cette immense paroisse, il la divisa en huit quartiers, préposant à chacun d'eux un prêtre chargé de veiller spécialement sur les âmes de cette circonscription, après en avoir dressé un état nominatif. Pour remédier au mal de l'ignorance, il commença par les enfants, établissant pour eux des catéchismes à l'église de Saint-Sulpice et douze autres en différents endroits de sa vaste paroisse. Avec ses collaborateurs il composa un catéchisme que des juges compétents regardent comme un des plus pratiques. Il eut des réunions pour instruire les gens de service, pages, laquais, très nombreux dans le faubourg, habité par des seigneurs de la cour ou du palais d'Orléans. Il atteignit les gens de métier enrôlés dans les confréries, très multipliées dans le faubourg, mais dégénérées de leur esprit primitif. A l'occasion de leur fête patronale il les instruisit, les réforma et les prépara à approcher des sacrements. Il ne négligea pas le salut des gentilshommes, les amenant d'abord à refuser les duels, auxquels les engageait alors si fréquemment la tyrannie du faux honneur et en conduisant même un bon nombre à la perfection, comme le maréchal Fabert, M. de Renty et d'autres.

Les dames de condition, les princesses eurent leurs réunions, où il les forma à la solide piété. On peut juger du degré de perfection où il les élevait par les lettres adressées à la princesse de Condé. En un mot toutes les classes de la société furent atteintes par son zèle. S'il eut une prédilection, ce fut pour les pauvres, surtout pour les pauvres honteux, pour lesquels sa charité n'eut pas de bornes, charité bien ordonnée comme on peut le voir par les règlements dressés pour leur venir en aide.

Son zèle ne négligea point les hérétiques. Les groupements de huguenots dans le faubourg lui avaient fait donner le nom de « petite Genève ». Il chercha à les atteindre par des conférences publiques et particulières qu'il confia aux plus habiles controversistes comme le célèbre Père Véron. Dieu suscita des hommes simples, mais remplis de science divine, le coutelier Jean Clément et le mercier Baumais, qui ramenèrent à la foi un nombre incroyable d'hérétiques. Lorsque le jansénisme tenta de s'établir dans la paroisse, le vigilant curé s'opposa nettement et avec succès à cette hérésie naissante, et malgré les efforts en sens inverse établit et maintint la communion fréquente.

Avec l'instruction, le grand moyen de conversion c'est la prière. Aussi que de prières de jour et de nuit fit-il lui-même et demanda-t-il aux communautés de sa paroisse ! Il mit tout son zèle à restaurer le culte public. Le centre du culte est l'eucharistie : il instruisit soigneusement les fidèles sur la dévotion au Saint-Sacrement; les pressant de venir fréquemment à la messe et, le dimanche, à la messe de paroisse à laquelle il donna toute la solennité possible; les invitant aussi à venir aux quarante heures, à l'adoration perpétuelle. Il ranima la ferveur des membres de la confrérie du Saint-Sacrement très anciennement établie dans la paroisse. L'office canonial se chantait tous les jours; des prêtres, les plus âgés, en étaient spécialement chargés, les autres membres de la communauté étant souvent absorbés par les œuvres du ministère. A côté des œuvres de piété, il développa les œuvres de charité pour toutes les nécessités; pressant les fidèles d'y donner de leur personne aussi bien que de leurs biens, étant convaincu qu'elles sont aussi utiles à ceux qui les exercent qu'à ceux qui en sont l'objet.

Le tableau de cette activité pastorale a servi de modèle à beaucoup de curés, même de nos jours.

En face de ce zèle les oppositions ne manquèrent pas. Trois ans après son entrée dans la paroisse, en 1644, une persécution violente fut soulevée par des gens que gênaient ces réformes, sous prétexte de soutenir les droits de l'ancien curé. Le presbytère fut envahi, pillé, lui-même traîné par les rues, frappé de coups; il ne dut son salut qu'au dévouement d'amis qui réussirent à le faire entrer au palais d'Orléans. L'ordre fut rétabli par l'autorité de la reine, et la persécution ne servit qu'à affermir le bien déjà commencé. En 1649-1652, les deux Frondes donnèrent un singulier exercice à son zèle : la paroisse était alors déjà si bien formée, que, dans l'ensemble, le faubourg resta fidèle au roi; mais les misères profondes, dont ces luttes furent cause, lui donnèrent occasion de multiplier d'une façon incroyable son zèle et sa charité.

Grâce à ces œuvres diverses d'instruction, de piété, de charité, et à la sainteté du curé et de ses collaborateurs, au bout de dix années seulement la prédiction, qui lui avait été faite au début, se réalisa : la paroisse devint la plus fervente de la capitale et le bien produit alors a persévéré à travers le temps et les révolutions et dure encore.

Il avait été également prédit à M. Olier qu'il ne serait curé que pendant dix ans. En 1652, rien ne faisait prévoir qu'il dut bientôt être obligé d'interrompre son ministère, lorsque tout à coup, à la date indiquée, il fut atteint d'une fièvre si violente, qu'il ne restait plus d'espoir au médecin; le 20 juin, il crut devoir donner sa démission et M. de Bretonvilliers, son disciple préféré, fut installé curé de Saint-Sulpice. L'année suivante il fut frappé de paralysie : sa vie se prolongea dans la souffrance, quatre années encore, durant lesquelles il perfectionna l'œuvre du séminaire.

Séminaire. — La mission principale de M. Olier était l'établissement du séminaire. Mais son acceptation de la cure de Saint-Sulpice avait été utile à la fondation de ce séminaire et la fondation achevée, la paroisse fut près de celui-ci comme une école d'application des principes qu'on y recevait.

« Maintenant que Dieu va nous établir sur la paroisse de Saint-Sulpice, il nous montre qu'il veut former en ce lieu un séminaire ouvert à toutes les provinces. Voilà pourquoi Dieu veut l'établir dans un lieu qui n'est ni borné, ni rétréci par aucune juridiction particulière, car cette paroisse n'est d'aucun diocèse : elle relève immédiatement du pape. Ce séminaire étant destiné pour le service de l'Église universelle, il était convenable qu'il fût fixé dans un lieu qui n'eut d'autres bornes ou d'autre dépendance que celle du Saint-Siège, à l'honneur duquel il se consacre entièrement. » Établi d'abord rue Guisarde derrière le presbytère, il fut transféré, en 1645, rue du Vieux-Colombier, dans une construction nouvelle élevée par Le Mercier, l'architecte du Louvre.

M. Olier donna à ce séminaire un règlement, non celui d'un collège, ni celui d'un noviciat, mais qui devait être accommodé à son double caractère de maison d'étude et de formation spirituelle. Il en traça un qu'il dit avoir pris dans les conciles, les Pères et les institutions de saint Charles : ce fut d'abord une ébauche : car il laissa au temps et à l'expérience la charge de préciser et de donner la forme que nous ont conservée les anciens règlements du XVIIe siècle. Ce qu'il y a de particulier, c'est que la méthode pour obtenir l'accomplissement de la règle diffère du régime de surveillance continue et assez méfiante des séminaires de saint Charles. On compte davantage sur la conscience, sur des procédés de cordialité et de confiance, sur une discipline paternelle qui assure une obéissance plus spontanée. De plus, la communauté de vie entre maîtres et élèves est plus complète que dans les autres séminaires fondés en même temps à Paris. Dans ceux-ci, les directeurs, tout en demeurant dans la même maison, ont une certaine vie à part, vie de congrégation. Séparément de la communauté ils font une partie de leurs exercices, l'un d'eux durant ce temps, étant chargé de la surveillance. A Saint-Sulpice, maîtres et élèves suivent la même règle, participent aux mêmes exercices comme l'oraison, l'examen particulier, les offices de la chapelle, les récréations, etc. Tout se fait au nom de la règle à laquelle tous sont assujettis. Cette vie commune, ce contact assidu, cet exemple journalier ont une vertu particulière pour faire accepter la règle, et la faire pratiquer par conscience. Le règlement qui dirige maîtres et élèves n'est que l'armature extérieure. Le principe de vie, dans la pensée de M. Olier est l'esprit même de Jésus-Christ. La maxime fondamentale du séminaire est marquée en tête de l'opuscule *Pietas seminarii* rédigé par le fondateur: *Primarius et ultimus finis hujus seminarii est vivere summe Deo in Christo Jesu.*

Le séminaire n'est pas seulement un lieu de formation aux vertus et à la vie ecclésiastique, il est aussi une maison d'études. Dans un écrit sur la fin du séminaire Saint-Sulpice, M. Olier s'exprime ainsi au sujet des études : « On aura soin que rien ne manque de ce qui peut servir à l'instruction des élèves. On s'efforcera donc d'instruire chacun selon sa portée, dans la philosophie, la théologie scolastique, morale et positive, et aussi dans les controverses, afin qu'ils soient toujours prêts à rendre raison de leur foi. »

Ceux qui désiraient obtenir les grades théologiques allaient chaque jour en Sorbonne. Après y avoir écouté les leçons des professeurs, de retour au séminaire, ils avaient des répétitions ou conférences sur les mêmes matières. Pour ceux qui n'allaient pas en Sorbonne, il était plus difficile, surtout durant les quarante ou cinquante premières années, d'établir des cours adaptés à un auditoire aussi varié que celui de ce temps-là. A côté de jeunes gens qui venaient de terminer leurs études littéraires et philosophiques, on voyait un bon nombre de pensionnaires plus âgés, déjà prêtres, chanoines, curés, qui venaient chercher dans la maison autre chose que la science théologique, étant déjà licenciés ou docteurs. Cette composition du séminaire au début explique la part plus considérable donnée dans les règlements primitifs aux exercices de piété, oraison, récitation en commun de l'office, et aussi la nature des études qui occupaient le reste du temps : cas de conscience, cérémonies ecclésiastiques, administration des sacrements. Au profit des plus jeunes qui n'allaient pas en Sorbonne, se donnaient des conférences sur la théologie dogmatique, mais l'enseignement était avant tout pratique, visant à donner à chacun ce qui permettait d'exercer le saint ministère. Pour les uns et les autres on ajoutait des conférences sur l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique.

Après un stage plus ou moins long, les élèves du séminaire passaient souvent deux ou trois ans à la communauté de la paroisse Saint-Sulpice, qui demeura ainsi jusque vers la fin du XVIIe siècle une école d'application. (Fénelon y passa trois années). C'est ce qui explique le nombre des ecclésiastiques vivant à la communauté de la paroisse, qui s'éleva jusqu'à 90 à l'époque de M. Tronson.

Plusieurs évêques demandèrent au fondateur de Saint-Sulpice des prêtres de sa compagnie pour diriger leurs séminaires. Il ne put accepter, et c'était son inclination, que la direction d'un petit nombre. Il

ne fonda que les séminaires de Nantes, Viviers, Le Puy, Clermont. Sous ses successeurs, animés du même esprit de prudence et de modestie, d'autres séminaires vinrent peu à peu se placer sous la direction de Saint-Sulpice. A l'époque de la Révolution, la Compagnie de Saint-Sulpice ne dirigeait qu'une vingtaine d'établissements. Son influence ne s'explique donc pas par le nombre des séminaires dirigés. Saint-Lazare en comptait davantage sous sa dépendance et Saint-Nicolas-du-Chardonnet à peu près autant. Cependant Saint-Sulpice eut incontestablement alors une action supérieure sur l'ensemble des séminaires et sur le clergé de France. Cette influence est due surtout au séminaire de Paris, qui recevait des sujets de toutes les provinces et qui, écrivait M. Olier, « une fois formés et instruits du respect et de l'amour qu'ils doivent à Jésus-Christ dans la personne des prélats, s'en vont après pour les servir dans l'établissement et les emplois des séminaires. » En parcourant les monographies des divers séminaires de France, imprimées ou manuscrites, on y constate fréquemment l'action d'anciens élèves de Saint-Sulpice, ou l'influence de ses règlements et de son esprit. D'autre part l'épiscopat sorti de Saint-Sulpice comptait une cinquantaine de sujets pour la fin du XVIIe siècle et plus de 200 dans le cours du XVIIIe. C'est ainsi, beaucoup plus que par la date de l'établissement, que se réalisa la parole de la Mère Agnès de Langeac à M. Olier dans sa retraite de Saint-Lazare. « Dieu vous a choisi pour jeter les fondements des séminaires de France. »

Le Canada, Montréal. — La réforme de la paroisse, la fondation du séminaire ne suffirent pas au zèle de l'âme apostolique de M. Olier. Il conçut le projet de bâtir, dans l'île de Montréal, encore inoccupée, une ville nouvelle, consacrée à la sainte Vierge, d'y établir des familles choisies qui, par l'intégrité de leur foi et la pureté de leurs mœurs, donneraient naissance à un peuple nouveau, celui de la Nouvelle France. La ville qui devait s'appeler Villemarie (et qui est devenue Montréal) devait servir de barrière aux incursions des sauvages, être un centre de commerce avec leurs tribus et le siège des missions appelées à rayonner dans tout cet immense pays.

On ne saurait écarter le côté mystique de cette entreprise sans fausser l'histoire. C'est à cent lieues de distance, sans se connaître, que M. Olier et M. Le Royer de la Dauversière, pieux gentilhomme de la Flèche, concourent à ce projet qu'ils regardent l'un et l'autre comme leur venant du ciel. Chacun d'eux y fut préparé par des manifestations d'en-haut. Le 2 février 1636, en entendant chanter le *Lumen ad revelationem gentium* de la cérémonie de la Chandeleur, M. Olier avait reçu de Notre-Seigneur l'assurance qu'un jour, il aurait lui aussi le bonheur de faire luire le flambeau de la foi aux yeux des Gentils.

Bientôt après, Dieu lui montra sa vocation sous l'image d'un pilier sur lequel venaient se joindre deux églises, dont l'une était ancienne et l'autre nouvelle. C'était le symbole des deux grandes œuvres qui devaient remplir sa vie : une action de renouvellement dans l'Église de France par la réforme de la paroisse Saint-Sulpice et la fondation du séminaire, et, d'autre part, l'établissement d'une nouvelle Église au Canada. En même temps, Jérôme de la Dauversière se sentait vivement pressé d'instituer une congrégrégation de religieuses hospitalières pour l'île de Montréal, où il n'y avait encore que quelques cabanes de sauvages. Venu à Paris, M. de la Dauversière rencontra M. Olier dans la galerie de l'ancien château de Meudon. Alors ces deux serviteurs de Dieu qui ne s'étaient jamais vus, et ne se connaissaient nullement, furent poussés l'un vers l'autre par une inspiration intérieure qui leur révélait leur nom et leurs pensées sur Montréal. Le résultat de cette entrevue fut un projet d'association qui, sous le nom de Compagnie de Notre-Dame de Montréal, se proposerait pour unique fin la gloire de Dieu par l'établissement de la religion dans cette partie de la Nouvelle-France. La conception de ce projet et sa réalisation pleine de péripéties émouvantes forment une véritable épopée que M. G. Goyau, dans le récit, a très justement appelée *une épopée mystique*.

Le 17 mai 1642, les premiers colons, recrutés en France au nombre de 55 et envoyés par la Société de Notre-Dame de Montréal, débarquèrent dans l'île et le lendemain le P. Vimont, jésuite, venu avec eux de Québec, célébrait le saint sacrifice sur cette terre promise, où le Saint-Sacrement n'a jamais cessé depuis de résider. L'année de sa mort, M. Olier envoya les premiers missionnaires sulpiciens, MM. Souart, Galinier, d'Alet avec M. de Queylus à leur tête. Depuis, l'œuvre devait, au prix de durs sacrifices et de moment pénibles, prospérer au delà de toute prévision et la parole adressée aux premiers colons par le P. Vimont, le jour de la prise de possession de l'île, devait avoir une pleine réalisation : « Ce que vous voyez n'est qu'un grain de sénevé. Je ne doute pas que ce petit grain ne produise un grand arbre et ne fasse un jour des merveilles. »

En racontant cette vie nous avons signalé plusieurs manifestations surnaturelles; cependant il est à remarquer qu'une âme si mystique ne s'est jamais résolue à agir d'après ces interventions surnaturelles, mais toujours elle s'est déterminée par les règles de la prudence chrétienne et sur le conseil des hommes les plus sages et les plus vertueux. Olier y voyait cependant une indication, pleine de consolation et d'encouragement, qu'il était bien dans la voie voulue de Dieu. Tout ce qu'elles lui avaient annoncé sur la paroisse, le séminaire et Montréal s'est réalisé à la lettre. Il avait mis M. de Bretonvilliers à la tête de la paroisse, placé M. Ragnier de Poussé à la direction du séminaire, envoyé un autre de ses disciples, M. de Queylus, à Montréal : pendant le temps qu'il survécut, il offrit ses prières et ses souffrances pour ces trois œuvres de son zèle. Sa mission achevée, il mourut le 2 avril 1657, âgé seulement de 49 ans.

Bossuet (*Mystici in tuto*, c. XXX) appelle M. Olier, *virum præstantissimum ac sanctitatis odore florentem*. En 1730, l'assemblée du clergé de France, dans sa lettre au pape Clément XI, fait de lui cet éloge : *eximium sacerdotem, insigne cleri nostri decus et ornamentum.*

II. Œuvres. — Ses œuvres littéraires sont des manifestations de son zèle comme curé ou fondateur du séminaire. Sa vie les explique.

1° La charge de la cure de Saint-Sulpice engagea M. Olier à composer des *Reglemens pour la confrairie de la charité establie à Paris dans la paroisse Saint-Sulpice* (en 1643) *pour la visite et le soulagement des pauvres malades;* un *Règlement pour les mariages; Déclaration faite par un grand nombre de gentilshommes et de militaires* (touchant le duel); *L'ordre établi dans la paroisse Saint-Sulpice pour le soulagement des pauvres honteux.* Ces opuscules publiés à part en 1652, 1662, ont été reproduits dans les *Remarques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*, par l'abbé Simon de Doncourt, au tome II, pièces justificatives. En collaboration avec plusieurs prêtres de Saint-Sulpice qui servaient à la paroisse, il composa le *Catéchisme des enfants de la paroisse Saint-Sulpice*, publié en 1665 et dans les pièces justificatives de Simon de Doncourt. C'est un des plus pratiques et des mieux adaptés à son but, au jugement de plusieurs éminents catéchistes.

2° *La Journée chrestienne*, par un prêtre du clergé, in-24, Paris, J. Langlois, 1655. Dans la préface expliquant le but de l'ouvrage il s'exprime ainsi : « Cette vérité que nous devons vivre comme Jésus-Christ a vécu sur la terre, dans ses mœurs et ses sentiments, m'a donné la pensée de former quelques pratiques et de proposer diverses intentions pour faire saintement chacune de ses œuvres. » L'ouvrage se divise en deux parties : 1° Actions de piété qui nous appliquent particulièrement à Dieu; 2° Actions communes qui sont pour la nécessité ou le soulagement de la vie. Rééditions in-12, 1657, 1661, 1672, 1684, et in-32, 1838, 1857, 1875, 1907, 1925.

3° *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, par un prêtre du clergé, in-12, Paris, Langlois, 1656, en deux parties : 1. De l'esprit chrétien : 2. d'un moyen principal pour acquérir et conserver l'esprit chrétien (la prière). En tête de quelques exemplaires, une très belle vignette d'après les dessins de Le Brun, gravée par Boulenger; l'idée en avait été fournie au célèbre peintre par M. Olier : Jésus-Christ, instruisant ses disciples, est représenté debout, la main gauche levée et tenant de la droite la croix et le saint Évangile. Rééditions in-12 en 1657, 1662, 1674, 1692, 1697, 1703; et in-32, 1822, 1825, 1831, 1836, 1837, 1844, 1847, 1851, 1856, 1867, 1872, 1888 édition précédée d'une introduction par M. Gonbin, prêtre de Saint-Sulpice, 1922,1925. On le trouve au t. II des *Catéchismes* édités par Migne en deux in-4° en 1842. Il a été traduit en flamand, 1686, en italien, 1858.

4° *Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse selon l'usage romain*, par un prêtre du clergé, in-12, Paris, Langlois, 1656. Cette explication est dans le sens mystique. Dom Guéranger, (*Institutions liturgiques*, t. II, p. 140) dit que M. Olier « l'un des derniers écrivains mystiques de la France, avait reçu d'en haut l'intelligence des mystères de la liturgie, à un degré rare avant lui, nous dirions presque inconnu depuis. Il fut en cela le digne contemporain du cardinal Bona. » Le manuscrit original conservé au séminaire a très peu de ratures et de corrections. L'auteur semble avoir écrit d'inspiration. Rééditions in-32, 1661, 1667, 1687, 1695, 1835, 1858.

5° *Introduction à la vie et aux vertus chrestiennes*, in-12, Paris, Langlois, 1658. L'approbation de M. de Maupas, évêque du Puy, est datée du 2 avril 1657, jour de la mort de M. Olier. Rééditions in-12, en 1659, 1661, 1672, 1684, 1692, 1698; et in-32, 1828, 1830, 1833, 1837, 1853, 1859, 1875, 1880, 1927. Pour ces quatre derniers ouvrages, en plus des éditions authentiques, on rencontre plusieurs contrefaçons, Lyon, Rouen Toulouse, Bordeaux, Grenoble, Avignon, etc.

6° *Traite des saints ordres* par M. Olier, ancien curé de la paroisse Saint-Sulpice, Paris, Langlois, 1676. Publié par les soins de M. Tronson qui enrichit l'ouvrage d'un nombre considérable de textes latins, tirés des Pères, des conciles, des théologiens. Rééditions in-12, 1684, 1685, 1817; en 1831, belle édition in-8°; in-12, 1834, 1856, 1861, 1868; in-32, 1873, 1879. L'édition 1896 a été publiée par M. Branchereau, et depuis édit., 1925, 1928. Traduction en italien.

7° *Lettres* de M. Olier. La 1re édition parut à Paris, Langlois, en 1672, in-8°, sous le titre de *Lettres spirituelles de M. Olier* avec une préface de M. Tronson qui ne fit entrer dans son recueil qu'un nombre limité de lettres (250) et encore souvent incomplètes, sans indiquer les destinataires. Le but de cette publication était de donner un abrégé des dispositions spirituelles et des maximes de M. Olier. Il y eut de ce recueil plusieurs rééditions en 1673, 1684, et in-32, 1831, 1851, 1862. Dans ses *Mystici in tuto*, c. XXX, n. 99, Bossuet fait grand cas de ces lettres spirituelles et de son auteur. En 1885, en 2 in-8°, Paris, Lecoffre, parut une édition aussi complète que M. Gamon, prêtre de Saint-Sulpice, avait pu la faire d'après les autographes et les copies authentiques. Elle comprend 433 lettres. Pour le plus grand nombre, il indique le nom du destinataire et la date au moins approximative de l'envoi. Il se prépare en ce moment une nouvelle édition plus complète.

8° *Pietas Seminarii Sancti Sulpitii*. Ce petit opuscule très connu dans les séminaires de Saint-Sulpice, parut pour la première fois seulement en 1819, dans un recueil intitulé : *Pia exercitia ad usum seminarii Sancti Sulpitii*. Depuis il a été inséré dans des recueils semblables, en 1820, 1839, 1877, 1904. Édité à part, in-32, Desclée, 1928. Une édition critique en fut faite à Bourges en 1879 et rééditée en 1885 : *Pietas seminarii Sancti Sulpitii opusculum ad fidem autographi Oleriani, explanatione perpetua et notis auxit* F. Labbe de Champgrand.

9° Quelques autres opuscules ont été publiés dans le *Manuel du séminariste* de M. Tronson, édition de 1823 : *Examen sur les vertus chrétiennes et ecclésiastiques* et des *Avis salutaires aux ministres du Seigneur*. Un petit opuscule de 32 pages : *Sentiments de M. Olier sur la dévotion à Saint-Joseph* fut publié en 1843; l'édition de 1858 in-32, fut très répandue en France et au Canada. On en tira plus de quarante mille exemplaires. On trouve cet opuscule à la fin de la dernière édition de la *Journée chrétienne* et dans le *Pietas Seminarii*, dernière édition. En 1845, à Lyon, fut imprimé un opuscule contenant avec les *Maximes chrétiennes et ecclésiastiques* de M. Bourdoix, les *Maximes sur l'obéissance* de M. Olier, réédition en 1862.

10° *Œuvres complètes de M. Olier*... réunies pour la première fois en collection... et publiées par l'abbé Migne, 1 vol. grand in-8°, 1856. « Le mot *complètes* s'entend de toutes les œuvres éditées en quelque lieu, en quelque temps et en quelque format que ce soit, non de celles manuscrites qui peuvent exister dans les archives de Saint-Sulpice. » *(Note de l'éditeur.)*

11° Des écrits autographes de M. Olier, M. Faillon tira deux volumes publiés à Rome : *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, 2 vol. gr. in-8°, 1866. L'ouvrage est revêtu de l'imprimatur du Maître du Sacré Palais et en outre des approbations de trois membres de la Congrégation de l'Index. Cependant quelques objections furent faites contre cet ouvrage. Comme les fragments sont tirés d'écrits différents de date, de style, de but, et ne sont souvent que de simples ébauches, M. Faillon en les groupant a pu facilement leur donner une portée qui dépassait la pensée du serviteur de Dieu. Cet éditeur répondit aux difficultés qui lui furent faites dans un appendice imprimé, mais non publié : *De quibusdam difficultatibus minoris momenti a RR. censoribus Olerio objectis*.

Il se proposait d'ailleurs de mettre les choses au point dans une nouvelle édition. La mort l'a empêché de la donner. En 1875, M. Icard donna cette édition, mais abrégée, dégagée des réflexions de M. Faillon et des textes de Pères et de théologiens qu'il avait recueillis pour expliquer et justifier les expressions de M. Olier. Une nouvelle édition fut publiée par M. Icard en 1880. Mgr Pellei, évêque d'Acquapendente, près d'Orvieto, a puisé dans l'ouvrage édité par M. Faillon, le fond d'un volume qui a été traduit en français sous ce titre : *La très sainte Vierge, fondatrice en Jésus-Christ de la sainte Église*.

12° Un bon nombre d'autres écrits plus ou moins achevés, quelques-uns simples fragments, sont restés manuscrits, ils ont pour objet : la création, les anges, les sacrements, l'oraison, des sermons et des

panégyriques de saints; les mystères et les fêtes de la liturgie, les vertus chrétiennes, des esquisses ou essais relatifs au séminaire et à la Compagnie de Saint-Sulpice.

Des extraits de ces manuscrits sont entrés dans l'ouvrage suivant : *L'esprit de M. Olier*, où sont représentés ses grâces, ses sentiments, ses dispositions, ses pratiques touchant les principaux mystères et les vertus chrétiennes, tirés de ses écrits, de ses entretiens, de sa vie. L'ouvrage fut commencé par M. de Bretonvilliers, continué par M. Tronson, qui n'eut pas le temps d'y mettre la dernière main. M. Goubin, supérieur de la Solitude, l'a complété et publié en 2 vol. in-4°, lithographiés à cent exemplaires. En 1916, M. Letourneau, curé de Saint-Sulpice, en a extrait lui-même un petit volume in-18, Paris, Gabalda : *Pensées choisies sur le culte de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints.*

13° On conserve aussi, mais en copie (les autographes n'existant plus), divers écrits : *La vie divine, les attributs divins, les mystères de Notre-Seigneur appliqués à chaque action de la journée*, explication du *Pater. La retraite d'un curé*, opuscule désigné dans quelques copies sous le titre : *Le maître des exercices*, titre qui est celui de l'introduction. Divers écrits pour la direction de la paroisse.

14° Le premier dessein de l'ouvrage connu sous le nom d'*Examens particuliers* de M. Tronson remonte à M. Olier, qui commença à le réaliser avec la collaboration de M. de Poussé placé à la tête du séminaire Saint-Sulpice. Une lettre d'octobre 1648, que le serviteur de Dieu lui écrivait, montre que les sujets d'examens concernant les vertus étaient sur le métier.

On conserve au séminaire un exemplaire manuscrit où les examens sont encore dans l'état premier de leur composition. Les sujets sont au nombre de 85 et traités d'une façon très brève sans les détails pratiques et les citations des Pères et des conciles qu'y ajouta M. Tronson. Il porte le titre de : *Méthode très utile aux ecclésiastiques qui veulent arriver à la perfection de leur état et qui leur enseigne comme ils doivent vivre dans une fonction si sublime.* La 1re partie traite des *vertus;* la seconde porte sur ce qui se pratique dans le séminaire de Saint-Sulpice. (Cf. Préface de l'édition des *Examens particuliers*, de M. Tronson, édition de 1927.)

15° Le catalogue manuscrit de l'ancienne bibliothèque du séminaire conservé à la bibliothèque Mazarine signale : *J. J. Olier ecclesiæ Sancti Sulpitii pastoris et seminarii fundatoris Loci communes*, in-4°. Le n. *3882* de la Mazarine est bien l'autographe de M. Olier. C'est un répertoire ou recueil de textes par ordre alphabétique des sujets, par exemple sur l'Écriture sainte, saint Ambroise, les révélations de sainte Brigitte, Denys l'Aréopagite. Ce sont les écrits de ce dernier qui reviennent le plus souvent. Les textes sont en français, en latin, ou même en grec, toujours exactement accentués.

16° *Mémoires autographes.* — Dans l'écrit qu'on appelle *Mémoires* de M. Olier, il y a deux parties différentes: une partie qui est un récit de sa vie passée, sorte de revue ou confession générale faite pour son directeur; le ton en est simple et s'arrête aux choses principales. Une autre partie plus longue est une sorte de confidence faite au jour le jour. Son directeur, le P. Bataille, alors à Saint-Germain-des-Prés, lui demanda d'y consigner toutes ses pensées, ses sentiments, même ce qu'il n'accepterait pas entièrement, ce qui traversait son esprit, son imagination, comme les rêves et les songes. On y trouve les pensées théologiques, mystiques qui l'occupaient dans l'oraison ou au cours de la journée : ce sont tantôt des vues sublimes, tantôt des ébauches imparfaites jetées au courant de la plume, avec des sens mystiques parfois subtils et même un peu étranges. N'écrivant pas pour le public, mais pour son directeur, il ne s'arrête pas à préciser, à expliquer. Un jour il jette sa pensée sur le papier, puis, une cause extérieure l'interrompant, il n'achève pas le lendemain et passe à un autre ordre d'idées. Pour avoir sa vraie pensée sur les questions dogmatiques ou mystiques, il est préférable de lire ses lettres et ses ouvrages imprimés ou traités manuscrits. D'ailleurs, il ne relisait pas les cahiers, qu'il remettait à son directeur pour qu'il en fît ce qu'il jugerait à propos, les jetât au feu, ou les conservât s'ils devaient servir à la gloire de Dieu. En les écrivant il s'arrête parfois et se demande pourquoi son directeur l'oblige à écrire et s'en excuse : « Mon courage est parfois abattu, voyant les impertinences que j'écris, qui me paraissent de grandes pertes de temps, et me semble le même pour mon cher Directeur dont je plains les heures qu'il y doit employer et que j'ai crainte d'amuser. Aussi il me semble à toute heure qu'il me doit défendre d'écrire, tout cela étant niaiseries insupportables. » Mais en attendant que son directeur lui dise de cesser, il écrira tout par obéissance, sous l'impression du moment dans l'état où les choses se présentent à son esprit, même incomplètement. « Je prie mon Sauveur, écrit-il le 15 juillet 1642, ne souffrir plus que je perde et consume mon temps en autre chose qu'en son amour. » M. Olier resta en relations avec le P. Bataille jusque vers la fin de 1646.

La congrégation de Cluny, après quelques années d'union avec celle de Saint-Maur, s'étant séparée, le P. Bataille quitta Saint-Germain-des-Prés et devint prieur de Saint-Martin-des-Champs (1645-1646). Après son départ à Cluny, M. Olier se mit sous la direction de M. Picoté, qui semble l'avoir engagé à continuer à noter ses pensées. Toutefois, de 1646 au 15 février 1652, les *Mémoires* sont dix fois moins amples et beaucoup moins personnels que de 1642 à 1646. Durant les six dernières années de sa vie, les *Mémoires* sont interrompus. Après la mort de M. Olier les cahiers ont été remis par dom Bataille à M. de Bretonvilliers, quelques-uns depuis se sont égarés. On les a ensuite réunis en 8 volumes très bien reliés. Mais ils ont alors été en partie disposés dans l'ordre chronologique des faits rapportés, au lieu d'être laissés dans l'ordre de leur composition. Une copie exacte en a été faite, et plus complète que l'original actuel.

III. Doctrine. — La doctrine de J. J. Olier est celle de l'école française dont les premiers maîtres furent le P. de Bérulle et le P. de Condren. Voir ci-dessous l'art. Oratoire. Il a su en exprimer parfaitement les principes et en faire les applications les plus pratiques. Dirigé pendant plusieurs années par le P. de Condren, il se rattache plus étroitement à lui; il dit lui-même qu'il hérita de son esprit.

Le centre de cette spiritualité de l'école française est le Verbe incarné dont le P. de Bérulle mérita d'être appelé l'apôtre par le pape Urbain VIII. En entendant des auteurs graves, comme le P. Bourgoing ou le P. Amelote, affirmer dans ce même sens que le P. de Bérulle eut pour mission de « faire connaître Jésus-Christ au monde, qu'il a renouvelé l'application des esprits à Jésus-Christ » on n'est pas sans éprouver quelque étonnement. Toute spiritualité ne converge-t-elle pas vers Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, vers le mystère de l'incarnation ? Les mystiques du Moyen Age ont aimé singulièrement Jésus-Christ, le Verbe incarné. L'étude et l'amour de Jésus-Christ se seraient-ils ensuite obnubilés parmi les chrétiens sous l'influence de la Renaissance païenne, ou les spéculations métaphysiques des docteurs catholiques des xve et xvie siècles, auraient-elles fait trop oublier Jésus-Christ ? On l'a dit. Cependant le

succès du mouvement déterminé par les enseignements du P. de Bérulle, du P. de Condren, de M. Olier, tient surtout au caractère même de cette doctrine spirituelle. Cf. H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. III, p. 46 sq.

Pour le mieux comprendre il nous faut remonter à la source de toute spiritualité, l'Évangile. Il apparaît à première vue que la doctrine spirituelle dans saint Jean et dans saint Paul présente un autre aspect que dans les synoptiques. Dans ces derniers elle paraît plus simple, plus élémentaire, comme un enseignement préparatoire par rapport à un enseignement supérieur. C'est « l'enseignement élémentaire sur le Christ », Hebr., VI, 1, qui le considère plus par le dehors et dans son action extérieure que dans sa nature et son action intime. Les synoptiques se tiennent pour ainsi dire au rez-de-chaussée et ne montent pas dans la chambre haute des mystères, des choses célestes. Ce sont les *terrena* par rapport aux *cælestia*. Joa., III, 12.

Dans les synoptiques, la vie chrétienne nous est présentée comme une imitation de la vie du Christ. Il faut marcher à sa suite, imiter ses exemples, l'humilité, l'obéissance, le sacrifice de soi, etc., qu'il a fait paraître dans les diverses actions de sa vie. Dans les épîtres de saint Paul surtout, et dans l'évangile de saint Jean, la vie chrétienne n'est pas seulement une imitation de Jésus-Christ, elle est une communion de vie avec lui. Toute la grâce est en Jésus-Christ dans sa plénitude; c'est de lui que nous recevons tout; et nous recevons cette grâce pour entrer dans les dispositions mêmes du Christ, y communier, pour participer à ses mystères et en reproduire en nous les *états*. C'est le Christ qui vit en nous. Dans un corps, c'est le même sang qui circule dans la tête et les membres, dit saint Paul. C'est la même sève, dit de son côté saint Jean, qui monte du cep dans les rameaux.

Les différentes écoles de spiritualité ont insisté de préférence sur l'un ou l'autre de ces aspects. Mais la recherche particulière d'un de ces aspects n'exclut pas l'autre. L'imitation aboutit à la communion; la communion entraîne l'imitation; seulement l'accent est mis soit sur l'imitation soit sur la communion. La première méthode met plus en relief l'effort de l'homme qui marche vers le Christ et tâche de reproduire le modèle. La deuxième fait ressortir davantage la part de la grâce. Les obstacles à cette grâce sont écartés par le renoncement; et on y répond en communiant aux dispositions intérieures du Christ. Au lieu de marcher vers le Christ, nous l'attirons en nous.

La catéchèse élémentaire, conservée dans les synoptiques, ne parle guère que de suivre Jésus-Christ, au prix même de tous les sacrifices, et d'imiter les vertus dont il nous a donné l'exemple. C'est un évangile de conquête et de première formation des fidèles. Saint Paul, après avoir prêché, comme les autres apôtres ou disciples du Christ, la première catéchèse dont on trouve des traces çà et là dans ses lettres, s'attache surtout à mettre en relief le second aspect de la vie chrétienne, plus profond, plus intime, plus mystique. Il en est de même de saint Jean.

Suivant que les Pères ou les auteurs spirituels s'attachent aux synoptiques ou à saint Paul, ils appuient sur l'un ou l'autre de ces deux aspects de la vie chrétienne. On peut dire qu'au XVIe siècle les *Exercices spirituels* ont porté l'accent sur le premier aspect. Saint Ignace est un soldat qui conserve les images de la vie guerrière pour décrire la vie chrétienne. Le Christ est pour lui un chef, qui marche devant nous avec son étendard; il faut le suivre, l'imiter. Les *Exercices* sont une œuvre de conquête, comme les synoptiques : il faut ramener à la pratique de la vie chrétienne les gens du monde, il faut les entraîner à se convertir et à servir Dieu. Ce côté plus accessible de la vie chrétienne est mis surtout en lumière, l'autre restant à l'arrière-plan.

Cherchant plus directement à conduire à la perfection les âmes déjà données à Dieu, Bérulle, Condren, Olier ont mis l'accent sur la vie d'union, la communion aux dispositions du Verbe incarné. Ils se rattachent directement à saint Paul dont ils avaient fait une étude spéciale. Les ouvrages de M. Olier sont tout parsemés de textes de l'Apôtre. Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse atteindre à la plus haute perfection avec la première méthode, qui s'éclaire plus ou moins consciemment des lumières de l'autre aspect plus profond de la vie chrétienne, de même que les synoptiques, qui furent écrits directement pour la première formation des fidèles, grâce à la lumière des enseignements de saint Paul et de saint Jean, laissaient entrevoir des profondeurs d'abord insoupçonnées.

Le *principe fondamental* de la doctrine du P. de Bérulle et de l'école française de spiritualité est tiré de l'intime même du mystère de l'incarnation. Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 516. En Jésus-Christ la nature humaine ne s'appartient pas: privée de personnalité propre, elle est à la personne divine du Verbe. « L'humanité sainte de Notre-Seigneur, écrit M. Olier, *Pensées choisies*, p. 40, est anéantie comme personne; elle n'a pas d'intérêts particuliers et ne peut agir pour soi. La personne du Verbe à laquelle elle appartient voit et recherche en tout les intérêts de son Père. Ainsi en est-il du vrai chrétien. » Cf. *Catéchisme chrétien*, part. I, leç. XX. Il ne peut être tout à Dieu qu'à la condition de renoncer à lui-même, cesser pour ainsi dire de s'appartenir. De là les deux aspects de la vie chrétienne : le renoncement et l'union ou adhérence à Jésus-Christ. « La vie chrétienne a deux parties, la mort et la vie. La première sert de fondement à la seconde. Cela est réitéré dans les écrits de saint Paul, particulièrement dans le 6e chapitre de l'Épître aux Romains... et en mille autres endroits il répète ces deux membres de l'état chrétien, en sorte toutefois que la mort doit toujours précéder la vie. Et cette mort n'est autre que la ruine entière de tout nous-même, afin que, tout ce qu'il y a d'opposé à Dieu en nous étant détruit, son esprit s'y établisse dans la pureté et dans la sainteté de ses voies. » *Introd. à la vie chrét.*, c. III.

Le *renoncement* s'impose donc. Il s'impose à l'homme à titre de créature et à titre de pécheur. La créature tirée du néant tend au néant par sa condition. C'est sur ce néant de nature en face de l'infinie grandeur de Dieu, que le P. de Condren insiste particulièrement. Dans son *Catéchisme chrétien*, part. I, leç. XI, et dans son *Introduction à la vie et aux vertus*, c. XI, sect. 8 et 9, en parlant de l'amour-propre, de l'esprit de propriété, M. Olier touche ce motif. Mais il insiste plutôt sur le néant de grâce ou le péché, soit le péché originel, qui après le baptême laisse en nous des tendances au péché, soit le péché actuel.

Avant sa chute, Adam se trouvait établi par les dons de Dieu dans un état d'innocence et de rectitude, dans un parfait équilibre de sa nature : les sens obéissaient à la raison et la raison à Dieu. Le péché a rompu cet équilibre. De là l'opposition entre la chair et l'esprit, plus ou moins violente selon les tempéraments. Sur cette opposition, M. Olier, à la suite de saint Paul, insiste fortement. *Catéchisme chrétien*, leç. XVI-XVIII. Le baptême sans doute a redressé l'âme qui n'est plus en opposition avec Dieu. Mais la vie de l'esprit qu'il communique à l'âme est combattue par la vie de la chair. C'est le duel entre l'homme nouveau et le vieil homme lequel n'est jamais entièrement détruit. La lutte demeure plus ou moins vive

selon la fidélité aux inclinations de l'Esprit. De là la nécessité de la mortification.

En parlant de la malignité de la chair, de la corruption de la nature déchue, M. Olier emploie parfois des expressions qui, prises à la rigueur de la lettre, paraissent trop absolues, trop pessimistes. Il est vrai qu'elles sont dans le ton d'un bon nombre de saints auteurs de son temps, par réaction sans doute contre les excès de l'humanisme de la Renaissance. Le cardinal Bona, saint Vincent de Paul, saint Jean Eudes ont des expressions semblables. Il en est de même des auteurs mystiques des temps antérieurs. Cf. Icard, *Doctrine de M. Olier*, c. v, et P. Faber, *Progrès de l'âme*, c. xx, note. Les auteurs mystiques n'ont pas toujours sur cette question la rigueur et la précision de termes des théologiens : c'est que, se plaçant au point de vue, non uniquement du péché proprement dit, mais de la perfection, la simple imperfection leur paraît, comme aux saints, une énormité en face de la sainteté infinie de Dieu.

Union, adhérence à Jésus-Christ. — Le renoncement, la mortification ne sont pas le but : ce n'est guère qu'un moyen pour écarter les obstacles à la vraie vie. Il faut dépouiller le vieil homme pour revêtir le nouveau qui est Jésus-Christ. Cette doctrine de l'apôtre est fortement commentée dans le *Catéchisme chrétien*, l'*Introduction à la vie et aux vertus* etc., « Quand nous nous dépouillons de nous-mêmes, nous sommes revêtus de Jésus-Christ par une consécration totale à Dieu, car dans le moment où la sainte humanité était anéantie en sa propre personne, on lui donnait la plénitude de la divinité, et une capacité infinie pour recevoir les opérations de l'Esprit. » *Pensées choisies*, p. 40. Revêtir Jésus-Christ, c'est lui être conforme, c'est reproduire en nous les dispositions de Jésus-Christ, participer aux mystères de sa vie.

Participation aux mystères du Christ. — Ces mystères sont les événements principaux de la vie du Christ comme son incarnation, son enfance, sa passion, sa mort, sa sépulture, sa résurrection, son ascension.

Toutes les actions principales de la vie de Notre-Seigneur sont des mystères. Mais M. Olier, dans son *Catéchisme pour la vie intérieure*, s'arrête à ceux que nous venons d'énumérer, sauf l'enfance dont il parle dans ses lettres. Dans ses *Mémoires*, il mentionne le mystère de la présentation de Notre-Seigneur au temple, uni à celui de la purification de la sainte Vierge. Ces mystères *extérieurs* sont « des symboles efficaces de la vie chrétienne », « comme des sacrements des mystères *intérieurs* qu'il opère dans les âmes ». « Comme Notre-Seigneur a été crucifié extérieurement, il faut que nous le soyons intérieurement. Comme il a été mort extérieurement, il faut que nous le soyons intérieurement, etc. » Et cette vie *intérieure* exprimée par les mystères extérieurs et les grâces acquises par ces mêmes mystères doivent être en tous, puisqu'elles ont été méritées pour tous.

Comme on le voit, c'est bien la doctrine même de saint Paul. Avec lui il va plus avant encore. Nous devons aussi être conformes à l'*intérieur* de Jésus-Christ en ses mystères, en sorte que nos âmes soient rendues conformes aux *états*, c'est-à-dire aux dispositions et sentiments intérieurs que Notre-Seigneur avait dans ces mêmes mystères. C'est là proprement la vie chrétienne. Le chrétien doit vivre intérieurement par l'opération de l'Esprit en la manière que Jésus-Christ vivait. *Introduction à la vie et aux vertus*, c. II et III.

Le serviteur de Dieu se plaît à exposer l'effet, la grâce de chacun de ces mystères. Dans le mystère de l'incarnation, mystère d'anéantissement de l'humanité en sa propre personne, appartenant à la personne du Fils de Dieu, cette humanité est totalement consacrée à Dieu. Ainsi le mystère de l'incarnation doit opérer en nous un entier dépouillement et renoncement à tout nous-même, et de plus une consécration totale à Dieu. Par ce mystère d'anéantissement devant l'infinie majesté de Dieu, le Christ est le seul vrai et parfait adorateur de Dieu, le religieux de Dieu; il nous fait participer à cet état d'adoration. L'adoration, la religion, étant le principal devoir du prêtre, c'est dans son *Traité des saints ordres* et dans l'*Explication des cérémonies de la messe de paroisse* que M. Olier se complaît à développer cette doctrine. Le même sentiment lui a inspiré l'admirable prière « pour le saint office » dans la 1re partie de la *Journée chrétienne* et la merveilleuse lettre où il explique la signification du chant de l'Église. *Lettres de J. J. Olier*, t. II, 1885, p. 587-589. Voir aussi la belle prière en l'honneur de la Sainte Trinité, qui est donnée comme prière du matin dans la *Journée chrétienne*.

Le second mystère est celui de l'*enfance du Christ*, passé sous silence dans le *Catéchisme chrétien*, mais exposé dans les lettres CXIV, CXV, CCCLXXII (édit. 1885). Ces lettres ont été écrites à la suite de l'union spirituelle, formée par la dévotion à l'Enfant Jésus, entre Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune, et le serviteur de Dieu. C'est alors qu'il manifesta une plus grande application à ce mystère. Aussi dans son *Pietas seminarii* il en fait une des dévotions de son séminaire. Les grâces de ce mystère sont : l'innocence, la pureté, la simplicité, l'obéissance. Un des disciples de M. Olier, Jean Blanlo, a exposé la doctrine de l'enfance chrétienne dans un petit volume devenu classique sur la matière, intitulé : *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant Jésus, Verbe incarné*, opuscule plein d'onction et d'un fort bon style, très fréquemment et actuellement encore réédité.

Les mystères de mort. — Les mystères du crucifiement de la mort et de la sépulture du Christ expriment les degrés de l'immolation totale par lequelle nous devons crucifier le vieil homme, nous efforcer de le faire mourir et de l'ensevelir. Le serviteur de Dieu n'eut qu'à suivre les enseignements et les expressions mêmes de saint Paul sur ces mystères de Jésus-Christ. Nous sommes crucifiés avec lui (*confixus*, Gal., II, 19), morts avec lui (*commortui*, II Tim., II, 11), ensevelis avec lui (*consepulti*, Rom., VI, 4; Col., II, 12). Les mystères du crucifiement, de la mort, et de la sépulture du Christ, en nous donnant cet enseignement nous communiquent la grâce pour les réaliser en nous. *Catéchisme chrétien*, part. I, leçon XXI; *Pensées choisies*, p. 47-48.

Mystères de vie. — Les mystères de la résurrection et de l'ascension expriment le détachement parfait des créatures dans la vie nouvelle et toute céleste que nous devons mener à la suite du Christ. Nous sommes vivifiés et ressuscités avec lui (*convivificavit, conresuscitavit*, Eph., II, 5; Col., II, 13), glorifiés avec lui, assis avec lui dans le ciel et régnant avec lui (*conglorificemur, consedere fecit, conregnabimus*, Rom., VIII, 17; Eph., II, 6; II Tim., II, 12). L'ascension complète l'état de la résurrection et le fixe.

Pour honorer non seulement ces mystères du Christ mais aussi tous ses états et dispositions intérieures, le P. de Bérulle avait institué la fête de la *Solennité de Jésus*. A Saint-Sulpice cette fête fut appelée la *fête de la vie intérieure de Notre-Seigneur*. « Cette vie intérieure de Jésus-Christ, dit M. Olier, consiste dans ses dispositions et sentiments intérieurs envers toutes choses, par exemple dans sa religion envers Dieu, dans son amour pour le prochain, dans son anéantissement par rapport à soi-même, dans son horreur pour le péché et dans sa condamnation du

monde et de ses maximes. *Catéchisme chrétien*, leçon I; *Introduction à la vie*, c. II et III. Pour exprimer cette dévotion à la vie intérieure de Notre-Seigneur, M. Olier adopta la prière que lui avait apprise le P. de Condren et la compléta : *O Jesus vivens in Maria.* Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e édit., t. I, p. 168. Pour faciliter la pratique de l'union à Notre-Seigneur, non seulement dans ses mystères principaux, mais en toutes ses actions, il composa la *Journée chrétienne* que H. Bremond appelle le *Génie du Bérullisme* et dont il exalte le rythme mystique et lyrique. *Hist. litt.*, t. III, p. 462 sq. Qui agira et vivra ainsi en union journalière, constante avec Jésus-Christ, pourra dire avec saint Paul : « Le Christ est ma vie », et réalisera la maxime de la *Pietas seminarii : Vivere summe Deo in Christo Jesu.*

Le christianisme, dit M. Olier, consiste, en trois choses : avoir Notre-Seigneur devant les yeux, dans le cœur et dans les mains. C'est là, en même temps qu'une règle de vie, une méthode d'oraison : « Regarder Jésus, s'unir à Jésus, et opérer en Jésus. Le premier porte au respect et à la religion; le second à l'union ou à l'unité avec lui, le troisième à l'opération, non pas solitaire mais jointe à la vertu de Jésus-Christ que nous avons attiré en nous par la prière. Le premier s'appelle, adoration, le second, communion, le troisième, coopération. »

Mystère de l'eucharistie.— Le « mémorial de tous les mystères du Christ » c'est l'eucharistie. « L'esprit intérieur qui les vivifie y est présent. Là il nous donne en nourriture tous ses mystères et nous communique leur vie et leur vertu. » *Pietas seminarii*, IV, IX. Pour M. Olier, la véritable formation du prêtre s'opère surtout par une participation à l'état de Jésus-Christ au Très Saint-Sacrement. Sa vocation, étant de former des prêtres dans les séminaires, demandait qu'il eut une dévotion toute particulière au Saint-Sacrement et une grâce spéciale pour la communiquer. « Priant sur le Saint-Sacrement, il me fut montré qu'il fallait former des prêtres auxquels on devait inspirer la dévotion et le zèle de la gloire du Très Saint-Sacrement pour le porter partout. Il me fut mis devant les yeux un homme toujours priant et d'un autre côté des prêtres grimpant par les montagnes et portant avec zèle dans les lieux les plus pauvres la piété au très auguste Sacrement. » *Mémoires*, I, 75. Il était persuadé avoir reçu cette grâce de Notre-Seigneur. En 1642, après la fondation du Séminaire, il écrit dans ses *Mémoires* (III, 72) : « Notre-Seigneur me faisait voir que deux personnes avaient déjà travaillé à le faire honorer dans ses mystères, à savoir : Mgr de Bérulle pour faire honorer son incarnation, le P. de Condren, sa résurrection, et qu'il voulait que je le fisse honorer en son Saint-Sacrement et pour cela qu'il me voulait donner la grâce et l'esprit de ce divin mystère, m'apprenant à vivre conformément à ce divin mystère et l'apprendre encore aux autres, à savoir comme hosties vivantes. »

Aussi le serviteur de Dieu s'étonne-t-il que Dieu ait voulu faire de lui une image de son Fils unique, de son Fils, hostie au Saint-Sacrement, en lui faisant éprouver les sentiments de ce divin intérieur pour les communiquer par lui insensiblement aux âmes. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 209.

Pour exprimer les devoirs que Notre-Seigneur au Saint-Sacrement rend à son père et auxquels nous devons communier, le serviteur de Dieu fit dessiner par Lebrun et graver par Claude Mellan, l'image d'un ostensoir au-dessus duquel on voit l'Esprit-Saint planant sous la forme d'une colombe, et le Père étendant ses bras, et, de chaque côté, la sainte Vierge et saint Jean en adoration. Au centre, l'hostie sainte représentant un agneau immolé et consumé par les flammes, et émettant quatorze rayons sur chacun desquels sont écrits des actes religieux comme adoration, amour, louanges, etc., et sur l'un d'eux *devoirs inconnus :* lesquels actes religieux sont :

> Les saintes occupations
> De Jésus-Christ dans ce mystère,
> Qui veut vivre en ce sacrement
> Comme l'unique supplément
> De nos devoirs envers son Père.

ainsi qu'il est dit dans la légende imprimée au bas de l'estampe.

La dévotion au Saint-Sacrement de l'autel et pratiquée dans l'esprit qui vient d'être exposée est pour M. Olier la dévotion fondamentale du séminaire, comme on peut le voir dans les 12 premiers articles de la *Pietas seminarii*, et dans le *Traité des saints ordres*. C'est la même dévotion ainsi entendue qu'il propagea dans sa paroisse. (Cf. *Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse*). L'image du Saint-Sacrement dont nous venons de parler, a été faite originairement pour la confrérie du Saint-Sacrement à Saint-Sulpice.

A la dévotion au Très Saint-Sacrement se rattache étroitement la dévotion à l'état d'hostie du Verbe incarné. Mais, pour le P. de Condren et M. Olier, cet état d'hostie n'est pas considéré seulement dans le sacrifice de la croix ou dans celui de la messe. Pour eux cet état d'hostie résume toute la vie du Christ sur la terre et dans le ciel. C'est par l'incarnation même que le Verbe incarné a été constitué prêtre. Sa vie ne fut qu'un sacrifice unique dont les différentes parties sont composées de ses divers mystères. (Cf. *Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* du P. de Condren; M. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, in-8°, Paris-Lyon, 1897). Jésus a été prêtre de son sacrifice et hostie de son sacerdoce. En lui, prêtre et hostie c'est tout un. Ainsi en doit-il être du prêtre. Cf. Olier, *Traité des saints ordres*, passim. P. Giraud, *Prêtre et Hostie* (2 vol. in-8°), regarde le *Traité des ordres* de M. Olier, « chef-d'œuvre de doctrine et de piété », comme la source principale de son travail.

La sainte Vierge et les saints. — Tout dans la Religion se rapporte à Jésus-Christ. Mais n'est-ce pas honorer Jésus que d'honorer la très sainte Vierge et les saints. C'est la vie de Jésus qu'on contemple et honore en eux : c'est un aspect de cette dévotion sur lequel l'école française à la suite de Bérulle aime à attirer l'attention. Marie a droit à un culte spécial, unique, parce que Jésus a vécu en elle d'une manière unique. M. Olier a admirablement développé les motifs de cette dévotion dans plusieurs de ses ouvrages, surtout dans ses *Mémoires*. On peut en voir des extraits dans les *Pensées choisies*, 2e partie, c. I, II, III, à la fin de la dernière édition de la *Journée chrétienne*, l'opuscule *La vie de Jésus en Marie*. Voir aussi la *Pietas seminarii*, art. 10 et 11, et le dernier chapitre du *Catéchisme chrétien de la vie intérieure* (cf. l'ouvrage indiqué plus haut édité par M. Faillon, *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, 2 vol. in-8°, dont M. Icard a donné une édition abrégée).

Toute sa vie le serviteur de Dieu eut une particulière dévotion envers la Vierge; il cherche partout à la communiquer dans ses missions, à la paroisse, dans le séminaire. La fête de la Présentation fut choisie pour la fête patronale du séminaire : la Vierge se consacrant à Dieu était pour lui le modèle du clerc dans sa donation au Seigneur. Pour lui, il fit, à l'exemple de plusieurs saints, le vœu de servitude à Marie, qui contribua à l'unir plus étroitement à Jésus-Christ. « Je tiens le bonheur et la gloire d'une servitude à Jésus, de celle que j'avais vouée à la très sainte Vierge, écrit-il

dans ses *Mémoires* (I, 161). De même que la sainte Vierge attire tout le monde d'abord à son amour et à son service pour les porter après à Jésus-Christ Notre-Seigneur, la grande étude de cette divine Mère regarde la gloire et l'honneur de son cher Fils. Ce qui est exprimé par les paroles qu'elle dit au festin des noces de Cana, qui représente l'Église et le ciel même. *Quidquid dixerit vobis, facite.* »

C'est dans le même esprit qu'il honorait les anges et les saints. Dans ses *Mémoires* et son *Traité des anges*, il les montre remplis de l'Esprit de Jésus-Christ et communiant à sa religion envers Dieu. De même il honorait les saints comme membres vivants de Jésus-Christ, reproduisant chacun selon sa grâce les états et les vertus de Notre-Seigneur. Il fit honorer spécialement au séminaire ceux qui avaient eu le plus de rapports avec Jésus, comme saint Joseph, saint Jean-Baptiste, les saints apôtres, particulièrement saint Jean, saint Pierre et saint Paul; et parmi les saints plus récents, il donnait comme patrons au Séminaire saint Martin, saint François de Sales. Voir dans les *Pensées choisies* ses vues générales sur les saints et celles qui concernent les saints que nous venons de citer; *Pietas seminarii*, art. 11 et 12. A la fin de la dernière édition (1928) de la *Journée chrétienne*, *Les Grandeurs de saint Joseph*.

1° *Manuscrits* (les nos 1, 2, 3 conservés au Séminaire) : les sources de la vie de M. Olier sont : 1° ses *Mémoires autographes*, dont il a été fait une copie ancienne en 3 vol., contenant même quelques cahiers perdus de l'original. — 2° *La vie de M. Olier* par M. de Bretonvilliers, son disciple et successeur immédiat, qui vécut quinze ans dans son intimité, 4 vol. in-4°; il en existe aussi une copie revue et corrigée par M. de Bretonvilliers lui-même. — 3° *L'esprit de M. Olier*, ouvrage dont le fond est de M. de Bretonvilliers (qui le tira des écrits et des conversations du serviteur de Dieu), mais a été mis en ordre et achevé par M. Tronson, 3 vol. in-4°. Il y a peu de faits, on traite surtout des vertus. — 4° *Mémoires sur la vie de M. Olier et le séminaire de Saint-Sulpice*, par M. Baudrand, curé de Saint-Sulpice. Une ancienne copie se trouve à la Bibliothèque nationale ; elle a été imprimée à la fin du t. III de la *Bibliothèque sulpicienne* de M. L. Bertrand. — 5° *Mémoires de M. du Ferrier*, un des premiers compagnons de M. Olier, qui les composa vers 1680. Une copie se trouve à la bibliothèque Sainte-Geneviève.

2° *Imprimés.* — La première vie fut composée par M. Leschassier, troisième successeur de M. Olier, d'après les mss. de M. de Bretonvilliers et les *Mémoires* de M. Olier. Composée vers 1682, elle a été insérée par le P. Giry dans *Les vies des Saints... et grand nombre de vies nouvelles*, etc. Paris, Léonard, 1683-1685, 2 vol. in-fol., t. I, col. 1191-1718, et publiée à part : *La vie de M. Jean-Jacques Olier*, s. l., 1687, petit in-12. La même notice est entrée en 1773 dans les *Remarques historiques sur l'église et la paroisse Saint-Sulpice*, par Simon de Doncourt, t. III, p. 498-570. En 1702, le P. Charles de Saint-Vincent publia dans l'*Année dominicaine*, *La vie de Messire Jean-Jacques Olier, prêtre du tiers-ordre de Saint-Dominique, fondateur et premier supérieur du séminaire de Saint-Sulpice*, 20 p., in-4°. Joseph Grandet, ami de M. Tronson et supérieur du grand séminaire d'Angers, a écrit une vie de M. Olier dans les *Saints prêtres français*, IIIe série, p. 279-395, imprimée par M. G. Letourneau en 1897. — Ch. Nagot, directeur au séminaire Saint-Sulpice, puis fondateur du séminaire de Sainte-Marie de Baltimore, composa en 1790 une *Vie* plus étendue, dont il fit plusieurs copies corrigées, complétées, imprimée à Versailles, Lebel, 1818, in-8°, sous le titre : *Vie de M. Olier, curé de Saint-Sulpice à Paris, fondateur et premier supérieur du séminaire du même nom.* — M. Faillon, *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, accompagnée de notices sur un grand nombre de personnages contemporains*, 2 vol. in-8°, Paris, Poussielgue, 1842; ouvrage que le cardinal Wiseman regardait comme « un très grand service rendu au clergé et à l'Église ». En 1853, seconde édition. En 1843, il en parut un abrégé en 1 vol. in-12; *Le pasteur modèle ou le salut des peuples*, in-12, Aix, 1849, abrégé anonyme de l'ouvrage de M. Faillon, 1841 et 1843. Muni de documents nouveaux M. Faillon donna une édition nouvelle en 3 gr. in-8°. M. Faillon étant mort durant l'impression, M. Gamon continua de corriger les épreuves, d'ajouter des notes et rédigea la table. L'œuvre parut en 1873. — G. M. de Fruges, *J.-J. Olier, Essai d'histoire religieuse sur le XVIIe siècle*, in-8°, Paris ; G. Letourneau, *La mission de J.-J. Olier et la fondation des grands séminaires de France*, 1906, Paris, Lecoffre, in-12; F. Monier, *Vie de Jean-Jacques Olier*, t. Ier, Paris, J. de Gigord, 1914 ; l'auteur est mort pendant qu'il corrigeait les épreuves du 1er volume. — Sur les œuvres et leurs diverses éditions, cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la compagnie de Saint-Sulpice*, t. I, Paris, 1900, p. 1-40 et 523-524. — Sur la doctrine : H.-J. Icard, supérieur de Saint-Sulpice, *Doctrine de M. Olier expliquée par sa vie et par ses écrits*, Paris, 1889, in-8°, VII-418 p.; deuxième édition, Paris, 1891, VIII-601 p. ; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, Paris, 1921, in-8°, c. IV et V; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III. *Les temps modernes*, Paris, 1925, c. XIII et XIV.

E. LEVESQUE.

OLIEU ou **OLIVI** (Pierre de Jean), frère mineur (1248-1298). I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. VIE. — Né à Sérignan dans le Languedoc, vers 1248, Pierre de Jean Olieu fut reçu, à l'âge de douze ans, au couvent des frères mineurs de Béziers. Après qu'il eut passé les premières années de sa formation religieuse et scientifique dans la province franciscaine de Provence, ses supérieurs l'envoyèrent au *Studium generale* de l'ordre à Paris. Il y suivit avec succès les leçons de maîtres éminents qui avaient été les disciples de saint Bonaventure, tels que Guillaume de la Mare, Jean Peckham et Guillaume d'Acquasparta. Dès ce moment peut-être, ce dernier conçut pour Olieu l'estime particulière dont il devait donner longtemps après une preuve éclatante. Après avoir passé l'épreuve du baccalauréat, vers 1270, il débuta dans l'enseignement, d'après l'habitude courante, par un exposé sommaire de la Bible et des *Sentences*. Ensuite, ayant accompli dans ce professorat les quatre années requises, il devint bachelier formé, comme en témoigne Barthélemy de Pise dans son *De conformitate*. Mais, soit excès de modestie de sa part, soit défiance de la part de ses supérieurs, Olieu ne parvint pas à la maîtrise.

Il n'en continua pas moins à traiter avec compétence questions et disputes de toute espèce. Nul n'aurait songé à l'en reprendre, s'il ne s'était signalé en même temps comme un chaud partisan des tendances rigoristes et des aspirations joachimites qui depuis une vingtaine d'années troublaient l'ordre franciscain en Italie, en France et en Espagne. En lui le penseur scolastique se compliqua dès le début d'un spirituel ondoyant et d'un subtil expositeur de l'Évangile éternel. Sa personnalité complexe inquiéta bien vite les maîtres et les ministres franciscains du groupe de la communauté contraire aux zélateurs, et les prévint en sa défaveur, tant au sujet de sa vie religieuse dont ses admirateurs proclamaient la sainteté, qu'au sujet de ses écrits, qui pourtant sont presque tous orthodoxes et dont la plupart honorent l'école franciscaine.

Jérôme d'Ascoli, devenu ministre général en 1274, s'en prit, sans qu'on sache trop pourquoi, à sa dissertation sur la sainte Vierge et lui ordonna de la brûler : ce qu'il s'empressa de faire sans témoigner le moindre ressentiment. Il eut encore à se justifier devant le même supérieur d'autres erreurs qui lui étaient imputées, dont une concernait le sacrement du mariage (sixième question du traité *De perfectione evangelica*). Sous le ministre général suivant, Bonnegrâce de Saint-Jean in Persiceto, Olivi eut un regain de faveur : en 1279 il était à Rome et y rédigeait, à la demande de son ministre provincial, un mémoire sur la pauvreté collective et individuelle promise dans la règle

franciscaine, que les ministres et les docteurs de l'ordre appelés par Nicolas III à délibérer sur la décrétale *Exiit qui seminat* eurent très probablement sous les yeux. Mais au chapitre général de Strasbourg (1282), les accusations reprirent de plus belle et, cette fois, on confia l'examen des écrits d'Olieu à sept docteurs et bacheliers de Paris, parmi lesquels on remarquait Arlotto de Prato, Richard de Middletown et Jean de Murro.

A la suite de cet examen, ceux-ci remirent au ministre général une lettre munie de leurs sceaux contenant, soi-disant en opposition aux erreurs attribuées à Olieu, 22 propositions orthodoxes auxquelles celui-ci devrait donner adhésion pleine et entière. Outre cette lettre, dite des sept sceaux, ils rédigèrent un Mémoire ou *Rotulus* qui frappait de censure 34 thèses extraites de ses *Questions*. De plus, les examinateurs demandèrent que la lecture de ses écrits fût sévèrement défendue. A cette condamnation, faite sans qu'il lui eût été permis de s'expliquer, Olieu répondit avec autant de fermeté que de prudence. Requis par le délégué du ministre général qui l'avait convoqué au couvent d'Avignon (automne 1283), il signa la « Lettre des sept sceaux », tout en distinguant, parmi les propositions qui lui étaient soumises, celles qui étaient de foi et demandaient une adhésion absolue, celles qui contredisaient certaines de ses thèses mal comprises, et enfin celles qui, étant purement philosophiques, ne touchaient en rien au dogme et vis-à-vis desquelles Olieu professait un détachement absolu. Au *Rotulus* qui censurait 34 de ses thèses, il répondit par un long *Mémoire justificatif* daté de Nîmes, 1285. Il y déclara que seules les décisions doctrinales du souverain pontife doivent être admises avec une soumission sans réserve; les jugements prononcés en matière de foi par des docteurs privés, comme celui des maîtres de Paris, ne peuvent prétendre à d'autre adhésion qu'à celle qui découle de l'évidence même des preuves alléguées. Sans nier que des inexactitudes pussent s'être glissées dans certaines *Questions*, il s'efforça de les rectifier par le contexte et, tout en faisant une rétractation conditionnelle des thèses censurées, il affirma le sens orthodoxe dans lequel il les avait enseignées.

Ces attaques avaient ému ses disciples qui, vers la même époque, le prièrent, par l'entremise de Raymond Gaudredi, de s'expliquer sur ceux des articles condamnés qui semblaient s'éloigner davantage de l'enseignement scolastique traditionnel. Olieu leur répondit par une longue lettre d'allure spirituelle, dans laquelle il se justifia de son mieux de dix-neuf propositions erronées que lui attribuaient ses adversaires. Au reste, il faut bien avouer que ceux-ci exagéraient quelque peu, quand on songe que, sur trente-quatre articles dénoncés, le concile de Vienne en retint seulement trois. Mais, si les explications du théologien provençal étaient admises sans réserve par ses admirateurs, le parti de la communauté au contraire, exaspéré par son succès croissant, n'y voyait que fauxfuyants et sophismes. Le ministre de Provence lui-même, Arnaud de Roccafolio, prit l'initiative d'une nouvelle dénonciation, signée par lui et par trente-cinq confrères, et remise en 1285 au chapitre général de Milan. Olieu y était traité de chef d'une secte superstitieuse qui semait la division et l'erreur. Cette démarche ne resta pas sans succès : en effet, le chapitre, où Arlotto de Prato, l'un des sept censeurs d'Olieu, fut élu général, ordonna aux provinciaux de retirer de la circulation tous les écrits de ce dernier, et défendit aux religieux de s'en servir jusqu'à ce que le ministre général en eût décidé autrement. Celui-ci comptait bien poursuivre le procès ouvert contre Olieu, qui déjà avait été cité à comparaître à Paris; mais la mort prématurée du général vint, une fois de plus, ajourner la sentence définitive.

Au chapitre général de Montpellier (1287), Olieu connut une éclatante revanche : devant toute l'assemblée, le ministre général nouvellement élu, Mathieu d'Acquasparta, approuva sans réserve tant sa doctrine théologique que son opinion en matière de pauvreté. De plus, voulant montrer toute la confiance que son enseignement lui inspirait, il le nomma lecteur de théologie au *Studium* franciscain de Santa-Croce à Florence. Olieu y compta parmi ses disciples Ubertin de Casale, qui se fera son éloquent défenseur au concile de Vienne. Deux ans plus tard (1289), il fut promu à la chaire de théologie du *Studium generale* de Montpellier, où son séjour ralluma la querelle entre spirituels et modérés au sujet de l'observance de la pauvreté. Appelé à s'expliquer sur ce thème brûlant au chapitre général de Paris (1292), il le fit de façon à contenter tout le monde, en se retranchant derrière la décrétale *Exiit qui seminat* de Nicolas III. Pleinement justifié, il se retira au couvent de Narbonne, d'où il continua à exercer une profonde influence sur les milieux joachimites épris de rénovation religieuse, qui, trop facilement et contre son gré, traduisaient en applications pratiques ses considérations impersonnelles sur la décadence de l'Église. Aussi, lors de la révolte des spirituels d'Italie contre Boniface VIII, il condamna leur attitude en termes énergiques, dans une lettre au bienheureux Conrad d'Offida (14 septembre 1295). La même année, les trois fils de Charles II de Naples, Louis (le futur saint Louis de Toulouse), Robert et Raymond Bérenger, retenus comme otages en Catalogne, l'invitèrent à plusieurs reprises auprès d'eux, afin qu'il pût les réconforter dans leur épreuve. S'il ne put accéder à leur désir, il leur envoya du moins une longue lettre dans laquelle il leur exposa en s'appuyant surtout sur saint Paul, la nécessité et le sens surnaturel de la souffrance (18 mai 1295).

Peu après, le 14 mars 1298, la mort l'enlevait en pleine maturité. La déclaration qu'il fit après avoir reçu l'extrême-onction, commence par une suprême mise au point de son enseignement sur l'observance de la règle franciscaine, et finit en profession illimitée de foi catholique. Durant une vingtaine d'années, ses partisans purent à loisir le vénérer comme un saint. Au témoignage d'Ange Clareno, la foule qui, le 14 mars 1313, se porta à son tombeau, ne pouvait se comparer qu'à celle qui annuellement se voyait au jour de la Portioncule. Mais Jean XXII ayant retiré aux spirituels les couvents de Narbonne et de Béziers (1318), les frères de la communauté eurent vite fait de mettre fin à son culte : ils détruisirent son tombeau et dispersèrent ses cendres. Ses écrits n'eurent pas un sort meilleur : les ministres généraux Jean de Murro et Gonzalve de Valboa les livrèrent au feu et punirent avec la dernière rigueur les religieux coupables d'en détenir. Ce n'est que vers la fin du XIVe siècle, lorsque les ardentes polémiques engagées autour de sa doctrine se seront éteintes, qu'un traitement plus équitable sera fait à son œuvre et à sa mémoire.

II. ÉCRITS ET DOCTRINE. — Les écrits de Pierre-Jean Olieu relèvent de la scolastique, de l'exégèse et de l'histoire franciscaine.

1° Au sujet de ses *écrits scolastiques*, on ignore jusqu'ici s'il a composé une *Somme* complète, philosophique et théologique, à moins d'entendre par là son *Commentaire* des quatre livres des *Sentences*. De ce *Commentaire* le P. B. Jansen, S. J., a publié récemment, d'après le ms. *Vatic. lat. 1116, 118 Quæstiones in secundum Librum Sententiarum* (3 vol., Quaracchi, 1922-1926). Olieu écrivit en outre des *Quodlibeta*,

édités au début du XVI[e] siècle à Venise par L. Soardi. Les *118 Questions* empruntées au II[e] Livre des *Sentences* embrassent presque toute la philosophie spéculative et morale. Traitant de la création, Olieu rejette les raisons séminales ainsi que la pluralité des mondes habités, et diffère d'avis avec saint Thomas sur l'extension de la matière aux esprits créés. Sa théorie sur la matière, acte par elle-même, séparable de sa forme sans être homogène, précède celle de Scot qui en sera tributaire. A la *Question* LI, il expose sa théorie sur le mode d'union de l'âme avec le corps, qui souleva une opposition bien justifiée. A la thèse de la pluralité des formes substantielles de l'âme et de l'existence d'une matière spirituelle, dans laquelle s'accomplit leur union, professée aussi de son temps par le dominicain Robert Kilwardby et le franciscain Richard de Middletown, il en ajouta une autre, d'après laquelle seuls les principes de la vie végétative et sensible, formes substantielles distinctes, informent directement le corps humain et s'unissent formellement avec lui. Quant au principe de la vie intellectuelle, il n'informe pas directement, par lui-même, le corps humain, mais se lie à lui par une cohérence substantielle au moyen du principe de la vie sensible. Si l'union de la forme d'être intellectuelle avec le corps humain était directe et formelle, ce dernier deviendrait par le fait même, d'après Olieu, spirituel et immortel. Car la forme, non seulement se communique à la matière, mais en absorbe tout l'être. Cette thèse qui, parmi les disciples d'Olieu ne trouva d'autre partisan que Pierre de Trabibus, avait été blâmée dès 1283 par les sept censeurs de Paris comme malsonnante et dangereuse; elle fut dénoncée au concile de Vienne. Raymond Gaufredi et Ubertin de Casale, qui y assumèrent la défense d'Olieu, la représentèrent comme une opinion purement philosophique, qui n'entraîne pas communément une erreur dogmatique chez qui professe en tout la doctrine de l'Église. C'est peut-être grâce à leur défense que la mémoire d'Olieu fut préservée d'une condamnation nominale. Mais, sans que sa personne fût mise en cause, le concile réprouva la doctrine incriminée du mode d'union de l'âme avec le corps, qu'Olieu avait enseignée au début de son professorat et qu'il semble n'avoir jamais formellement rétractée. Le décret *Fidei catholicæ fundamento* (6 mai 1312), déclara erronée et contraire à la doctrine catholique l'assertion d'après laquelle la substance rationnelle ou intellective de l'âme n'informe pas vraiment et par elle-même le corps humain. *Quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.* Mais la question du nombre des formes dans l'homme y est laissée entière.

Le même décret contient deux autres déclarations concernant des opinions soi-disant erronées attribuées à Olieu, mais au sujet desquelles tant lui-même que ses défenseurs s'étaient suffisamment expliqués : 1) que dans son récit de la passion, saint Jean a conservé l'ordre historique des faits en rapportant que le coup de lance fut donné après la mort du Christ; Olieu avait émis l'hypothèse contraire, mais sans vouloir contredire l'Évangile; 2) touchant la controverse sur l'effet spirituel du baptême administré aux enfants en bas âge, le décret ne la tranche pas définitivement, mais estime qu'il faut suivre comme étant plus probable l'opinion, d'après laquelle ces enfants y obtiennent non seulement la rémission du péché originel mais aussi la grâce et les vertus habituelles (*etsi non pro illo tempore quoad usum*); Olieu avait exposé les deux opinions, sans se prononcer ni pour l'une, ni pour l'autre. En somme, des nombreuses erreurs qui lui étaient imputées par des adversaires passionnés, le concile de Vienne n'en condamna qu'une seule, et encore en passant sous silence le nom de celui qui l'avait formulée.

C'est aussi dans les *118 Questions* qu'Olieu expose sa théorie de la connaissance. Q. LX-LXXIV. Il y définit le rôle des cinq sens, auxquels un sixième sens, interne celui-là et qu'il nomme sens commun, sert de trait d'union avec l'entendement. Tout en conservant son indépendance, il suit de près saint Augustin et saint Anselme, et fait de l'évidence objective, basée sur le réel atteint en lui-même ou dans ses effets, le critère de la certitude. Ses traités sur l'immortalité de l'âme et sur le libre arbitre (q. LII et LVII) sont des modèles d'exposition. Les arguments sur lesquels Olieu fonde le libre arbitre sont, les uns, directs, lumière manifeste de la raison et fruits de l'expérience; les autres, indirects, exposé des conséquences désastreuses qu'entraînerait l'absence du libre arbitre dans la vie pratique. Dans sa démonstration indirecte, il réfute en outre le déterminisme sous ses différentes formes : physiologique, métaphysique, intellectualiste et théologique. Quant aux arguments directs, il les tire du témoignage de la conscience, de la part qui revient à la volonté dans la recherche de la vérité et dans la réflexion, de la maîtrise de la volonté sur elle-même et du primat de la volonté sur l'entendement. A le lire, on se croirait plutôt en présence d'un philosophe moderne que d'un scolastique du XIII[e] siècle.

A propos de son traité des anges (q. XVI sq.), on peut noter que, en vertu de sa thèse sur le mode d'union consubstantiel mais non formel de la forme intellective avec le corps humain, il nie que la forme intellective de l'âme soit spécifiquement distincte de l'esprit pur ou angélique. En psychologue averti, il fait la genèse du vice et se livre à une profonde analyse pour montrer que l'amour désordonné de soi-même est la racine de tout péché. Q. XCVIII et CIII. Là ou il traite du péché originel, il suit la doctrine de saint Augustin au sujet de sa transmission et de la culpabilité implicite des mouvements involontaires de la concupiscence. Q. CX sq.. Il en dépend aussi dans sa dissertation sur le péché véniel, où il lui emprunte plusieurs thèses, comme celle sur la difficulté de discerner le péché véniel du mortel, sur l'accumulation des péchés véniels, et sur la note variable de leur gravité d'après le degré de perfection qui caractérise ceux qui les commettent. Q. CXVIII. Toutefois, il n'a pas réussi à définir clairement l'essence du péché véniel, dont il exagère la malice, influencé qu'il est par les doctrines rigoristes des siècles précédents. Notons aussi l'intérêt spéculatif des *Questions* CX-CXII dans lesquelles, s'affirmant nettement théocentrique, il montre comment la justice divine a pu permettre que le péché originel se commît et se transmît. Dans l'appendice *De Deo cognoscendo*, Olieu examine les trois questions suivantes : 1) Dieu est-il vu par nous? 2) L'homme connaît-il tout en Dieu? 3) Dieu est-il connu par lui-même, ou démontrable par des raisons nécessaires, ou objet de croyance par la foi? Il y expose amplement la théorie de la connaissance de saint Augustin et se montre bien informé de la doctrine de saint Thomas sur la lumière de l'intellect agent et sur son rôle dans l'acte de la connaissance. Les spéculations auxquelles se livre Olivi sur les vérités éternelles sont dignes des plus grands scolastiques : tout le sujet en un mot est traité avec tant de pénétration, de sobriété et de mesure que le censeur moderne le plus averti y trouverait difficilement à redire. Métaphysicien puissant et fin psychologue, il a exposé mieux qu'aucun autre scolastique l'influence des corps sur l'esprit, la relation entre les forces

physiques et les puissances vitales, par laquelle les premières agissent sur les secondes sans qu'intervienne entre les deux une raison de causalité efficiente proprement dite. Suarez s'est mis à son école et traite comme lui des degrés de la connaissance, sensible et intellectuelle, conduisant à l'éveil de l'affection dans les puissances appétitives. *De anima*, l. III, c. IX.

2° L'œuvre *scripturaire* d'Olieu comprend des *Apostilles* sur tous les livres sacrés, restées inédites jusqu'à présent. Bon nombre de manuscrits sont indiqués dans la nouvelle éd. de J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, t. II, Rome, 1921, p. 345 sq. Auparavant, le P. Ehrle en avait déjà donné une brève description dans son étude sur la vie et les écrits d'Olieu qui est le premier travail d'ensemble sur ce personnage. *Olivis Leben und Schriftens*, dans l'*Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. III, 1887, p. 481 sq. De tous ces commentaires, celui qui fit le plus de bruit fut l'*Exposition de l'Apocalypse* dont Baluze a publié soixante articles censurés vers 1318 par huit maîtres en théologie. *Miscellanea*, éd. Mansi, t. II, 1761, p. 258-270. Olieu y expose les théories de Joachim de Flore sur la décadence de l'Église charnelle et sur l'avènement du règne de l'esprit, en faisant ressortir la part prépondérante qui reviendra aux franciscains spirituels dans la rénovation de la chrétienté. Comme le voyant calabrais, il divise l'histoire du monde en trois époques, et l'histoire de l'Église en sept états, dont le sixième est celui de la renaissance spirituelle, opérée par saint François et ses fidèles. C'est durant cette période que les ministres de l'esprit propageront la perfection et la sagesse du Christ. Malgré la persécution déchaînée par l'Antéchrist mystique et l'Antéchrist réel, le sixième état se terminera par le triomphe de l'esprit et la défaite de la prostituée de Babylone, c'est-à-dire de l'Église charnelle repue de richesses et de jouissances. La pauvreté apostolique sera mise en honneur, et tout en protestant qu'il n'entend pas la confirmer, Olieu rapporte la rumeur d'après laquelle saint François ressusciterait à l'exemple du Christ, pour combattre les suppôts de l'Antéchrist. A l'ordre des frères-mineurs incombe la mission de recommencer et de parfaire l'œuvre des apôtres : c'est pourquoi ils ont à reprendre la prédication de l'Évangile dans le monde entier. D'après l'opinion commune, l'Antéchrist mystique sera un antipape entouré de pseudo-prophètes et l'Antéchrist réel et proprement dit un empereur à la manière de Néron, peut-être un descendant de Frédéric II, qui vaincra les souverains chrétiens et, par la terreur, créera le vide autour du pape légitime. Alors l'Église charnelle régie par l'antipape, ne sera plus que la synagogue de Satan dont il faudra se hâter de sortir afin de se préparer à la venue du Christ qui, à l'avènement triomphal du règne de l'esprit, célèbrera ses noces mystiques avec l'Église régénérée.

On peut dire qu'Olieu écrivit ses *Apostilles* de l'Apocalypse dans l'esprit de Joachim de Flore : sans prétention doctrinale ni intention hostile à l'Église romaine. Attiré par le mirage d'un avenir idéalement parfait, il a fait crédit, comme tant d'autres, à l'oracle de l'Italie mystique, et fermant les yeux aux mérites de son temps, il n'en voulut plus voir que les abus et les vices, qu'il transforma tendancieusement en signes indiscutables d'une décadence fatale. Mais il n'eut jamais le dessein, ni d'attaquer le pape régnant, Boniface VIII, ni de s'en prendre à la hiérarchie ecclésiastique, ni de se livrer à n'importe quelle allusion personnelle. Dans ses *Apostilles* comme dans ses *Questions*, il reste purement spéculatif. Si ses disciples s'étaient conformés à ses intentions, ils n'auraient lu les *Apostilles* que pour s'exhorter à l'observance parfaite de la pauvreté et à l'imitation fidèle de saint François, en vue de coopérer à la réforme de l'Église. Mais, avec la logique des simples, ils les interprétèrent conformément à leur mentalité étroite et rebelle : entre leurs mains, les contemplations apocalyptiques du pieux rêveur provençal devinrent un instrument de combat, tant contre les supérieurs de l'ordre que contre l'autorité ecclésiastique, dont ils proclamèrent effrontément la déchéance en vertu des *Apostilles*. C'est dans celles-ci que, au témoignage de l'inquisiteur Michel Monachi, les quatre franciscains spirituels condamnés au bûcher en 1318 à Marseille, avaient puisé leurs erreurs. Dans son *Arbor vitæ*, Ubertin de Casale n'a fait qu'appliquer à Boniface VIII et à Benoît XI la description impersonnelle de l'Antéchrist mystique donnée par Olieu. Aussi peut-on dire que toute l'œuvre de ce dernier a souffert durant longtemps du scandale soulevé autour des *Apostilles*, à cause surtout des interprétations subversives qu'en firent les spirituels et les béguins. C'est ainsi qu'il faut expliquer la condamnation générale des écrits d'Olieu, faite en 1319 au chapitre général de l'ordre à Marseille. Le 8 février 1326, Jean XXII réprouva les *Apostilles* sur l'Apocalypse en consistoire public, pour hérésie contre l'unité de l'Église catholique et contre l'autorité du souverain pontife. Parmi les constitutions générales de l'ordre, celles de Farinier (1354) et celles d'Alexandre VI (1500) en défendirent la lecture. Mais le célèbre prédicateur franciscain Bernardin de Busto ne craignit pas d'en faire usage dans son *Rosarium* (part. II, serm. XI, p. 5) et, au témoignage de Marien de Florence cité par Wadding (*Annales minorum*, an. 1325, n. 24), Sixte IV aurait permis de les lire avec discrétion.

3° Les *Apostilles* sur l'Apocalypse nous conduisent naturellement aux écrits *franciscains* d'Olivi. Ceux-ci se rattachent avant tout à deux questions qui, à son époque, furent chaudement discutées dans l'ordre : la parfaite observance de la règle et la renonciation de saint Célestin V à la tiare. — A propos de la première question, il convient de citer, outre les lettres et mémoires déjà mentionnés, l'*Expositio in Regulam S. Francisci*, les dix-sept *Quæstiones de perfectione evangelica* (à l'exception des *Questions* XII-XIII qui traitent de l'infaillibilité pontificale et de la renonciation de Célestin V) ainsi que le *Tractatus de paupere rerum usu*. Dans ces trois ouvrages édités seulement en partie, Olieu, se faisant l'éloquent défenseur de la thèse des franciscains spirituels, réduit l'observance de la règle à l'usage étroit en matière de pauvreté, accentue la vie contemplative au détriment de l'apostolat et du travail manuel, et identifie la pauvreté franciscaine avec la perfection apostolique. C'est dans ces traités que les porte-parole du parti rigoriste chercheront leur arguments lors de la grande controverse sur l'observance franciscaine au concile de Vienne. — Du point de vue de la théologie fondamentale et de l'histoire ecclésiastique, les *Questions* XII-XIII du traité *De perfectione evangelica* et la lettre au bienheureux Conrad d'Offida sur la renonciation de Célestin V (14 septembre 1295), dépassent en importance les dissertations sur la pauvreté franciscaine. A la *Question* XII, Olieu se demande si tous les catholiques doivent obéissance en matière de foi et de mœurs au pontife romain *tanquam regulæ inerrabili*. Il répond affirmativement, sans aucune réserve, et examine successivement la nécessité d'un seul souverain pontife dans l'Église; la nécessité de la création du siège de Rome et l'étendue de son autorité; le mode d'infaillibilité (*modus inerrabilitatis*) tant de l'Église en général que du siège de Rome et du souverain pontife; la mesure et la nécessité de l'obéissance que le monde catholique doit au souverain

pontife. C'est ainsi qu'il est amené logiquement à traiter de la renonciation de Célestin V et de l'obéissance que les fidèles doivent à son successeur Boniface VIII : c'est le sujet de la *Question* XIII, composée peu avant la lettre à Conrad d'Offida.

Passant du fait personnel de Célestin V à la question de principe, Olivi pose la question : Le pape régnant peut-il renoncer à la papauté, de telle façon que, lui vivant, un nouveau pape lui soit substitué ? Suivant la méthode scolastique, il commence par exposer douze arguments contraires à la licéité de la renonciation, empruntés soit aux Décrets du Pseudo-Isidore, soit aux objections soulevées par les adversaires de Boniface VIII. Ensuite il prouve sa thèse, d'après laquelle le pape peut renoncer pour une cause légitime, eu égard à l'utilité générale de l'Église. Son argumentation repose avant tout sur la plénitude du pouvoir du souverain pontife, en vertu de laquelle il peut promulguer des lois nouvelles et résoudre les doutes qui pourraient surgir : les fidèles doivent accepter en toute soumission les déclarations pontificales. Quant à la renonciation en cause, clairement définie par le pape démissionnaire lui-même, mise à exécution avec le conseil et l'assentiment des cardinaux et accueillie en esprit d'obéissance par l'Église universelle, elle ne s'oppose ni au droit divin ni au droit ecclésiastique. A ce propos, Olieu examine d'abord quel est le pouvoir dogmatique du pape et plus spécialement sa faculté d'établir des normes en vue de sa succession; ensuite, quelle est à ce sujet la compétence de l'Église et particulièrement du collège des cardinaux auquel revient l'élection du pape; comment la juridiction tant épiscopale que papale est et doit être mobile et par conséquent, d'après les cas possibles, indépendante des personnes et des lieux; enfin il montre que la juridiction n'est pas jointe nécessairement à l'ordre sacerdotal ou épiscopal, bien que de l'union de l'ordre avec la juridiction naisse la plénitude respective du pouvoir papal, épiscopal et sacerdotal. C'est surtout à la démonstration de la plénitude du pouvoir papal que s'arrête l'auteur, à l'appui de laquelle il allègue une foule de citations canoniques. Là ou il détermine la part du collège des cardinaux dans la renonciation, il témoigne encore du vif souci de sauvegarder la plénitude du pouvoir pontifical : c'est une part purement passive, en ce sens que le collège des cardinaux peut accepter la renonciation quand celle-ci est évidemment aussi utile et nécessaire que la création d'un nouveau pape à la mort du pontife régnant. Les cardinaux ne pourraient assumer un rôle actif en vue de la renonciation du pape que dans le cas hypothétique, prévu par le Décret de Gratien, où un pape ferait profession publique et obstinée d'hérésie. Cette *Question* XIII, qui est un véritable traité *De renuntiatione papæ*, éditée pour la première fois en entier par L. Oliger O. F. M. (*Archivum franc. hist.*, t. XI, 1918, p. 340-366) place Olieu parmi les meilleurs défenseurs de la papauté, à une époque où le pape régnant, Boniface VIII, était combattu âprement par les uns, tandis que l'étendue de la juridiction pontificale était définie d'une façon indécise par les autres. Même Gilles de Rome, tout en admettant dans son *De renuntiatione papæ* que la part principale dans l'acte de renonciation revient à la volonté du pape, fonde son argumentation sur le principe : *Quo quid factum est, eodem destruitur*; celui que le consentement des cardinaux a mis à la tête de l'Église, peut être amené par un consentement contraire à céder la place à un successeur. Jean de Paris. O. P., ouvrant la voie aux prétentions erronées qui s'affirmeront aux conciles de Pise et de Constance, soutient dans son *De potestate regia et papali* (1302) que le pape peut non seulement renoncer mais peut aussi être déposé malgré lui par ses électeurs. La claire et droite démonstration que fit Olieu de l'*inerrabilitas et potestas papæ in constituendis et definiendis et specialiter super substitutione sui successoris*, est d'autant plus méritoire qu'elle l'obligea à prendre position contre bon nombre de spirituels d'Italie qui traitaient Boniface VIII d'antipape. C'est pour réfuter leurs erreurs, tant au sujet de l'élection pontificale qu'en matière de pauvreté, qu'il écrivit le 14 septembre 1295 une lettre remarquable au bienheureux Conrad d'Offida. Il y résume excellemment, et d'un ton familier bien fait pour être compris par des exaltés qui raisonnaient fort peu, son argumentation scolastique de la question *De renuntiatione papæ* : « Ils comparent au mariage l'union du pape avec l'Église; elle est par conséquent indissoluble. Mais que ces téméraires voient donc combien grossière est leur erreur! Dans leur hypothèse, aucun pape, même s'il était hérétique notoire et destructeur de l'Église, ne pourrait être déposé. De même le souverain pontife ne pourrait jamais destituer un évêque ou le transférer à un autre siège, ni un évêque ne pourrait renoncer à sa juridiction, puisqu'il est uni à son diocèse par un mariage spirituel. » Mais il ne semble pas que cette lettre, dont on admire autant la sûreté doctrinale que la logique serrée et la vigueur de l'expression, ait produit beaucoup d'effet sur des fanatiques hantés par la vision de l'Antéchrist, *Archiv. franc. hist.*, t. XI, 1918, p. 366. Signalons enfin, parmi les écrits franciscains d'Olieu, sa *Quæstio de indulgentia Portiunculæ*, dont seul un fragment nous est parvenu. Dans cet écrit, qui date au plus tôt de 1279, l'auteur répond à la question : Convient-il de croire que l'indulgence de tous les péchés fut accordée dans l'église de Sainte-Marie-des-Anges, où l'ordre des frères mineurs prit naissance? Après avoir énuméré neuf arguments contraires, Olieu en commence la réfutation : malheureusement, le seul manuscrit connu de cette question (bibliothèque vaticane, *Borghese, 190*) s'interrompt après la réponse à la troisième objection. L'auteur y invoque, outre un souvenir personnel assez vague, des considérations apocalyptiques et des raisons de convenance, en vertu de la conformité parfaite de saint François au Christ. Au reste, des allusions de ce genre se rencontrent aussi dans sa *Question* XIII, *De renuntiatione papæ*, et dans sa lettre à Conrad d'Offida.

Bien qu'il soit assez difficile jusqu'ici d'émettre un jugement d'ensemble sur l'œuvre littéraire considérable d'Olieu, étant donnés sa valeur inégale et le caractère inédit d'un bon nombre de ses écrits, il faut reconnaître toutefois qu'elle mérite de retenir l'attention à plusieurs titres. S'adonnant à une production sans répit, le théologien provençal est tantôt diffus et abondant, tantôt sobre et clair. D'autre part, son joachimisme donne une note tendancieuse à ses dissertations sur la règle franciscaine et sur l'avenir de l'Église. Mais sur le terrain scolastique, surtout dans les *118 Questions du deuxième Livre des Sentences*, il fait bonne figure à côté des maîtres franciscains de la génération intermédiaire entre saint Bonaventure et Jean Duns Scot. Quant à sa lumineuse démonstration de la validité de l'abdication de saint Célestin V et de la légitimité de Boniface VIII, elle le met au premier rang parmi les apologistes de la papauté à son époque, et l'élève bien au-dessus du commun des franciscains spirituels, dont par ailleurs le sépare aussi son tempérament purement spéculatif. Les spirituels ne lui en conservèrent pas moins une sincère admiration, et il faut avouer que, en prenant la défense de ses écrits, aux chapitres généraux de l'ordre et au concile de Vienne, ils ont été sin-

gulièrement mieux inspirés que ne le fut le parti de la communauté en les vouant à une réprobation générale.

En dehors des ouvrages déjà cités, il convient de mentionner encore : René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de S. François*, Paris, 1909, p. 266 sq.; F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe siècle, Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911; A. Thomas, *Le vrai nom du Frère mineur « Petrus Johannis Olivi »*, *Annales du Midi*, t. xxxv, 1913, p. 68; F. Sarri, *Pier di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale*, dans *Studi francescani*, t. xxii, 1925, p. 88 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* t. vi *b*, 1915, p. 666 sq.; Gratien, *Une lettre inédite de P. de J. O.*, *Études franciscaines*, t. xxix, 1913, p. 414 sq.; Sentence et dernière déclaration d'Olieu, dans *Archiv. franc. hist.*, t. xi, 1918, p. 264 sq. Du point de vue scolastique, celui qui a étudié le mieux Olieu est B. Jansen, l'éditeur des *118 Quæstiones in secundum Librum Sententiarum*. Dans les Prolégomènes aux trois volumes que comprend cette édition, il cite les nombreux articles de revues (*Philosophisches Jahrbuch*, *Franziskanische Studien*, *Gregorianum*), sa dissertation *Die Erkenntnislehre Olivis* (Berlin, 1921), dans lesquels il a exposé les théories d'Olieu sur la relation entre le corps et l'âme, sur le libre arbitre, le mouvement, le mécanisme de la connaissance, et a examiné la portée historico-philosophique de ses preuves de l'immortalité de l'âme. Enfin, il faut noter aussi : S. Belmond, *Deux penseurs franciscains, Pierre-Jean Olive et Guillaume Occam*, dans *Études franciscaines*, t. xxxv, 1923, p. 188 sq.; *La défense du libre arbitre par Pierre Jean O ive*, dans *La France franciscaine*, t. x, 1927, p. 33 sq.; *Le mécanisme de la connaissance d'après Pierre Olieu*, *ibid.*, t. xii, 1929, p. 291 sq.; W. Pohl, *Ein bedeutsames Werk der Franziskanerscholastik des XIII. Jahrhunderts. Bemerkungen zu Jansens Oliviausgabe*, dans *Franziskanische Studien*, t. xvi, 1929, p. 65 sq.; F. M. Delorme, *S. Bonaventure et le nombre apocalyptique 666*, dans *La France franciscaine*, t. viii, 1925, p. 519 sq.; P. J. Olivi, *Quæstio hucusque inedita de indulgentia Portiunculæ*, dans les *Acta ordinis fr. minorum*, t. xiv, 1895, p. 139 sq.

P. F. Callaey.

1. OLIVA Alexandre (1407-1463). — Né à Sassoferrato en Ombrie, il entra de fort bonne heure dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, dont il revêtira les principales dignités, jusqu'à celle de général qu'il reçut en 1459. Le 5 mars de l'année suivante, Pie II le nommait cardinal du titre de Sainte-Suzanne et, le 16 novembre 1461, lui confiait l'administration du diocèse de Camerino. Le cardinal Alexandre de Saxoferrato, comme on l'appelait, mourut le 20 (ou le 22) août 1463. — Il avait été surtout un infatigable prédicateur dont l'éloquence fut célèbre dans toute l'Italie; un vigoureux réformateur des mœurs; un pacificateur dont l'action se fit sentir en divers domaines. Les bibliographes de son ordre lui attribuent divers recueils de sermons et quelques traités ascétiques qui sont demeurés inédits : *De Christi actu sermones centum ; De Cœna cum apostolis facta ; De peccato in Spiritum Sanctum ; De remedio amoris ;* et aussi un recueil de lettres.

G. J. Eggs, *Purpura docta*, t. ii, Munich, 1714, p. 152-162, qui résume les anciennes notices; il y a une monographie récente, M. Morici, *Il cardinale Alessandro Oliva predicatore quattrocentista*, Florence 1899; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. ii, col. 984; Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi* t. ii (1431-1503), Munich, 1901.

É. Amann.

2. OLIVA Jean-Paul, de la Compagnie de Jésus (1600-1681). — Né à Gênes le 4 octobre 1600, d'une famille illustre qui a donné deux doges à la république, il entra au noviciat le 22 décembre 1616; devenu prêtre il s'acquit bientôt un grand renom de prédicateur. Supérieur du noviciat et recteur du Collège germanique, il n'en continua pas moins ses prédications avec beaucoup d'éclat, soit à la cour pontificale, soit dans les principales villes d'Italie. Le R. P. général Goswin Nickel ayant demandé à la congrégation générale de 1661 de lui désigner un vicaire avec droit de future succession, Paul Oliva fut élu avec l'approbation spéciale d'Alexandre VII. La mort du Père Nickel (31 juillet 1664) le fit général de droit comme de fait. Il mourut à Rome le 26 novembre 1681.

Son généralat fut traversé par un certain nombre d'affaires épineuses; il fallut défendre la Compagnie contre l'accusation d'encourager par la doctrine du probabilisme le laxisme moral, accusation qui trouvait des échos dans la Compagnie elle-même (La Quintinye, Thyrse Gonzalès); il fallut empêcher les jésuites français, tout spécialement le P. de La Chaize, de soutenir trop ouvertement le roi de France dans sa lutte contre le Saint-Siège, et expliquer, non sans peine, au pape Innocent XI les raisons de leur attitude; il fallut régler tant bien que mal les conflits soulevés en Indo-Chine entre les missionnaires jésuites et les vicaires apostoliques. Tout ceci appartient davantage à l'histoire qu'à la théologie. On retiendra néanmoins l'attidude prise par le général dans la question du probabilisme.

Dès 1666, Oliva recevait du P. de la Quintinye, un jésuite français de la province d'Aquitaine, un long rapport où celui-ci se plaignait des mesures prises contre lui par ses supérieurs immédiats, à cause de l'attitude qu'il se permettait vis-à-vis des doctrines morales de la Compagnie. Texte dans Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. ii, Nördlingen, 1882, documents, p. 1-12. A diverses reprises La Quintinye s'était rigoureusement élevé contre la théorie que « la bonne foi excuse toujours du péché », et il avait dénoncé les funestes conséquences qui en résultaient tant au point de vue de la vie chrétienne, qu'à celui du bon renom de la Compagnie. Non moins vigoureusement protestait-il contre un aspect de cette thèse qu'autour de lui ses collègues prônaient comme la doctrine propre de la Compagnie : *En inquiunt, germana societatis doctrina, en dogma quod tenent omnes jesuitæ ut a multis audivi sæpius, quod nempe ibi nunquam sit peccatum ubi non sit actualis et præsens cognitio qua judicet operans se male operari ; quia, ut volunt, talis cognitio est necessarium quid et essentiale ad peccandum.* On voit que notre jésuite avait lu et médité les *Provinciales*. — Le 17 août 1666, Oliva répondait à ce mémoire, et sa réponse était en définitive une fin de non recevoir; le général ne voulait pas comprendre qu'il y avait une *question du laxisme*. Le P. de la Quintinye devrait se persuader qu'il y avait des docteurs plus savants que lui : *Cum Ra Va non dubitet pro sua religiosa humilitate, quin doctiores ipsa passim occurrant plures, sic etiam detrectare nullatenus debet eorumdem placitis, sua visa suasque sanctorum Patrum aliorumque doctorum interpretationes pacate religioseque posthabere.* Notre volonté, continuait le général, est que toutes ces discussions cessent, et que l'on obéisse modestement et religieusement aux ordres des supérieurs ; il renvoyait aux paragraphes de la règle prescrivant cette obéissance. Döllinger-Reusch, *loc. cit.*, p. 12-13.

La Quintinye se le tint pour dit. Mais l'accession au trône pontifical du pape Innocent XI (21 septembre 1676), dont on savait qu'il était le ferme ennemi du laxisme, sembla lui fournir une occasion plus favorable. Le jésuite français s'adressa donc directement au pape. Lettre du 8 janvier 1679, *ibid.*, p. 17. Il s'y plaignait de la façon dont le général avait reçu ses premières doléances et mettait sous les yeux d'Innocent XI tant son mémoire de 1666 que la réponse d'Oliva. Le 2 mars 1679 paraissait le fameux décret condamnant 65 propositions d'un laxisme évident. Voir Laxisme, t. ix, col. 72 sq. Les plaintes du jésuite Thyrse Gonzalès (voir son art., t. vi,

col. 1493), qui depuis quinze ans luttait en Espagne contre le probabilisme et ne pouvait obtenir d'Oliva l'autorisation de publier son livre, arrivaient aussi aux oreilles du pape. Voir INNOCENT XI, t. VII, col. 2009. Le Saint Office était saisi et, dans sa séance du 26 juin 1680, ayant entendu le rapport de Brancate de Lauria sur le livre de Gonzalès, il décida deux choses : On écrirait à Gonzalès pour l'encourager à continuer énergiquement la lutte et l'assurer que tout ce qu'il avait dit ou écrit en faveur du *probabiliorisme* était agréable au pape, en second lieu on enjoindrait au général des jésuites de prendre diverses mesures pour enrayer le développement du probabilisme. De ce protacole il a été publié une double rédaction.

Injungendum pariter P. Generali Societatis Jesu de ordine Sanctitatis suæ, ne ullo modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione minus probabili et impugnare sententiam asserentium licitum non esse sequi opinionem minus probabilem in concursu magis probabilis sic cognitæ et judicatæ; verum etiam relate ad omnes Universitates Societatis mentem Sanctitatis suæ esse ut quilibet pro suo libito libere scribat pro opinione magis probabili et impugnet contrariam prædictam eisque jubeat ut mandato Sanctitatis suæ omnino se submittant. Texte d'après Concina, *Storia del probabilismo*, t. I, Lucques, 1743, p. 568; sur les rédactions diverses voir Döllinger-Reusch, *op. cit.*, t. I, p. 128, n. 1; et ici, t. VII, col. 2009-2010.

Injungatur P. Generali Societatis Jesu, de ordine Sanctitatis suæ, ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliore sic cognita et judicata licitum sit sequi minus probabilem; verum etiam scribat omnibus Universitatibus Societatis mentem Sanctitatis suæ esse ut quilibet prout sibi libuerit libere scribat pro opinione magis probabili et impugnet contrariam prædictam; eisque jubeat ut mandato Sanctitatis suæ omnino se submittant. Texte d'après J. Brucker, dans *Études*, t. XCI (1902, t. II, p. 847); reproduit dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1219.

Quoi qu'il en soit des nuances assez importantes qui séparent ces deux rédactions, une chose reste claire : on voulait, au Saint-Office, que la Compagnie ne persistât pas à considérer le probabilisme comme sa doctrine propre et qu'elle permît à ceux de ses membres qui le voudraient (un Thyrse Gonzalès par exemple) de s'en affranchir et de soutenir l'opinion contraire, c'est à dire le probabiliorisme. C'est bien d'ailleurs ce que comprit le général, comme en fait foi une annexe au précédent procès-verbal, datée du 8 juillet 1680.

Intimato prædicto ordine Sanctitatis suæ P. Generali Societatis Jesu per R. P. D. Assessorem, respondit, se in omnibus quanto citius pariturum, licet nec per se ipsum nec per suos prædecessores fuerit unquam interdictum scribere pro opinione magis probabili eamque docere. Concina, *ibid.*; Denz., *ibid.*, note.

Pourtant l'exécution de l'ordre ne fut pas tout à fait ce qu'on aurait pu attendre. Le général envoya bien à la Compagnie une circulaire, le 10 août 1680; cette circulaire met bien les jésuites en garde contre le *laxisme*, mais elle ne parle pas dans le sens précis du décret du Saint-Office, elle ne donne pas aux membres de la Compagnie latitude d'abandonner le probabilisme et à plus forte raison de le combattre. En voici le texte intégral.

Cum sinceritatem doctrinæ, sive ad fidem, sive ad mores pertinentis indefesso studio coluerit hucusque Societas, ausa nuper est nihilominus aditum contra, nos tentare calumnia, et inspirante fortasse nonnullius ex domesticis vel impudentia vel imperitia, nos apud supremum Ecclesiæ tribunal reos agere, quasi compluribus in academiis morum scientiam profiteamur omnino degenerem, et, relicto plerumque regio tramite, pro sententiis magis probabilibus atque tutis, alias venditemus periculi plenas, nec minus auctorum numero, quam argumentorum pondere destitutas. Id quam immerito jactaverint adversarii, promptum fuit nobis ostendere, productis præter leges S. P. Ignatii, ut ita dicam, primogenias, congregationum quoque generalium decretis, et litteris decessorum meorum, meisque ipsis nunquam interrupta serie continuatis, unicum sub aspectu ponere sensum Societatis universæ atque conatum, quo satis refelluntur obtrectatorum mendacia, tam famæ nostræ insultantium, quam veritati.

Monet nos tamen hæc ipsa maligni rumoris aura præcludere querimoniis viam, et exquisitiore in dies delectu opinionum moralium, eam solidioris et securioris doctrinæ laudem, quam ab initio complexa est Societas, et mordicus deinde retinuit, etiam ad posteros propagare. Sic procul ab invidia seu laxitatis noxiæ seu novitatis periculosæ scopum assequemur a S. Legislatore nobis in docendo propositum, qui nempe fuit : Proximos ad cognitionem et amorem Dei et salutem animarum juvare. Quare moralis cathedræ ubique Professoribus, et præsertim in quacumque Universitate serio mandamus (ut meo nomine R. V. omnibus et singulis intra istam Provinciam commendabit) eorum quæ in hunc finem decrevere simul cum congregationibus generalibus decessores mei, quæque ipse toties addidi, executionem, quam si negligere quispiam compertus fuerit, ac disciplinæ rigorem doctrinis mollioribus labefactare, illum a docendi munere statim removeant Provinciales pro tempore, quorum in re tanti momenti conscientiam oneramus. *Non ideo tamen cogimur in quacunque controversia benigniores respuere sententias.* Imo e contrariis interdum aliquæ cæteroqui admodum prboatæ ne proferantur a Magistris in Societate nec a Moderatoribus permittantur, persuadet recta ratio et religiosa prudentia. Displicet igitur nimia in jure divino humanoque interpretandi indulgentia, moderatio justa displicet. Non enim duritiem sed soliditatem exigimus doctrinæ, per quam denique, ut S. Augustinus monuit : Non solum veritas sed etiam charitas exhibeatur a nobis. Texte publié par J. Friedrich, d'après le ms. *latin. Monac. 26 472*, dans *Beiträge zur Geschichte des Jesuiten-Ordens*, édités parmi les *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, hist. Klasse, t. XVI Munich, 1883, p. 170-171.

Entre l'ordre formel donné par le Saint-Office le 26 juin et l'exécution par le P. Oliva le 10 août, le P. Brucker suppose une série de tractations entre le général et le pape. « Oliva réussit évidemment à faire comprendre au Souverain Pontife que cette mesure (la lettre du 10 août) était préférable à ce que lui prescrivait le décret du 26 juin; car il n'a jamais fait la notification demandée, ce qui ne s'expliquerait pas, si Innocent XI ne l'en avait dispensé. » *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, p. 528. Seule la publication des pièces d'archives permettrait d'établir le bien-fondé de ces conjectures. Il reste qu'à un moment grave le général n'a pas su donner le coup de barre que la plus haute autorité de l'Église jugeait nécessaire.

Prédicateur en renom, le P. Oliva a laissé un certain nombre de volumes de *Sermons* (en italien) prêchés les uns au Palais apostolique, 2 in-fol., Rome, 1659; d'autres en divers lieux, in-4°, Rome, 1660, supplément en 1665; d'autres, ce sont les plus nombreux, dans les maisons de la Compagnie (*Sermoni domestici*, 10 vol. in-8°, Rome, 1670-1682). On lui doit aussi six volumes in-fol. de commentaires (moraux) sur la Sainte Écriture : *In selecta Scripturæ loca commentationes*, sur la Genèse et le Cantique, sur Esdras, sur les évangiles du carême et des sujets divers, 1677-1679. On a recueili aussi deux volumes de ses *Lettres*, in-4°, Rome, 1681, même édit. à Venise et à Bologne; quelques lettres nouvelles dans une édit. de Bologne, 2 vol. in-12, 1703 et 1704. Sommervogel a relevé les diverses lettres publiées en d'autres recueils.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. V, col. 1884-1892, et les travaux mentionnés au cours de l'article.

É. AMANN.

OLIVER (**Jean d'**), frère mineur déchaussé. († 1599). — Né à Valence, il entra chez les frères mineurs déchaussés de la province de Valence et passa ensuite à celle des îles Philippines, où il devint définiteur. Prédicateur célèbre et grand théologien, Jean d'Oliver nous a laissé plusieurs ouvrages : 1. *Duodecim tractatus : de beneficiis ; de vitæ humanæ miseriis ; de beatitudinibus ; de quatuor novissimis ; de peccatis ; de pœnitentia ; de eleemosyna ; de ss. sacramento eucharistiæ et communione ; de fide ; de charitate ; de consideratione ac meditatione et de quindecim mysteriis ss. rosarii* ; — 2. *Quatuor catechismi : de bonis moribus christiani ; de doctrina christiana et ejus negligentia ; de modo communicandi et de modo baptizandi infideles* ; — 3. *Dialogus de confessione* ; — 4. *Catalogus indulgentiarum* ; — 5. *Sermocinationes variæ*, imprimées à Manille ; — 6. *Platicas sobre los principales misterios de nuestra santa Fe* ; — 7. *Ars linguæ tagulæ* ; — 7. *Diccionario tagalog-español, escrito por el Fr. Juan de Plasencia, perfeccionado y aumentato por el Fr. Juan de Oliver.*

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., Rome, t. II, 1921, p. 108-109.

A. TEETAERT.

1. OLIVIER CONRAD, frère mineur de la province de Paris. — Originaire de Meaux, il doit avoir vécu pendant la première moitié du XVIe siècle et il est mort vers 1546. Il a composé les ouvrages suivants : 1. *Le Mirouer* (miroir) *des pécheurs*, imprimé à Paris, s. d. D'après la préface de l'auteur, cet ouvrage doit avoir été publié en 1526. Nous y lisons : « *Ex cœnobio Magdunio ad Ligerim* (Mehun-sur-Loire), *idibus decembris, anno a natali christiano millesimo quingentesimo vigesimo sexto.* » — 2. *La vie, faicts et louanges de saint Paul apostre*, Paris, 1546 ; — 3. *Epigrammata, orationes ad superos et epicedia*, Paris, 1510 ; — 4. *Xenia*, Paris, 1510 ; — 5. *Penthalogus : Saphicum carmen de conceptione Virginis Christiferæ*, Paris, 1510 ; — 6. *Odæ aliquot de præfiguratione, conceptione, nativitate, assumptione B. V. Mariæ, una filii Jesu vitam complectentes, miraculum ejusdem virginis in defendendo ab hostibus oppidulo quod nunc pars est Aureliæ urbis : historia D. Sebastiani libri II, cum aliis nonnullis*, Orléans et Paris, 1530 ; — 7. *La vie et louenge du benoist sainct Joseph espoulx de la tres sacree vierge Marie mère de nostre saulveur Jesus*, Lyon, s. d., mais pas avant 1535.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 181 ; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 298 ; J. Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, Paris, 1861, col. 230-231, et *Supplément*, t. I, Paris, 1878, col. 290 ; A. Possevin, *Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti*, t. II, Cologne, 1608, anno 1564.

A. TEETAERT.

2. OLIVIER MAILLARD, frère mineur de l'observance (XVe siècle). — Né à Juigné, en Bretagne, vers 1430, il prit probablement l'habit franciscain chez les observants de la province d'Aquitaine. Il y exerçait les fonctions de vicaire provincial, quand, le 2 juin 1487, il fut élu vicaire général des provinces transalpines. Réélu deux fois, dans la suite, à la même charge, il se démit définitivement au chapitre général du 15 mai 1502. Il se retira à Toulouse où il mourut le 22 juillet 1502, au couvent de Sainte-Marie-des-Anges. Prédicateur célèbre et recherché, il exalta la brutale franchise du sermonnaire, combattit avec succès et extirpa les vices du peuple et força les femmes à se vêtir avec plus de modestie. L'impression qu'il produisit sur ses auditeurs fut extraordinaire. S'attaquant principalement aux abus regrettables de son époque, il n'épargna personne et ne recula pas, quand il s'agit de condamner les cruautés de Louis XI. Il prit aussi la défense de Jeanne de Valois contre le duc d'Orléans ; Innocent VIII, d'autre part, chargea Maillard, en 1488, d'amener le roi de France à abolir la Pragmatique Sanction. Il échoua malheureusement dans cette dernière mission.

Olivier Maillard a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels les sermonnaires occupent à coup sûr la place d'honneur : 1. *Sermones de adventu, quadragesimales et dominicales*, en trois volumes. La première édition de ces trois parties est celle de Paris, en 1497 et 1498, in-4°, chez Ant. Caillaut et Louis Martineau. Ces mêmes sermons ont été réimprimés plusieurs fois à Paris, pour Jean Petit, de 1506 à 1522, in-8°, et aussi à Strasbourg et à Lyon, à diverses époques et en différents formats, telles sont les éditions de Lyon, en 1498 et 1503 ; à Paris en 1500, 1511-12 et 1516 ; à Strasbourg, en 1506 et 1512 ; — 2. *Sermones de sanctis*, Paris, 1507, 1508 et 1510 ; — 3. *Novum diversorum sermonum opus, hactenus non impressum, quod merito supplementum priorum sermonum jam dudum impressorum poterit nuncupari*, Paris, 1518, in-8° ; — 4. *Sermones de adventu quadragesimales, dominicales et de peccati stipendio et gratie premio, etc. Parisiis declamati*, Lyon, 1503 ; — 5. *Sermones dominicales*, 2 vol. in-8°, Paris, 1515-1516 ; — 6. *Quadragesimale, conscriptum post factum sermonum ex ore ipsius reverendi patris Oliverii Maillardi... declamatum coram illustrissimo archiduce in oppido Brugensi, anno domini 1501*, Paris, sans date ; — 7. *Sermon fait lan mil cinq cens le cinqiesme dimence de Quaresme en la ville de Bruges* ; la première édition ne porte ni date, ni lieu ; la deuxième a été publiée à Anvers, en 1503, in-4° ; c'est un livret rare et très recherché ; — 8. *Sermon presché à Bruges en 1500 et autres pièces, avec une notice par M. Labouderie*, Paris, 1826, in-8° ; — 9. *Opus quadragesimale*, Paris, 1506, in-8°, 1513 et 1518. Ce volume comprend le carême prêché à Nantes. Tous ces sermons ont été recueillis avec plus de soin que l'on ne l'avait fait jusqu'alors, et probablement tels qu'ils furent prononcés. Les morceaux à effet y sont presque toujours précédés d'un signal de gestes exprimé par les mots : *clama, percute pedibus* ; ce qui vaut bien, comme l'a dit M. Labouderie, les trois *hem* en vedette qui marquent, dans le sermon français, prêché à Bruges, les endroits où l'on pouvait tousser.

Parmi les ouvrages ascétiques, attribués à Olivier Maillard, il faut citer : 1. *Histoire de la passion douloureuse de nostre doulx sauveur et redempteur Jhesus rememoirée es sacres et saintz misteres de la messe*, Paris, 1493, in-4° ; — 2. *La recolation de la tres piteuse passion de nostre seigneur J.-C., representee par les saincts et sacres mysteres de la messe et prechee devant le Grand Maistre de France, en sa ville de Laval*, Paris, vers 1520, in-4° ; — 3. *La conformite et correspondance tres devote des sacres et sainctz misteres de la messe a la passion de notre doulx saulveur et redempteur Jesus-Christ, necessaire a tous ceulx et celles qui devotement veullent ouyr la dicte messe*, Paris, 1552, in-8° ; — 4. *Passio domini nostri Jesu Xristi Parisius declamata*, sans date, ni lieu, in-8° ; — 5. *Histoire de la Passion de Jésus-Christ, composée en 1490, par le R. P. Olivier Maillard, publiée en 1828 comme monument de la langue française au XVe siècle, avec une notice sur l'auteur, des notes et une table des matières, par G. Peignot*, Paris, 1828, in-8° ; — 6. *L'instruction et la consolation de la vie contemplative*, Paris, sans date, mais avant 1500, in-4° ; — 7. *La confession de frère Olivier Maillard*, Paris, 1481, in-8°. Cette édition est très rare et la plus ancienne que l'on connaisse de cet ouvrage qui, dans la suite, a été fréquemment réimprimé, généralement sans lieu ni date. On con-

naît aussi une édition de Genève de la fin du xve siècle et deux éditions de Paris, sans date, dont l'une doit remonter vers l'année 1500; — 8. *La confession générale de frère Olivier Maillard.* La première édition in-4° de cet ouvrage ne porte aucune indication de lieu ni de date. Elle doit remonter à la fin du xve siècle. Un grand nombre d'éditions ne donnent aucune mention ni du lieu ni de la date à laquelle elles ont paru. D'autres portent le nom du lieu mais ne donnent aucune date. Ainsi nous connaissons une édition parue à Paris chez la veuve de Jean Trepperel (vers 1518); une autre, de Bourges in-16; une autre encore de Paris, chez Alain Lotrian, une autre, enfin, de Lyon, en 1526. Nous connaissons également des éditions de cet ouvrage en langue toulousaine. *La confession generala de fraire Olivier Mailhart, en lenguatge de Tholosa*, in-8°, sans lieu ni date (Toulouse, chez Jean de Guerlins, vers 1502). A côté de cette première édition, très rare, il en existe une autre, in-8°, sans lieu ni date. On trouve à la fin de cette seconde édition : *Cinq orations compresas sus la cinq lettras de Ave Maria*, qui ne se trouvent pas dans la première. On ne peut point confondre ces deux derniers ouvrages qui sont complètement distincts. Le premier est un examen de conscience qui roule sur les commandements de Dieu, tandis que l'autre décrit la manière de procéder à la confession, en indiquant les divers péchés que l'homme peut commettre à l'aide de ses cinq sens. Ces deux traités ont d'ailleurs un *incipit* complètement distinct. Tandis que le dernier commence : « Qui bien se veult confesser, il doit premièrement penser aux pechez », le premier a le début suivant : « Toute personne qui désire estre saulvée, de necessite convient quelle soit en la grace de Dieu. »

Il faut signaler, enfin, les ouvrages suivants : 1. *Œuvres françaises d'Olivier Maillard, sermons et poésies, publiées par A. de la Borderie*, Nantes, 1877, in-8°, — 2. *Chanson piteuse composée par frère Olivier Maillard, en pleine prédication, au son de la chanson nommée : Bergeroncite savoisienne et chantée à Toulouse, environ la pentheconste par le dit Maillard, luy estant en chairre de prédication, lan mil cinq cens et deux*, in-8°, sans lieu ni date; réimprimée à Paris, en 1828; — 3. L'épitaphe de frère Oliver Maillard (en vers), sans lieu, ni date, réimprimée à Paris, en 1857.

L. Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. xiv, Rome, 1735, p. 273, 422 et 452; t. xv, Rome, 1736, p. 20, 31, 124, 177, 255 et 263; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 181; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e éd., Rome, 1921, p. 298-300; Desbarraux-Bernard, *Olivier Maillard*, dans *Bulletin du bibliophile*, X^e^ série, Paris, 1852, p. 903-911; A. de la Borderie, *Œuvres françaises d'Olivier Maillard, sermons et poésies*, Nantes, 1877; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. III, Stuttgart, 1831, n. 10 510-20 ; W. A. Copinger, *Supplementum to Hain's Repertorium bibliographicum*, t. I, Londres, 1895, n. 10 511-16 et t. II, n. 3768-74; J. Ch. Brunet, *Maillard Olivier*, dans *Manuel du libraire*, t. III, Paris, 1862, col. 1314-1318; P. Deschamps-G. Brunet, *Supplément au Manuel du libraire*, t. I, Paris, 1878, col. 922-923; J. P. Samouillan, *Étude sur la chaire et la société françaises au XVe siècle. Olivier Maillard, sa prédication et son temps*, Toulouse, 1891; Julien, *Un prédicateur du XVe siècle, Olivier Maillard*, dans *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, t. XXI, 1898, p. 177-186; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, t. II, Paris, 1907, col. 2959-60; A. Piaget, *La chanson piteuse et les autres poésies françaises attribuées à Olivier Maillard*, dans *Annales du Midi*, t. V, Toulouse, 1893, p. 315-332; M. Bihl, *Maillard Olivier*, dans *The catholic encyclopedia*, t. IX, New-York, 1910, p. 539.

A. Teetaert.

3. OLIVIER DE SAINT-ANASTASE, dans le siècle O. de Crock, carme chaussé flamand du xviie siècle. — Né à Ypres le 8 mai 1628, il y fit profession au couvent des carmes chaussés le 20 juillet 1648 et fut ordonné prêtre le 21 septembre 1652. Ses études achevées, il se consacra avec ardeur et talent à la prédication tant dans le Brabant que dans les Flandres. Il mourut à Bruxelles le 3 février 1674. On lui doit plusieurs œuvres spirituelles en langue flamande, bien connues, dont nous ne mentionnons que deux : 1° *Le jardin spirituel des carmes émaillé des vertus des saints les plus célèbres de cet ordre*, 2 vol. in-12, Anvers 1659 et 1661 ; 2° *Le combat spirituel d'amour entre la Mère de Dieu et ses serviteurs de l'Ordre du Mont-Carmel*, in-12, *ibid.*, 1661. De ses œuvres latines, signalons sa *Pleyas mystica, calculata ad meridianum desolati Belgii*, in-12, 1669, et sa *Palma victoriæ Immaculatæ in primo instanti suæ Conceptionis*, in-4°, Bruxelles, 1674.

Necrologium carmel. Bruxell., ms. conservé chez les bollandistes à Bruxelles; Daniel de la V. Marie, *Speculum carmelitanum*, t. II, Anvers, 1680, p. 1112^a^, n. 3938; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 518, n. 7; Goyers, *Authores prætermissi in Bibliotheca carmelitana*, p. 21, ms. de la biblioth. univers. de Gand; *Biographie nationale de Belgique*, t. V, Bruxelles, col. 45.

P. Anastase de Saint-Paul.

ONDOIEMENT. — « L'ondoiement, dit Glaire, est un acte par lequel on baptise, sans observer les cérémonies de l'Église. » D'après le code canonique il n'y a que deux cas où le baptême puisse être conféré sans les cérémonies prévues au rituel : lorsque la personne à baptiser est en danger de mort; et, avec la permission de l'Ordinaire du lieu, lorsqu'il s'agit d'hérétiques adultes à baptiser sous condition.

1° *En péril de mort.* — Dans ce cas, si le baptême est conféré par un ministre qui n'est ni prêtre, ni diacre, l'administration du sacrement est réduite à la seule ablution baptismale, et l'on doit faire ensuite à l'église, aussitôt que le baptisé peut y être porté, toutes les autres cérémonies. — Mais, si le baptême est conféré par un prêtre ou un diacre, le ministre du sacrement doit, après l'ablution baptismale, faire aussitôt, s'il en a le temps, toutes les cérémonies qui *suivent* dans le rituel (onction avec le saint chrême, remise du chrêmeau et du cierge allumé); seules les cérémonies qui *précèdent* l'ablution baptismale sont ensuite suppléées le plus tôt possible à l'église. Can. 759, § 1 et 3; Cong. des Rites, 23 janvier 1914, ad 1um et 2um.

2° *En dehors du péril de mort*, l'Ordinaire du lieu ne peut permettre le baptême *privé* (sans solennités) que lorsqu'il s'agit d'hérétiques adultes à baptiser sous condition. Dans ce cas il n'y a pas lieu de suppléer ensuite à l'église les cérémonies omises. Can. 759, § 2.

Par contre, le code permet, dans certains cas, l'administration du baptême *solennel*, avec toutes les cérémonies prévues au rituel, *dans les maisons particulières* : 1. si ceux qui doivent être baptisés sont les enfants ou petits-enfants de chefs d'État ou de princes héritiers, et que ces derniers en aient fait la demande régulière; 2. si l'Ordinaire du lieu, pour une cause juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire, juge en toute prudence et conscience devoir le permettre. Dans ces deux circonstances, le baptême doit être conféré dans la chapelle de la maison, ou du moins dans un autre lieu décent, et on doit se servir d'eau baptismale. Can. 776.

Comme on le voit par ces textes du code, notre pratique française de l'ondoiement, hors le cas de péril de mort, n'est pas autorisée par le droit commun. Elle consiste en effet à administrer à domicile (ou à l'église) non pas le baptême *solennel* (l'Ordinaire du lieu pourrait le permettre, aux conditions du canon 776 précité), mais le baptême *privé*, réduit à la seule ablution baptismale, et cela même en dehors du péril

de mort, même si c'est un prêtre qui fait à domicile l'ablution baptismale : ce qui va bien au delà de ce que permet le code (can. 759, cité plus haut). — Comment apprécier cette pratique ?

1° Contraire à la lettre du code qui n'a fait du reste que reprendre la discipline antérieure, cette pratique est condamnée comme un contresens par tous les liturgistes. Les cérémonies qui précèdent le baptême, et qui résument toutes les préparations successives de l'ancien catéchuménat (exorcismes, onction de l'huile des catéchumènes, renonciation à Satan, profession de foi), doivent nécessairement avoir lieu avant le baptême, lorsque cela est possible. « Si la nécessité conseille d'admettre au baptême des cliniques un malade qui n'a pas subi les épreuves et reçu la formation du catéchuménat, la suppression ou le renvoi, jusqu'après le baptême, du catéchuménat pour un sujet bien portant ne peut se justifier. » Voir A. Boudinhon, *De l'ondoiement*, dans *Le canoniste contemporain*, 1894, p. 705-711; 1914, p. 314-328.

C'est pourquoi l'Église n'a jamais admis cette pratique. Le cardinal Pie, ayant écrit à son clergé que la pratique de l'ondoiement constituait un abus, et qu'il y avait « désordre et irrégularité inacceptable dans cette transposition qui rejette les préliminaires du sacrement après le sacrement lui-même », la Congrégation du Concile l'approuva pleinement :... *summopere probaverunt Eminentissimi Patres, teque vehementer hortantur, ne quid pro tua prudentia vel operæ vel vigilantiæ intermittas, quo harum abusionum radices stirpitus in perpetuum avellantur.* Voir *Nouvelle Revue théologique*, 1894, p. 378.

Dans une réponse à une consultation de l'évêque de Beauvais (28 sept. 1868), la Congrégation du Concile appelle la pratique de l'ondoiement *abnormitas, corruptela*, et juge qu'elle doit être abolie... *abolendum plane sentiat.* Une réponse analogue fut donnée à Reims en 1883, à Autun en 1894. Dans cette dernière réponse (14 avril 1894), la Congrégation déclarait que « en cas de danger pour l'enfant, il vaut mieux que le baptême *tout entier* soit conféré à la maison. » En dehors même de tout danger, et pourvu qu'il y ait un cause juste et raisonnable, c'est le baptême solennel à domicile, et non l'ondoiement que doivent permettre les évêques. Saint-Office, 5 sept. 1877; Cong. du Concile, 20 janvier 1894; Discipline des sacrements, 20 déc. 1912; Cong. des Rites, 4 fév. 1871, 17 janv. 1914, 23 janv. 1914. Voir le canon 776 cité plus haut.

2° Toutefois, si l'ondoiement est contraire au droit et constitue une pratique irrégulière, « il ne semble pas moins certain que (cette pratique) puisse être légitimée par la coutume au moins dans ce sens que, lorsque l'usage existe, les évêques qui permettent l'ondoiement et les fidèles qui le demandent, ne peuvent être aussitôt taxés de culpabilité, et que personne n'est tenu de faire disparaître la coutume brusquement et sans transition, aussi longtemps que le législateur ne l'aura pas nettement condamnée. » A. Boudinhon, *Le canoniste comtemporain*, 1914, p. 316. Ce qu'écrivait M. Boudinhon en 1914, nous pouvons encore le dire après le code, car celui-ci a laissé la question dans le même état, et n'a fait que reproduire la discipline antérieure, sans parler de l'ondoiement, ni par conséquent en réprouver expressément l'usage. La pratique de l'ondoiement reste donc ce qu'elle était auparavant, un abus, mais un abus que le législateur tolère provisoirement, tout en en souhaitant la suppression. Si, dans un diocèse donné, elle repose sur une coutume antérieure de plus de cent ans à la promulgation du code, elle a pu être tolérée par l'évêque, conformément au canon 5 du code de droit canonique. A défaut de cette coutume, l'évêque ne pourrait autoriser à domicile, pour une cause juste et raisonnable, que le baptême solennel avec toutes ses cérémonies. Là au contraire où existe cette coutume « la pratique de l'ondoiement reçoit de son existence même, et plus encore des difficultés que soulèverait sa brusque suppression, une sorte de légalité de fait; elle bénéficie d'une tolérance provisoire, si bien que les Ordinaires ne sont pas à blâmer s'ils continuent à donner des permissions d'ondoiement, tout en s'efforçant de les restreindre prudemment pour arriver enfin à les supprimer. » A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 323.

Tel est bien le sens de toutes les décisions données par Rome à ce sujet. *Cum abusus, qui altas radices egit, statim evellere non detur, et periculum forte sit ne animulæ illæ absque baptismo interdum decedant, Sacra Congregatio tecum convenit pro nunc parce et in aliquibus casibus tolerandum esse ; interim vero, omni ope adlaborandum est ut sensim hujusmodi corruptela deleatur ac plane evanescat.* Réponse de la Cong. du Concile à l'évêque de Beauvais, 28 sept. 1868. *Cavendum est ne ex nimis rigida legis applicatione majora mala sequantur, et regenerationis gratiæ amittendæ periculo innoxii infantes exponantur. Mens itaque est ut instructionibus ac salutaribus monitionibus populus edoceatur ut sensim abusus amoveatur et eradicetur; interim vero cum prudenti moderatione lex urgeatur.* Réponse de la Cong. du Concile à l'évêque d'Autun, 14 avril 1894.

F. Cimetier.

ONTOLOGISME. — I. Le nom et la chose. II. La tradition ontologiste (col. 1002). III. L'ontologisme au XIXe siècle (col. 1014). IV. Gioberti et Hugonin (col. 1039). V. Les interventions de Rome (col. 1046). VI. Réfutation de l'ontologisme (col. 1056).

I. Le nom et la chose. — « Le philosophe qui a, le premier, employé le mot *ontologisme* pour caractériser son système, c'est V. Gioberti », au dire d'un ontologiste, qui signait ses livres du pseudonyme de « Jean Sans-Fiel, philosophe auvergnat »; cf. *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*, p. 5, Nancy et Paris, 1869.

Gioberti, en effet, a désigné de ce nom son système pour l'opposer au système cartésien, qu'il nomme le *psychologisme*. « L'hétérodoxie philosophique, dit-il, nous apparaît comme *la substitution du sensible interne à l'intelligible comme premier principe, et de la réflexion psychologique à la raison comme instrument principal ou au moins initial de la philosophie.* Ce système, qui part du sens intime pour en tirer et en fabriquer tout l'édifice de la connaissance humaine, peut être justement nommé *psychologisme*.... Je définis donc le *psychologisme* un système qui *déduit l'intelligible du sensible, et l'ontologie de la psychologie.* J'appellerai *Ontologisme* le système contraire, celui qui enseigne et trace exactement le chemin que doit suivre quiconque veut arriver à une bonne philosophie. » *Introduction à l'étude de la philosophie*, trad. Tourneur et Défourny, t. I, p. 311-312, Paris, 1847. Un peu plus loin, p. 335, Gioberti déclare que « l'invention du psychologisme doit être attribuée à Luther plutôt qu'à Descartes »; et au t. II, p. 99, il le fait remonter à Aristote, qui l'infusa aux scolastiques, particulièrement aux nominalistes. Il ne s'agit donc de rien de moins, entre psychologistes et ontologistes, que du « point de départ de la philosophie ».

Qu'est-ce donc en définitive que l'ontologisme? Nous ne pouvons mieux faire que de le demander à ceux-là mêmes qui s'en déclarent les partisans. Écoutons Jean Sans-Fiel, dans sa réponse au P. Kleutgen : « L'idée fondamentale de l'ontologisme ne consiste pas, comme vous le pensez avec M. l'abbé Fabre, dans l'identification des idées générales avec Dieu, mais dans la perception immédiate de l'Être absolu. Telle est l'opinion de l'immense majorité des ontologistes

et des psychologistes. » *De l'orthodoxie...*, p. 5. — Mais Fabre lui-même, quoi qu'en dise J. Sans-Fiel, n'est pas d'un autre avis : pour lui, l'ontologisme est un « système qui admet, dans l'âme humaine, une connaissance immédiate de Dieu », *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, p. v, Paris, 1864 ; « cette philosophie soutient, en effet, que l'intelligence proprement dite, l'intellect pur, a pour objet le souverain Être; que l'âme humaine est, de la sorte, constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréfléchie, de l'Absolu, de l'Infini; et que nous voyons en Dieu les idées générales, éternelles et absolues, qui éclairent notre intelligence... Si les platoniciens chrétiens de notre temps ont donné un nom nouveau à cette théorie, c'est pour mieux mettre en relief cette connaissance immédiate de l'Être infini... », *ibid.*, p. 12-13; et enfin : « pour enlever au sophiste néopéripatéticien [le P. Ramière] un vain prétexte d'ignorance, résumons encore l'Ontologisme dans cette proposition : l'Intellect humain atteint essentiellement et immédiatement l'Être infini lui-même (non pas tel qu'il est *en* lui-même ou *au-dedans* de lui-même) et voit en Lui les *essences métaphysiques* ou idées universelles, éternelles et immuables, des choses créées... ». *Ibid.*, p. 52, note.

Ubaghs, rendant compte dans la *Revue catholique* de Louvain, « l'organe principal de l'école ontologiste », d'un autre ouvrage de Fabre, la *Défense de l'Ontologisme...*, formule ainsi occasionnellement ce qu'il appelle les propositions capitales de l'ontologisme : « Saint Thomas enseigne la première proposition capitale de l'ontologisme : l'identité de *toute* vérité intelligible avec l'être infini; mais il n'admet pas la seconde : la vue immédiate de la vérité ou de l'être infini, par l'esprit de l'homme. » Cité par la *Revue du monde catholique*, 1863, t. vii, p. 262, note 2.

Si de Belgique nous passons en Italie, voici la théorie du P. Gaetano Milone, « savant ontologiste », qui serait aussi celle du P. Vercellone et du « célèbre abbé François Seni » : « L'*intelligible* n'est pas une chose créée, mais il exprime, rigoureusement parlant, tout ce que nous connaissons de Dieu et de la vérité (qui est Dieu) et de ses prérogatives de toute espèce... L'intelligible nous vient du dehors et il est essentiellement objectif : notre esprit, d'abord dans un état habituel (*la mémoire*), et ensuite dans un état actuel (*l'intellect*), voit l'intelligible et le voit immédiatement. Or nous avons dit que l'intelligible est incréé, qu'il est la vérité, qu'il est Dieu; donc de la même manière que notre esprit voit l'intelligible, il voit Dieu immédiatement. » Cité par Zigliara, *Œuvres philosophiques*, trad. Murgue, t. iii, Lyon, 1881, p. 434-435. — On trouvera encore deux descriptions intéressantes de l'ontologisme dans les *Annales de philosophie chré-chrétienne*, février 1852, p. 122-123, celle-ci tirée du *Compendium philosophiæ*, auctore M...; et février 1854, p. 155, celle-ci extraite du *Journal historique et littéraire de Liége*.

On voit que le Saint-Office, dans son décret du 18 septembre 1861, ne trahissait pas, quoi qu'ils en aient dit, la pensée des ontologistes, quand il formulait ainsi la première proposition qu'il leur attribuait : *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale.* Denzinger-Bannwart, n. 1659. — Formule que les cardinaux Riario Sforza, archevêque de Naples, et Joachim Pecci, évêque de Pérouse, reprenaient en l'abrégeant dans leur *Postulatum* contre l'ontologisme présenté au concile du Vatican : « La connaissance de Dieu directe et immédiate est naturelle à l'homme. » Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 326.

N. B. — Zigliara remarque à juste titre « que l'*innéité* de l'idée de l'infini, comme l'*apriorisme* de la démonstration de l'existence de Dieu, sont choses très différentes de l'ontologisme, et qu'on n'est point partisan de l'ontologisme pour être partisan de l'innéité ou de l'apriorisme. » *Op. cit.*, t. ii, p. 390, note. Et le P. Ramière, ayant défini l'ontologisme : « le système d'après lequel l'esprit humain voit Dieu immédiatement en lui-même et voit en lui toutes choses », *Revue du monde catholique*, 1862, t. iv, p. 9, note, insiste pour qu'on maintienne bien « en lui-même » dans la définition de l'ontologisme, parce que, dit-il, « c'est la seule formule qui exprime nettement la doctrine ontologique dans ce qu'elle nous paraît avoir de contraire à la tradition chrétienne. Voir Dieu en lui-même c'est le voir sans aucun intermédiaire, non par une idée, mais dans son être, de manière que l'intelligence se termine à l'être même de Dieu et atteigne sa substance, quoique peut-être elle n'atteigne pas certains attributs de cette divine substance. La formule : *connaître Dieu immédiatement* ne rend pas du tout la même idée, puisque dans la langue scolastique une connaissance est immédiate dès qu'elle n'est pas le résultat d'un raisonnement, alors même que l'objet ne serait pas connu en lui-même, mais seulement dans son idée. » *Ibid.*, 1864, t. x, p. 187, note.

II. La tradition ontologiste. — Pour se faire recevoir dans les écoles catholiques, l'ontologisme s'est naturellement présenté sous le patronage de la « tradition »; il s'est créé une généalogie. C'est elle que nous voudrions étudier maintenant, d'après les écrits mêmes des ontologistes, sans rechercher s'ils ont eu raison ou tort de se réclamer de tel ou tel auteur.

Parlant de Malebranche, qu'il considère et que tout le monde regarde comme le plus authentique des ontologistes, Gioberti déclare « qu'il continue la chaîne de la véritable science, et qu'il remonte, en se rattachant à saint Bonaventure, à saint Augustin et aux Alexandrins, jusqu'à Platon. » *Introduction...*, t. i, p. 137. Plus loin, il ajoute de nouveaux chaînons : « La doctrine des anciens et des nouveaux platoniciens, la doctrine de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Gerson, de Ficin, de Thomassin, de Gerdil, il nous faudra donc la répudier sous peine d'être panthéistes? » *Ibid.*, t. ii, p. 423. Fabre nous révèle encore d'autres ancêtres de l'ontologisme : « J'ai exposé l'Ontologisme d'après les plus grands penseurs, d'après les plus savants docteurs de l'Église. J'ai répété ce que disent saint Augustin, saint Bonaventure, Henry de Gand, Denis le Chartreux, Bossuet, Fénelon, Leibniz, Gerdil. » *Réponse...*, p. 44. Un article de la *Civiltà cattolica*, reproduit par les *Annales de phil. chrét.*, février 1854, p. 154, précise ainsi l'apport de quelques-uns des pères de l'ontologisme à cette doctrine : « Platon a rapporté l'origine de toute science à la contemplation de l'absolu; les Arabes du Moyen Age ont eu recours à l'intellect unique et universel; Marsile Ficin, venu à l'époque de la Renaissance, a renouvelé l'opinion platonique, en affirmant que nous avons toujours présente à l'esprit l'idée de Dieu, dans laquelle et par laquelle nous connaissons toutes choses, bien que nous n'en ayons aucune conscience; Malebranche a imaginé voir dans saint Augustin la théorie de la vision en Dieu, et s'est vu suivi en ce point par Thomassin et par Fénelon; Gerdil, dans le siècle dernier, a soutenu dans sa jeunesse la théorie de Malebranche, mais il a paru ensuite la répudier dans un âge plus mûr; de notre temps Victor Cousin, avec le troupeau de ses éclectiques, nous propose la même doctrine sous l'étiquette de Raison impersonnelle; et, ce qui semblerait incroyable, il a trouvé des échos ou des copistes dans l'abbé Maret en France, et dans quelques professeurs catholiques de Louvain, en Belgique. »

Nous voici donc au XIXe siècle : on va juger de l'extension de l'ontologisme dans les écoles catholiques vers 1860 par les témoignages suivants. Duilhé de Saint-Projet, parlant de *la Philosophie catholique en 1860*, écrit : « L'Ontologisme occupe une grande place dans les écoles catholiques. Il s'est produit, dans ces dernières années, sous le patronage de quelques prêtres éminents de Saint-Sulpice; il a été exposé et défendu par un écrivain distingué, M. l'abbé Hugonin. Cette école, pleine de vie et de grandeur, reconnaît pour son chef Mgr Baudry, évêque de Périgueux. Nous devons ajouter que l'Ontologisme est la doctrine philosophique de l'université de Louvain. Et, comme on l'a dit avec raison, il n'est pas étranger à la manifestation d'une phase nouvelle dans le Traditionalisme, dont nous parlons plus bas. » Cité par les *Annales de phil. chrét.*, mai 1862, p. 391. — En décembre 1863, p. 460, les *Annales* transcrivaient « la liste des ontologistes donnée par M. l'abbé Fabre » : « Mgr Baudry, évêque de Périgueux (mort), Mgr Maret, évêque de Sura, doyen de la faculté de théologie à la Sorbonne, le R. P. Gratry, M. l'abbé Branchereau, de la société de Saint-Sulpice, M. l'abbé Hugonin, supérieur de l'École des Carmes et professeur de philosophie à la Sorbonne, et les professeurs de l'Université catholique de Louvain. Dans la Compagnie de Jésus, elle-même, s'il y a quelques Dutertres, on y trouverait plus d'un André, et nous n'engagerions pas le T. R. P. Général à prescrire la signature d'un formulaire péripatéticien. Les membres les plus distingués de son ordre, au moins en France, partagent les opinions ontologistes. Nous avons vu que M. l'abbé Ubaghs nomme le P. Milone et le P. Vercellone, à Naples, à Rome. » — Enfin, en octobre 1867, p. 316, les *Annales* se faisaient gloire d'avoir combattu l'ontologisme « dans M. l'abbé Maret, dans Dom Gardereau, dans M. l'abbé Lequeux, dans M. l'abbé Gioberti, dans M. l'abbé Ubaghs, dans M. l'abbé Blampignon, dans M. l'abbé Fabre, dans M. l'abbé Hugonin. »

Reprenons tous ces noms dans l'ordre chronologique, en en ajoutant quelques autres qui n'ont pas trouvé place en ces listes évidemment fragmentaires, et donnons quelque aperçu des doctrines ou authentiquement ou prétendûment ontologistes professées par ces auteurs.

I. DANS L'ANTIQUITÉ. — 1° *Les Pères grecs.* — « L'ontologisme a été la doctrine universellement professée par les Pères grecs, surtout pendant les trois premiers siècles. Le savant Rosmini l'avoue; et nous en donnerons quelques témoignages dans le chapitre suivant. » Ainsi parle Hugonin, *Ontologie*, t. I, p. 381, note 1, Paris, 1856. Le « chapitre suivant », en fait de Pères grecs ayant professé l'ontologisme, nomme saint Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Grégoire de Nazianze et saint Cyrille de Jérusalem, mais il ne reproduit de « témoignages » que des deux premiers : il s'agit là de l'illumination de l'intelligence humaine par le Verbe.

2° *Saint Augustin.* — On a eu déjà l'occasion de toucher ici la question de l'ontologisme de saint Augustin, cf. t. I, col. 2335; mais, parce que saint Augustin fut, avec saint Bonaventure, la principale autorité des ontologistes, il ne sera pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur les pièces du procès, afin qu'il puisse juger par lui-même de l'exactitude ou de l'inexactitude de l'interprétation ontologiste. Le dossier complet s'en trouve dans la *Discussion amicale sur l'ontologisme*, par Jean Sans-Fiel, Paris et Nancy, 1865, p. 229 à 298. Nous citerons les textes dans l'ordre chronologique des traités, tel qu'il est dressé à l'article AUGUSTIN, col. 2311-2314; on pourra voir ainsi si la pensée du saint Docteur a varié à cet égard. — Un dossier analogue a été constitué par Gerdil dans sa *Défense du sentiment du P. Malebranche*, sous le titre de : *Dissertation préliminaire contre ceux qui ne condamnent que par préjugés le sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées.* On le trouvera presque intégralement reproduit par Trullet dans son *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Silvestre de Sacy, Paris, 1893, p. 210-232.

« Dieu est la lumière intelligible, et c'est en lui et par lui (*in quo, a quo et per quem*) que brille intelligiblement tout ce qui est intelligible. » *Solil.*, l. I, c. I; *Discussion*, p. 240. — Saint Thomas a relevé encore dans les *Soliloques* cette autre parole qui paraît susceptible d'une interprétation ontologiste : *prius est Veritas cognoscenda per quam possunt alia cognosci. Solil.*, l. I, c. XV, *Summa contra Gent.*, l. III, c. XLVII.

« Découvrir, ce n'est ni faire, ni engendrer; autrement l'esprit, dans une découverte temporelle, engendrerait l'éternel, car souvent il découvre des choses éternelles. Qu'y a-t-il, en effet, de plus éternel que l'essence du cercle? » *De immortal. animæ*, c. IV, cité par Hugonin, *Ontologie*, t. I, p. 182. — « Lorsque l'esprit perçoit (*intuetur*) des objets qui sont immuables, il est uni à ces objets (*satis ostendit se illis esse conjunctum*) d'une manière admirable et incorporelle. » *Ibid.*, c. X; *Discussion*, p. 256.

« La raison ne peut rien apercevoir d'éternel et d'immuable sans y reconnaître son Dieu. » *De lib. arbit.*, l. II, c. VI; *Disc.*, p. 295. — « Les vérités numériques sont au-dessus de notre esprit; elles demeurent immuablement dans la Vérité même (*incommutabiles in ipsa manere Veritate*); c'est là que les savants les contemplent (*in ipsa Veritate contuentur*). » *Ibid.*, c. XI; *Disc.*, p. 294. — « Vous ne pouvez nier qu'il existe une Vérité immuable qui contient toutes les vérités immuables et qui brille comme une lumière secrète et publique à l'intelligence de ceux qui voient ces vérités (*tanquam secretum et publicum lumen præsto esse et se præbere communiter*). » *Ibid.*, c. XII; *Disc.*, p. 242. — « L'esprit comprend, dans la mesure où il peut s'approcher de et s'unir à l'immuable Vérité (*quantum propius admoveri atque inhærere potuerit incommutabili Veritati*). » *Ibid.*; *Disc.*, p. 256.

« Toutes les fois que nous comprenons quelque chose, ce n'est pas celui qui parle extérieurement que nous consultons, c'est la Vérité qui préside intérieurement à notre intelligence (*sed intus ipsi menti præsidentem consulimus Veritatem*)... Quand il s'agit des réalités physiques, nous nous servons de nos sens pour les connaître; mais quand il s'agit des choses intellectuelles, nous consultons la Vérité intérieure par la raison... Quand il s'agit des objets connus par l'esprit, c'est-à-dire par l'intellect et par la raison, nous exprimons par la parole ce que nous voyons présent à notre intelligence dans cette lumière secrète de la Vérité qui éclaire l'homme intérieur (*quæ præsentia contuemur in illa interiore luce Veritatis*)... Dans toutes les sciences que les hommes enseignent, au moment où le maître parle, le disciple vérifie au-dedans de lui-même en regardant, autant qu'il le peut, la Vérité intérieure (*interiorem scilicet illam Veritatem pro viribus intuentes*). » *De Magist.*, c. XI, XII, XIV; *Disc.*, p. 245-246.

« Puisque la loi de tous les arts est absolument immuable, et que l'esprit humain, qui a le privilège de voir cette loi, est sujet au changement de l'erreur, il est manifeste qu'il y a au-dessus de notre intelligence une loi qu'on appelle la vérité. Or vous ne pouvez nier que la nature immuable qui est au-dessus de l'âme raisonnable soit Dieu lui-même. » *De vera relig.*, c. XXX-XXXI; *Disc.*, p. 243-244. — Du chapitre XXXI de ce même traité, saint Thomas a relevé cette autre proposition de saveur ontologiste : *secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. Sum. cont. Gent.*, *loc. cit.* — Hugonin, *op. cit.*, p. 142-144, se réfère aux

chapitres XXXII à XXXV, dont il tire ce raisonnement, si familier aux ontologistes : « S'il en est ainsi, je presserai l'artiste de me répondre : où voit-il lui-même cette unité, d'où la voit-il?... Si vous ne la voyez pas, comment pouvez-vous juger que les corps ne la réalisent pas?... Nous voyons donc l'unité des yeux de l'esprit. Mais où la voyons-nous? Si elle était là où est notre corps, où la verrait celui qui, en Orient, juge de l'unité des corps? Elle n'est donc point contenue par l'espace; elle n'occupe aucun lieu et par sa puissance elle est partout... Le principe de toute unité est l'Unité seule par laquelle tout ce qui est un est un, qu'il la réalise parfaitement ou imparfaitement. » — « Il n'y a rien de créé entre notre esprit qui conçoit (*intelligimus*) Dieu comme père des hommes, et la Vérité qui est la lumière intérieure par laquelle nous le concevons. » *De ver. relig.*, c. LV; *Disc.*, p. 255.

Du *De diversis quæst. LXXXIII*, les ontologistes extraient les passages suivants : « Les idées sont les formes ou les raisons immuables des choses; ces raisons n'ayant pas été formées sont par là-même éternelles, identiques à elles-mêmes et résident dans l'intelligence de Dieu... Il n'y a que l'âme raisonnable qui puisse les voir, par ses plus nobles facultés, je veux dire par son intellect et par sa raison, qui sont ses yeux intérieurs. » Q. XLVI; *Disc.*, p. 254. — « En l'esprit de l'homme se trouve l'intelligence de la vérité, car il est uni à la Vérité sans l'interposition d'aucune créature (*hæret enim Veritati nulla interposita creatura*). » Q. LI; *Disc.*, p. 255. — « Ce qui comprend (*intelligit*) Dieu est uni à Dieu. Or l'âme raisonnable comprend Dieu, puisqu'elle comprend ce qui est toujours le même. Si donc elle comprend ce qui est toujours le même, il est clair qu'elle comprend Dieu, Dieu qui est la vérité même à laquelle elle est unie en la connaissant (*cui intelligendo jungitur*). » Q. LV; *Disc.*, p. 255. — L'union de l'esprit humain à la Vérité se retrouve dans le *De Genes. lib. imp.*, c. XVI, n. 60, cité par Hugonin, *op. cit.*, p. 391 : *mens humana nulli cohæret nisi ipsi Veritati, quæ similitudo et imago Patris et sapientia dicitur.*

« Si les hommes ne voyaient pas la Sagesse, ils ne préféreraient pas la vie immuablement sage à la vie variable. Ils voient, en effet, que la règle de la vérité qui leur fait préférer l'une à l'autre est immuable, et, cette règle immuable, ils la voient au-dessus d'eux-mêmes, puisqu'ils sont soumis au changement. » *De doctr. christ.*, l. I, c. VIII; *Disc.*, p. 242. — « J'ai vu au-dessus de mon esprit, la lumière immuable. Celui qui connaît la vérité, la connaît. O Vérité éternelle, vous êtes mon Dieu. » *Confess.*, l. VII, c. X; *Disc.* p. 276. — « Où donc vous ai-je trouvé pour vous connaître, sinon en vous au-dessus de moi? Il n'y a pas de lieu où nous soyons séparés, de lieu où nous soyons rapprochés. O Vérité, vous êtes partout présente (*præsides*) à tous ceux qui vous consultent. » *Ibid.*, l. X, c. XXVI; *Disc.*, p. 278. — « Si nous voyons tous deux que vous et moi nous disons la vérité, où le voyons-nous? Moi, je ne le vois pas en vous; et vous, vous ne le voyez pas en moi. Nous le voyons tous deux dans la Vérité immuable qui est au-dessus de notre esprit. » *Ibid.*, l. XII, c. XXV; *Disc.*, p. 243. Texte déjà versé par saint Thomas au dossier de l'ontologisme de saint Augustin, *Sum. cont. G.*, *loc. cit.*

« Si nous savons que les ministres de Dieu doivent vivre ainsi, ce n'est pas que nous le croyons sur le témoignage d'autrui, c'est que nous le voyons au-dedans de nous, ou plutôt au-dessus de nous dans la Vérité elle-même (*in ipsa Veritate conspicimus*)... Nous voyons en Dieu (*in Deo conspicimus*) le type éternel de la justice, selon lequel nous jugeons que l'homme doit vivre. » *De Trin.*, l. VIII, c. IX; *Disc.*, p. 290. — « Quel est le moyen à prendre pour savoir ce que doit être l'esprit humain?... C'est de contempler la Vérité suprême, afin de savoir ce qu'il doit être d'après les types éternels que cette Vérité contient en elle-même (*neque enim oculis corporis multas mentes videndo, per similitudinem collegimus generalem vel specialem mentis humanæ notitiam; sed intuemur inviolabilem Veritatem ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*). » *Ibid.*, l. IX, c. VI; *Disc.*, p. 240. — « C'est donc dans la Vérité éternelle, d'après laquelle toutes les créatures ont été faites, que nous contemplons l'archétype sur lequel nous avons été créés (*in illa igitur æterna Veritate... formam secundum quam sumus... visu mentis aspicimus*). » *Ibid.*, c. VII; *Disc.*, p. 266. Cf. *Sum. c. G.*, *loc. cit.* — « Les raisons éternelles ne sont pas fixées dans un lieu à la manière des corps, elles résident dans une nature incorporelle où elles sont intelligibles et présentes aux regards de l'esprit (*sed in natura incorporali sic intelligibilia præsto sunt mentis aspectibus*), comme les objets qui occupent un lieu sont visibles ou tangibles pour les sens du corps. » *Ibid.*, l. XII, c. XIV; *Disc.*, p. 279. — « Telle est la constitution de notre intelligence, qu'en vertu d'un ordre naturel établi par le Créateur, elle est si étroitement unie et subordonnée aux choses intelligibles qu'elle les voit dans une espèce de lumière immatérielle (*ut rebus intelligibilibus... subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea*), comme l'œil du corps voit les objets dans la lumière matérielle. » *Ibid.*, c. XV ; *Disc.*, p. 281. — « Où donc les impies peuvent-ils voir les principes de la justice? Est-ce dans la nature de leur esprit? Non, sans doute, puisque ces principes sont immuables, tandis que leur esprit est essentiellement variable. Où donc? Dans cette lumière qui s'appelle la Vérité (*ubi ergo scriptæ sunt nisi in libro lucis illius quæ Veritas dicitur?*). » *Ibid.*, l. XIV, c. XV; *Disc.*, p. 291. — « Nous avons essayé d'appliquer notre esprit à la connaissance de la Nature parfaite et immuable. Nous la contemplions (*intuebamur*) non pas comme une chose qui était loin de nous, mais comme une chose qui était au-dessus de nous par son excellence et au-dedans de nous par la présence de sa lumière (*apud nos esse suo præsenti lumine videretur*). » *Ibid.*, l. XV, c. VI; *Disc.*, p. 244.

« Autre chose est ce qui est vu dans notre âme..., autre chose est la lumière même qui éclaire notre âme... : car cette lumière, c'est Dieu lui-même (*illud jam ipse Deus*), tandis que l'âme n'est qu'une créature... Lorsqu'elle s'efforce de regarder cette lumière, elle sent son infirmité et sa faiblesse. Et cependant c'est par elle qu'elle conçoit tout ce qu'elle peut concevoir. » *De Genesi ad litter.*, l. XII, c. XXXI; *Disc.*, p. 241. — « Nous voyons tout ce qui est présent aux regards du corps ou de l'esprit (*videntur quæ præsto sunt, unde et præsentia nominantur*); ainsi je vois la lumière et ma volonté, parce que la lumière est présente à mon œil, et ma volonté à mon sens intime. » *De videndo Deo* (*epist.* CXLVII), c. II; *Disc.* p. 285.

Socrate, au dire de saint Augustin, aurait enseigné que *deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in æterna se attolleret, naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causæ omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiæ puritate conspiceret. De civit. Dei.*, l. VIII, c. III; *Disc.*, p. 259. — « Si l'homme est créé de telle sorte que, par ce qu'il a de plus excellent en lui, il touche (*attingat*) celui qui s'élève au-dessus de toutes choses, sans qui aucune créature n'existe, aucune doctrine n'instruit, aucun acte n'est profitable, on doit chercher celui en qui tout est solidement assis, on doit contempler celui en qui tout nous est certain (*ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia*), on doit aimer celui en qui tout est droit. »

Ibid., c. IV; Hugonin, *op. cit.*, p. 375. — Au c. VII du même livre, saint Augustin dit que les platoniciens « ont enseigné que la lumière des esprits, pour apprendre toutes choses, est ce Dieu lui-même par qui toutes choses ont été faites. » Hugonin, p. 375-376. Au c. X, il se déclare d'accord avec eux précisément en cela : « Voici donc la raison pour laquelle nous les mettons au-dessus des autres; c'est que... ayant connu Dieu, ils ont trouvé où était la cause de la création de l'univers, et la lumière qui fait connaître la vérité, et la source où il faut boire la félicité. Donc ces platoniciens... sont en communauté de sentiment avec nous. » *Disc.*, p. 233.

« Le pécheur ne peut pas percevoir la lumière divine, parce que ses péchés l'empêchent de la voir. Mais qu'il ne dise pas que la lumière est absente, parce qu'il ne peut pas la voir. Car elle est présente à son intelligence comme le rayon solaire est présent à l'œil de l'aveugle. Ses péchés sont comme un brouillard qui obscurcit les yeux de sa raison. Qu'il purifie son cœur, et alors il verra la lumière de la Sagesse qui est présente à son intelligence. » *Disc.*, p. 262; traduction libre de *In Joan.*, tract. I, 19. — Le traité XCIX, *in Joan.*, compare ou plutôt assimile l'opération de l'intelligence aux opérations des sens : *Ipsa mens nostra... quando immutabilem veritatem intelligit..., et tamen videt de quo dicitur : erat lumen verum; et verbum audit de quo dicitur : in principio erat verbum; ... et tactu fruitur de quo dicitur : mihi adhærere Deo bonum est : nec aliud atque aliud, sed una intelligentia tot sensuum nominibus nuncupatur.* Cité par Fabre, *Réponse...*, p. 100, note 1.

Le Livre des *Rétractations* lui-même fournit encore des textes aux ontologistes : « si les ignorants eux-mêmes répondent avec exactitude, lorsqu'ils sont bien interrogés, sur des sciences qu'ils ne connaissent pas, c'est parce que la lumière de l'éternelle Raison est présente à leur entendement, et qu'ils y contemplent ces vérités nécessaires (*quia præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen Rationis æternæ, ubi hæc incommutabilia vera conspiciunt*). *Retract.*, l. I, c. IV; *Disc.*, p. 236 et 282. — De même, pour expliquer la remarque qu'Augustin avait faite, qu'il semble que l'âme apporte en ce monde tous les arts avec elle, « il peut bien se faire, dit-il, que cela vienne de ce qu'elle est une nature intellectuelle et unie aux choses immuables (*et connectitur non solum intelligibilibus verum etiam immutabilibus rebus*), de manière que c'est en se tournant vers les choses auxquelles elle est unie qu'elle répond avec exactitude aux questions qu'on lui adresse. » *Ibid.*, c. VIII; *Disc.*, p. 256-257.

Voilà quelques-uns des textes invoqués par les ontologistes pour revendiquer saint Augustin comme leur authentique chef de file. Ont-ils eu tort ou raison d'interpréter ces textes dans un sens ontologiste? En tout cas, ce faisant, ils déclarent suivre une tradition exégétique qui se réclame de noms illustres : « Longtemps avant Malebranche, on avait entendu la doctrine du saint docteur à la manière des ontologistes. Qu'il me suffise de vous citer saint Anselme, saint Bonaventure et, au XVI[e] siècle, le P. Valérien Magni. Dans les trois siècles suivants, d'éminents théologiens et d'illustres philosophes ont entendu dans le même sens la pensée de saint Augustin, entre autres le P. Juvenalis, Leibniz, le P. Thomassin, le P. Berti, le cardinal Gerdil, etc. » *Disc.*, p. 230-231. Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 115-125.

II. AU MOYEN AGE. — 1° *Saint Anselme.* — Le seul texte où les ontologistes ont cru retrouver en saint Anselme leur propre doctrine est le chapitre XIV du *Proslogium.* Il est justement intitulé : *Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quærentibus eum.* On y lit : « Pourquoi, Seigneur Dieu, mon âme ne vous sent-elle pas, si elle vous a trouvé? N'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être la lumière et la vérité? Car comment a-t-elle compris cela, sinon en voyant la lumière et la vérité?... Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu, et si elle ne vous a point vu, elle n'a vu ni la lumière, ni la vérité. » Cf. *Disc.*, p. 299-307; Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 383-396.

2° *Saint Bonaventure.* — C'est à l'*Itinerarium mentis ad Deum* que recourent surtout les ontologistes. pour retrouver leurs théories en saint Bonaventure, Voici quelques-uns des passages auxquels ils se réfèrent : « Nos jugements doivent se faire d'après une raison immuable et éternelle; or tout ce qui est éternel est Dieu ou en Dieu. Si donc nous jugeons par cette raison tout ce que nous jugeons avec certitude, il est clair que Dieu est lui-même la raison de toute chose, la règle infaillible et la lumière de la vérité, dans laquelle toutes choses brillent d'une manière intellectuelle... » *Disc.*, p. 182, traduction libre du c. II, n. 29. — Après avoir montré que l'intelligence comprend immédiatement la vérité éternelle des axiomes, saint Bonaventure ajoute : « Il résulte de cette connaissance que l'âme a présente à son intelligence la lumière immuable dans laquelle elle connaît ces vérités (*habet lucem incommutabilem sibi præsentem in qua meminit invariabilium veritatum*). C'est ainsi que par les opérations de la mémoire il est évident que l'âme est elle-même une image de Dieu tellement présente à elle-même et ayant Dieu tellement présent qu'elle le perçoit actuellement (*et eum habens præsentem, quod eum actu capit*). *Itin.*, III, 38; *Disc.*, p. 183-184. — On ne connaît l'imparfait que par le parfait : *Nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiæ... Cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi... et absoluti... Ibid.*, n. 39-40; *Disc.*, p. 186-187, p. 175; Gioberti, *op. cit.*, t. II, p. 433. — Notre connaissance des vérités nécessaires prouve que nous sommes éclairés par la lumière divine : *Scit enim (intellectus noster) quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quæ illuminat omnem hominem... Ibid.*, n. 41; *Disc.*, p. 185; Gioberti, p. 432. — Et un peu plus loin, à propos de la nécessité que l'on découvre entre la conclusion et les prémisses d'un raisonnement : *Ex quo manifeste apparet quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati : dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.* N. 42; *Disc.*, p. 212; Gioberti, p. 432. — « Personne ne sait que telle chose est meilleure que telle autre, s'il ne sait qu'elle ressemble davantage à ce qui est tout à fait bon; mais personne ne sait qu'une chose ressemble davantage à une autre, si celle-ci ne lui est pas connue... Par conséquent, il est nécessaire que la connaissance du Bien suprême soit imprimée dans tous ceux qui consultent. » N. 43; *Disc.*, p. 190. — « La philosophie naturelle, la philosophie rationnelle et la philosophie morale ont des règles certaines et infaillibles, qui sont comme des lumières et des rayons qui descendent dans notre esprit de la loi éternelle; et c'est pourquoi, étant éclairé et inondé de tant de splendeurs, notre esprit peut, s'il n'est pas aveugle, être conduit par lui-même à contempler cette lumière éternelle. » N. 48; *Disc.*, p. 191-192.

Au c. V nous lisons : *Contingit contemplari Deum, non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos;*

extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, et supra nos per lumen quod est supra mentem nostram, quod est lumen veritatis æternæ, cum ipse mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur. N. 56; *Disc.*, p. 214. — C'est l'Être divin qui est le premier objet aperçu par l'intelligence et ce sans quoi elle ne pourrait rien connaître : *Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad essentiæ unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse... Esse* (*igitur*) *est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non considerat* ILLUD QUOD PRIUS VIDET ET SINE QUO NIHIL POTEST COGNOSCERE. N. 58-60; Gioberti, p. 434; *Disc.*, p. 174, 177. — Mais nous ne remarquons pas que nous possédons cette intuition de l'Être divin : « de même que l'œil... ne voit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste, ou, s'il la voit, ne la remarque pas, de même l'œil de notre esprit... ne remarque pas l'être même qui est en dehors de tout genre, quoique celui-ci se présente le premier à l'esprit (*licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit*)... Habitué aux ténèbres et aux fantômes des choses sensibles, en voyant la lumière même de l'Être suprême, il lui semble qu'il ne voit rien (*cum ipsam lucem Summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre*). N. 60; *Disc.*, p. 177.

Ces textes ont paru si clairs que des philosophes non ontologistes n'ont pu s'empêcher de reconnaître en saint Bonaventure un précurseur de l'ontologisme. « On reconnaît ici, dit A. de Margerie, les traits principaux de la vision en Dieu que saint Augustin a empruntée au platonisme épuré par le dogme chrétien, que Malebranche, en la popularisant par l'éclat de son style, a déconsidérée par ses exagérations idéalistes, à laquelle enfin Bossuet a donné sa forme la plus sublime et la plus précise, et Fénelon ses plus magnifiques développements. » *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, p. 201, cité par J. Sans-Fiel, *Disc.*, p. 178, note. Zigliara lui-même « avoue ingénument qu'il y a dans ce raisonnement de saint Bonaventure [il s'agit de ce que nous venons de voir au c. V de l'*Itinerarium*], identique au fond et dans sa marche logique à celui du troisième chapitre, des expressions telles qu'au premier abord elles semblent n'avoir d'autre sens possible que l'ontologisme; je dirai même que, prises littéralement, elles sont ontologistes. Je tiens à faire franchement cet aveu, parce que, avant tout, j'aime la vérité. » *Op. cit.*, t. II, p. 476-477. Récemment encore, M. Menesson soutenait que l'*Itinerarium* accorde à l'homme la connaissance immédiate de Dieu : « Il est possible que Bonaventure ait repoussé la connaissance immédiate de Dieu dans les *Sentences;* il paraît indiscutable qu'il l'ait admise dans l'*Itinerarium.* » *Rev. de philos.*, 1910, p. 125, cité par Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 382, note 2, Paris, 1924. Cf. encore l'interprétation de Pestalozza, disciple de Rosmini, reproduite par J. Sans-Fiel, *Disc.*, p. 185-186, note. — Zigliara, *op. cit.*, p. 397-484, Ramière, *Revue du monde catholique*, 1864, t. VIII, p. 115-123 (« à mon avis, dit-il, c'est sur le terrain de saint Bonaventure que la querelle de l'ontologisme a plus de chance de se vider », p. 123), longuement réfuté par Fabre, *Réponse aux Lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, p. 124-148, et Gilson, *op. cit.*, p. 362-387, essayent de disculper saint Bonaventure de l'accusation d'ontologisme.

3° *Saint Thomas.* — Faut-il s'étonner que certains ontologistes se soient réclamés de saint Thomas lui-même? J. Sans-Fiel en nomme quatre : Fabre, Ubaghs, et les PP. Milone et Vercellone, *Disc.*, p. 164, et cite les textes du Docteur angélique sur lesquels ils s'appuient, p. 158-163. Mais il développe avec une prédilection évidente « les preuves à l'appui du sentiment qui range saint Thomas au nombre des psychologistes», p. 164-172. Ubaghs lui-même « avoue qu'après s'être efforcé longtemps de s'étayer de l'autorité de saint Thomas, il avait été contraint de reconnaître l'opposition qui existe entre sa doctrine et l'ontologisme. » *Rev. du monde cath.*, 1864, t. X, p. 186; cf. ci-dessus, col. 1004-1005.

4° *Henri de Gand* est invoqué par les ontologistes comme ayant distingué en Dieu « deux espèces de quiddités ou essences, qui correspondent à l'essence rationnelle et à l'essence réelle [des ontologistes]. Voilà pourquoi il enseigne en même temps les deux propositions suivantes : *Absolute concedendum est quod quidditas Dei et essentia ab homine est cognoscibilis, non solum in futuro sed in præsenti ;* et : *Deus non potest cognosci immediate cognitione visionis quid est per essentiam ex puris naturalibus, neque in vita ista de communi gratia. Disc.*, p. 116, note. Cf. Al. Schmid, *Erkenntnisslehre*, t. II, p. 387-389.

5° *Gerson* distingue trois espèces de visions divines « qu'il appelle, la première, *facialis et intuitiva*; la seconde, *specularis et abstractiva*; la troisième, *nubilaris et ænigmatica.* Celle-ci tient le milieu entre les deux autres; il la compare à l'aurore, tandis que l'abstractive et l'intuitive sont assimilées par lui à la lune et au soleil. Or la vision énigmatique n'est autre chose que l'appréhension immédiate de l'intelligible; ce fait résulte des paroles suivantes : *Visio Dei nubilaris et ænigmatica concomitatur quamlibet aliam cujuscumque rei visionem; sicut colorum visioni comes est visio lucis seu luminis, ita nihil videre possumus nisi per irradiationem divini luminis directe vel oblique, absolute vel confuse se monstrantis.* » Gioberti, *op. cit.*, t. II, p. 438.

6° *Denis le Chartreux* est cité par les ontologistes comme un précurseur de leur identification entre la conception et la perception de Dieu. *In omni intellectione actuali, reali et vera est aliquod verum et reale objectum ; sed utraque ista Dei cognitio* (il s'agit de la théologie ordinaire et de la théologie mystique) *est vera realis et actualis intellectio Dei ; ergo habet verum et reale objectum circa quod versatur et cui infigitur ac intendit... In omnibus his* (il s'agit des propositions dogmatiques, par exemple : Dieu est l'acte pur) APPREHENDO *æternum et increatum objectum de quo solo verificantur, et illud aliquo modo* INTELLIGO *et agnosco, ergo et illud* INTUEOR, *cum istud intelligere sit mentaliter intueri.* » Cité par J. Sans-Fiel, *Disc.*, p. 18, note. Cf. p. 117-118.

III. DANS LES TEMPS MODERNES. — 1° *Marsile Ficin.* — C'est Thomassin qui paraît s'être appuyé le premier de l'autorité de Ficin; la liste de la *Theologia Platonica* qu'il cite en ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 24-25 de l'édition Vivès, Paris, 1864, est simplement reproduit par les ontologistes postérieurs tel qu'elle se trouve en Thomassin. En voici les principaux passages : *Quod si veritas ipsa et bonitas Deus est, sequitur ut Deus toties hominum mentibus illucescat, quoties per Deum, tanquam normam, vera et bona dijudicamus... Ipsum ergo esse absolutum, qui Deus est, primum est, quod mentibus miro quodam pacto sese offert, quod illabitur, quod effulget, quod cætera omnia patefacit... Non tamen istud animadvertimus, sicut neque oculus considerat se videre solis lumen continue, cæteraque per ipsum atque in ipso.*

2° *Malebranche.* — Gioberti s'est chargé de recueillir dans les œuvres de Malebranche les principaux passages qui se rapportent à la « vision idéale », c'est-à-dire à l'ontologisme; cf. *Introduction*, t. II, p. 357-365. Le principe fondamental de l'ontologisme, l'identification de l'être en général et de Dieu, est expressé-

ment professé par Malebranche : « L'idée de Dieu ou de *l'être en général*, de l'être sans restriction, de l'être infini [ailleurs il dira l'être universel], n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'*elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être.* » P. 359. Rosmini avait bien remarqué cette confusion et s'en était étonné de la part d' « un si grand homme »; cf. le texte cité par Gioberti, *ibid.*, p. 407.

Cette idée générale de l'être est celle que nous possédons la première, celle qui demeure toujours dans notre esprit, celle enfin dans laquelle seule nous apercevons tous les êtres en particulier, comme s'ils n'étaient que des découpages de l'être en général. « Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Être, laquelle par conséquent doit précéder. » *Ibid.*, p. 358. « On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais on ne saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'*idée vague et générale de l'être.* » *Ibid.*, p. 359.

Mais cette idée générale de l'être ou cette idée de l'être en général, de l'infini, de Dieu enfin, d'où nous vient-elle? Cette idée en vérité n'est pas une idée, c'est une intuition : « On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini. Lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même, ni par elle-même... Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait; on ne peut le voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. » *Ibid.*, p. 363. — Il s'en suit que l'existence de Dieu est chose facile à démontrer : « Je suis certain que je vois l'infini. Donc l'infini existe, puisque je le vois, et que je ne puis le voir qu'en lui-même. » *Ibid.*, p. 362. C'est même la chose la plus facile à connaître : « Il n'y a que Dieu qu'on connaisse par lui-même : car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions *d'une vue immédiate et directe.* Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit *par sa propre substance.* » *Ibid.*

Malebranche exploite aussi, en faveur de l'ontologisme, l'argument tiré des « vérités éternelles » : « Je suis certain que Dieu voit précisément la même chose que je vois, la même vérité, le même rapport que j'aperçois maintenant entre 2 et 2 et 4. Or, Dieu ne voit rien que dans sa substance. Donc cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois. » *Ibid.*, p. 364. « Vous voyez une vérité immuable, nécessaire, éternelle... Or, si vos idées sont éternelles et immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que dans la substance éternelle et immuable de la Divinité... C'est en Dieu seul que nous voyons la vérité. » *Ibid.*, p. 365. Cf. p. 440-442.

Malebranche a prévu l'objection que les théologiens pourraient lui adresser au sujet de cette vue immédiate et directe de Dieu qu'il nous accorde et y a répondu par une distinction qui sera reprise par tous les ontologistes : « Il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'*essence* de Dieu de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait. » Cité par J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 7. — Pour la réfutation de l'ontologisme de Malebranche « défendu par Gerdil », cf. Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 216-243.

3° *Bossuet et Fénelon.* — Jean Sans-Fiel les rapproche et leur attribue une espèce d'ontologisme qui ne diffère de celui de Malebranche qu'en ce qui concerne la connaissance des réalités individuelles.

Pour Fénelon, comme pour Malebranche, l'idée de l'infini c'est « l'infini même *immédiatement présent* à mon esprit », parce qu'aucune idée finie ne peut représenter l'infini. « Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend *immédiatement présent* à moi quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui. » « O Dieu!... *vous vous montrez à moi*, et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. *Je vous vois*, c'est vous- même. » Cf. *Discussion amicale*, p. 10. — Les idées universelles, les types spécifiques des créatures, c'est encore Dieu lui-même : « Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés (de perfection, qui sont la règle et le modèle de tout ce qu'il peut faire hors de lui), avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui *se montre immédiatement* à nous, avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être. *La perception de ces degrés de l'être de Dieu* est ce que nous appelons la consultation de nos idées.» *Ibid.*, p. 12-13. « L'objet immédiat de mes connaissances universelles est Dieu même. » P. 14. — « Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être?... Quoi donc, *mes idées seront-elles Dieu?...* Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu... Ce je ne sais quoi si admirable, si familier, si inconnu *ne peut être que Dieu.* » *Ibid.*, p. 49-53.

« Fénelon, au dire de Cousin, dégage assez mal le procédé qui conduit des idées, des vérités universelles et nécessaires, à Dieu. Bossuet se rend parfaitement compte de ce procédé et le marque avec force : c'est le principe que nous avons nous-même invoqué, celui qui conclut des attributs au sujet, des qualités à l'être, des lois à un législateur, des vérités éternelles à un esprit éternel qui les comprend et les possède éternellement. » *Du vrai, du beau et du bien*, 19e édition, Paris, 1875, p. 88. Ce procédé consiste en effet à conférer à ces « vérités » une sorte de subsistence, d'existence indépendante de toutes les intelligences créées, qui peuvent bien les découvrir, mais non les créer : « Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis bien obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue... C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles. *Ces vérités éternelles* que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, *sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.* » Cf. *Disc.*, p. 44-47, 59-60. Cousin a aussi rassemblé les textes de Fénelon et de Bossuet où l'on peut retrouver leur ontologisme. *Op. cit.*, p. 80-97.

4° *Leibniz.* — « Sans être, à notre avis, dit Jean Sans-Fiel, ouvertement ontologiste, Leibniz se rapproche au moins beaucoup de ce système. » *Discussion*, p. 62, note 2. Jules Fabre est plus catégorique : « Leibniz proclame à son tour la vérité de l'Ontologisme. Il commence par reconnaître que les idées existent en Dieu, et il affirme ensuite que cet être infini est la lumière dans laquelle notre intelligence les

découvre. » Cité par Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 379. Cousin rapporte les principaux textes que l'on peut invoquer en faveur d'un certain ontologisme de Leibniz : « L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'être. *Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu*, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est en lui-même le principe des êtres. » *Du vrai, du beau et du bien*, p. 98. « Je ne sais si l'homme peut se rendre parfaitement compte des idées, sinon en remontant jusqu'aux *idées premières* dont il n'y a plus à se rendre compte, c'est-à-dire aux *attributs absolus de Dieu.* » *Ibid.*, p. 97. Leibniz, comme Bossuet et saint Augustin, contrairement à « quelques scotistes », qui soutiennent « que les vérités éternelles subsisteraient quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu », maintient que « ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. » *Ibid.*, p. 98-99.

Gioberti, pour montrer le « parfait accord de Leibniz avec saint Augustin et Malebranche », mentionne le texte suivant : *Deus est enim lumen illud, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* — *Et veritas quæ intus nobis loquitur, cum æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit D. Augustinus. Op. cit.*, t. I, p. 442. — Enfin Jean Sans-Fiel appuyait encore son « ontologisme modéré » sur les deux passages suivants de Leibniz : « Je suis persuadé que *Dieu est le seul objet immédiat externe* des âmes, puisqu'il n'y a que lui hors de l'âme qui agisse immédiatement sur l'âme... Et c'est ainsi que *notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles* qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent et qui en participent. » *Potest dici objectum animæ externum esse solum Deum, eoque sensu Deum esse ad mentem ut lux ad oculum. Hæc est illa divina in nobis relucens veritas, de qua toties Augustinus, eumque in ea re sequutus Malebranche.* Cf. *Discussion*, p. 48 note. — Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 379-381, s'efforce d'enlever aux ontologistes le patronage de Leibniz, et pense même qu'on ne s'éloignerait pas trop de la vérité en leur arrachant aussi celui de Bossuet et de Fénelon, p. 382.

5° *Gerdil.* — En 1748, paraissait à Turin la *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke.* Dans la préface, Gerdil écrivait : « J'ai entrepris ce petit ouvrage, moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche, *que je crois très vrai dans le fond*, que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnements et de contradictions, non seulement dans l'examen de M. Locke, mais aussi dans son grand ouvrage de l'entendement humain. » Cité par Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 382. Quarante ans plus tard, en 1787, Gerdil donna à Bologne une nouvelle édition de la *Défense*, précédée d'un *Avertissement*, où il indique comment il a entendu et entend encore la pensée de Malebranche : « Il tâcha (c'est de lui-même qu'il parle) en même temps *de déterminer et d'exposer l'idée précise voilée sous l'expression figurée* que Malebranche a employée, et qui, présentant son système sous un point de vue trop vague et peu facile à saisir, semble avoir donné lieu à la plupart des difficultés qu'on lui a objectées... L'auteur de cette *Défense*... a cru que, *pour rectifier le sentiment de Malebranche*, il suffirait de l'énoncer avec plus de précision et de simplicité. » Cité par Fabre, *Réponse aux Lettres d'un sensualiste contre l'Ontologisme*, p. 151-152.

Sur ce, Gerdil résume le système de Malebranche, « d'après la manière au moins dont il l'a considéré ». Il s'agit de la perception ou simple appréhension, première opération de l'intellect, où celui-ci est passif. « Cette simple perception est produite dans l'âme par l'action de Dieu, non en ce sens que Dieu dévoile ou présente à découvert son essence à l'esprit humain dans cette vie, comme un tableau chargé de figures qu'on mettrait sous les yeux et où il serait libre à chacun d'arrêter la vue sur l'objet qu'il lui plairait de contempler; ainsi que bien des gens l'ont entendu d'après l'expression figurée de Malebranche et en ont pris occasion de le traiter de visionnaire; mais en ce sens que Dieu, qui renferme éminemment les idées de toutes les choses, *imprime par son action sur l'esprit la ressemblance intelligible qui est l'objet immédiat de la perception.* Telle est la doctrine que le P. Thomassin, entre autres, a cru reconnaître dans un grand nombre de passages de saint Augustin, qui lui ont paru peu susceptibles de toute autre interprétation. » *Ibid.*, p. 153.

Ce passage de l'*Avertissement* de 1787, où cependant Gerdil exposait la manière dont il avait envisagé le système de Malebranche dans la *Défense* de 1748, a fait croire aux PP. Liberatore et Ramière et aux rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, que Gerdil aurait, dans son âge mûr, abandonné le malebranchisme, qu'il avait professé dans sa jeunesse. Cf. *Revue du monde catholique*, 1864, t. VIII, p. 123-125; *Annales de phil. chrét.*, avril 1859, p. 262-279, extrait de la *Civiltà cattolica* du 27 janvier 1859, répondant à deux articles de Claessens dans la *Revue catholique* de Louvain. Il n'en est rien : Fabre le démontre aisément, *op. cit.*, p. 149-160, et Zigliara lui-même ne saurait quelle preuve donner de cette rétractation, *op. cit.*, p. 382. — C'est qu'il ne faut pas isoler cette phrase de Gerdil de l'ensemble de sa doctrine idéologique, mais l'interpréter d'après d'autres passages où il parle plus longuement de cette action divine qui imprime dans l'esprit « la ressemblance intelligible ». Celui-ci, par exemple : « Tous ces mots, présenter à l'esprit les idées, les lui découvrir, s'unir à lui d'une manière intelligible, ne signifient que cette même action de Dieu comme cause exemplaire... ou représentative des différents êtres; action qui produit dans l'âme une passion, qui est *la perception de l'essence de Dieu, en tant que représentative* de tel ou tel être. » Cité par Zigliara, *op. cit.*, p. 227, note. Cf. Fabre, p. 156-157.

III. L'ONTOLOGISME AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE. — *I. EN FRANCE.* — L'ontologisme était fort répandu en France vers 1860; nous avons cité à ce sujet le témoignage de Duilhé de Saint-Projet, col. 1003; la lettre écrite (de Rome) à l'évêque de Nantes par Mgr Guibert, archevêque de Tours, au lendemain de la condamnation des sept propositions ontologistes, n'est pas moins significative : l'enseignement philosophique donné au séminaire de Nantes par Branchereau « est du reste celui d'un grand nombre d'établissements ecclésiastiques. » Cf. *Annales de phil. chrét.*, mai 1862, p. 327.

La Préface mise par Hugonin en tête de son *Ontologie* nous apprend que c'est à M. Baudry qu'il doit « tout ce que ce livre renferme de bon et d'utile. » P. VII. « Non seulement il nous a confié les cahiers qu'il avait rédigés lorsqu'il professait la philosophie au séminaire de Nantes, nous les avons revus et discutés ensemble. » *Ibid.* Les doctrines que contient ce livre, nous dit-il plus loin, sont professées par plusieurs des membres de la société de Saint-Sulpice; « le cours élémentaire de philosophie publié à Clermont, en 1849, puis à Nantes, en 1855, en est une preuve. » P. X. Il s'agit des *Prælectiones philosophicæ* de Branchereau. « Mais, à côté de cet ouvrage, nous en avons un autre aussi répandu, écrit par un professeur de philosophie appartenant à la congrégation des prêtres de Saint-Sulpice, où l'on enseigne des doctrines opposées. » *Ibid.* Cet autre manuel de philosophie, aussi répandu que celui de Branchereau, serait, d'après Bonnetty,

Annales de phil. chrét., avril 1868, p. 273, celui de Magnier, professeur au séminaire de Reims, « qui avait publié en 1853 la troisième édition de son *Compendium philosophiæ.* » Or, sur la question de l'origine des idées, Magnier, au moins dans les premières éditions de son livre, était certainement aussi ontologiste que Branchereau, si toutefois les *Observations sommaires sur l'ouvrage intitulé : Compendium philosophiæ, auctore M..., olim philosophiæ professore*, qu'on lit dans les *Annales de phil. chrét.*, février 1852, p. 113-125, se rapportent bien à l'ouvrage de Magnier. Voici, en effet, ce qu'on y trouve :« L'idée de l'être, en tant qu'elle est l'idée de l'être absolu et nécessaire, ne doit point être confondue avec l'idée de l'être en général... L'idée de l'être absolu, intérieurement présente à notre esprit, constitue l'essence même de l'intelligence et de la raison humaine, et nous ne pouvons jamais affirmer quelque chose sans l'intervention de cette idée de l'être... *L'être infini, perpétuellement présent à notre intelligence, est toujours perçu par elle*, et cette perception produit en nous les idées pures ; c'est pourquoi les défenseurs de cette théorie s'efforcent d'établir deux choses, sur lesquelles toute leur doctrine repose : 1° toutes les idées pures ne sont rien autre chose que l'idée de l'être simple, considérée sous ses divers aspects ; 2° *cette idée de l'être simple est la perception même de cet être* existant réellement, et non l'idée pure, abstraite, de l'être en général. » P. 122-123.

« Outre ces cours de philosophie, continue Bonnetty, *loc. cit.*, p. 274, l'ontologisme avait ses journaux et ses revues. La feuille officielle de ces enseignements était sans contredit *L'Ami de la Religion*, dont l'influence était grande parmi le clergé, et la parole redoutée... Le *Correspondant* lui venait en aide, et soutenait de sa publicité tous les ouvrages qui propageaient l'ontologisme. Enfin en 1861, les partisans de cette doctrine voulurent avoir un organe propre, et établirent à Toulouse : *La Revue de l'année religieuse, philosophique et littéraire*, ou *tableau annuel des principales productions de la théologie, de la philosophie, de l'histoire et de la littérature...* Cette revue cite les *Études théologiques*, rédigées à Paris par les Pères de la compagnie de Jésus, comme adoptant et propageant l'ontologisme. » Ainsi, au dire de Bonnetty, quatre revues, dont l'une, il est vrai, celle de Toulouse, n'a vécu que trois ans, auraient plus ou moins favorisé la diffusion de l'ontologisme en France.

Ces généralités dites, nous allons donner quelques détails particuliers sur quelques écrivains français dont les noms ont été mêlés à l'histoire de l'ontologisme. Nous suivrons l'ordre alphabétique, car tous le auteurs dont nous allons parler sont sensiblement contemporains.

1° L'abbé *Blampignon* « ancien maître de conférences à l'école des Carmes, ancien professeur de logique au grand séminaire de Troyes et au lycée d'Angoulême », publiait en 1862 une *Étude sur Malebranche d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite.* C'est un de ceux dont Bonnetty se vantait, cf. *supra*, col. 1003, d'avoir combattu l'ontologisme. Fut-il vraiment ontologiste pour son compte? Oui et non, répondait Bonnetty, *Annales*, novembre 1862, p. 345 : « oui, si l'on relit tous les éloges qu'il donne à Malebranche... Non, si on lit les pages où il dénonce le péril de ses théories mystiques et de celles de ses disciples, entre lesquels il nomme Gerdil, Gioberti et M. Branchereau, dont il blâme la proposition suivante : *realitas quæ menti nostræ, tanquam idea, objicitur, est Deus solus, proindeque Deum immediate, et omnia in illo percipimus.* »

2° *Bonald* est cité par J. Fabre, *Réponse...*, p. 12, note : « Je ne saurais assez le répéter, *nous pensons l'être de Dieu dans les idées générales*, même lorsque nous ne pensons pas à son existence, ou même que nous la nions par nos idées particulières... Il est le Dieu caché, comme il s'appelle lui-même, caché dans le monde intellectuel sous le nom de *vérité...* »

3° *Branchereau*, nous l'avons dit plus haut, avait publié à Clermont-Ferrand en 1849, puis à Nantes en 1855, ses *Prælectiones philosophicæ ;* voir *Annales de phil. chrét.*, avril 1868, p. 270-271, quelques détails sur ces deux éditions. En 1862, voulant en donner une nouvelle édition, « il résuma sa doctrine, aussi fidèlement que possible, en 15 propositions, et y joignit un *Mémoire explicatif et apologétique.* Le tout fut présenté au souverain pontife par l'archevêque de Tours, au nom de l'évêque de Nantes, avec prière de déclarer si le jugement prononcé à Rome, le 18 septembre 1861, s'appliquait aussi aux propositions soumises ainsi au tribunal du Saint-Siège. » Extrait de la brochure *L'Ontologisme jugé par le Saint-Siège*, par le P. Kleutgen, traduite par le P. Sierp, professeur au grand séminaire de Rouen, Paris, 1867, dans *Annales, ibid.*, p. 265. Parce que ces 15 propositions ne se trouvent pas facilement, nous croyons bon de les reproduire ici.

1. In cogitatione duo essentialiter distinguenda sunt, subjectum cogitans et objectum cogitatum. — 2. Objectum cogitatum iterum duplex distinguitur, ens simpliciter et ens secundum quid. — 3. Per ens simpliciter intelligimus ens reale, concretum et infinite perfectum, proindeque essentialiter distinctum ab ente in genere, quod nihil aliud est quam abstractio mentis; uno verbo ens simpliciter est Deus. — 4. Ens simpliciter est necessario existens, entia autem secundum quid concipi possunt sive in statu existentiæ sive in statu meræ possibilitatis. — 5. In statu possibilitatis spectata entia secundum quid sunt aliquid æternum et necessarium; in statu vero existentiæ sunt aliquid temporaneum et contingens. — 6. Realitas æterna et necessaria entium quatenus possibilium, cum in se non existat, in ente necessario, id est in Deo, contineri debet. Hæc realitas vocatur essentia metaphysica. — 7. Essentiæ igitur non possunt aliud esse quam ideæ divinæ seu archetypa, ad quorum normam Deus omnia producit. — 8. Essentiæ metaphysicæ, quæ in numero indefinito individuorum actuari possunt, constituunt realitatem objectivam idearum universalium. — 9. Actuatio essentiarum fit per creationem qua Deus a possibilitate ad existentiam aliquod ens transire facit, non quidem ens suum communicando, sed e nihilo extrahendo ad normam archetypi in seipso contenti. — 10. Igitur res creatæ in nullo sensu Deus dici possunt, nec aliquid entis divini in se habere. — 11. Realitates quatenus intelligibiliter mentem afficiunt, vocamus : proinde ideæ relative ad intellectum nostrum ideas sunt aliquid objectivum; operatio autem qua illas apprehendimus, est perceptio idealis. — 12. A primo existentiæ instanti mens perceptione ideali fruitur, non quidem reflexe, sed directe. — 13. Inter veritates intelligibiles quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus cujus intellectio, licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repræsentativam, sed ad Deum ipsum terminatur. — 14. Essentias rerum metaphysicas quæ a nobis cognoscuntur, in intellectu divino apprehendimus; actuabilitas autem eorum nobis innotescit per conceptum potestatis creatricis Deo competentis. — 15. Res creatas nec in Deo nec in se idealiter apprehendimus. Illarum autem cognitio sic producitur : 1) animam nostram cognoscimus per sensum intimum seu per conscientiam; 2) res vero creatas ab anima distinctas per invincibile judicium in veracitate divina fundatum, quo aliquam essentiam affirmamus per creationem fuisse actuatam. *Annales, ibid.*, p. 265-267.

4° L'abbé *Caupert*, professeur de philosophie au grand séminaire de Versailles, auteur d'un savant ouvrage : la *Théorie des relations considérée comme la base de la science et du progrès actuel*, se disait « ancien élève de l'école idéologiste de Louvain ». *Annales*, janvier 1853, p. 80.

5° L'abbé *Chassay*, professeur de philosophie au grand séminaire de Bayeux, auteur d'une apologie du christianisme qui s'intitule : *Le mysticisme catholique*,

cf. *Annales*, décembre 1850, p. 406-426, était un admirateur de Gioberti, cf. *Annales*, juillet 1860, p. 75.

6° L'abbé *Cognat*, dans son *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, croit découvrir en son auteur et paraît admettre à sa suite qu'il y a dans l'âme humaine trois facultés de connaissance : le *Noûs* ou la raison pure, le *Logos* ou la raison déductive, la *Pistis* ou la foi, qui tient du cœur autant que de l'intelligence. « La manière dont la Raison pure atteint son objet, n'est pas une opération discursive... Son mode de perception est l'*emphase* (ἔμφασις), c'est-à-dire la contemplation, l'intuition; c'est la vue de l'œil qui perçoit une chose dans un miroir ou dans les eaux. Quant à l'objet perçu par le *Noûs*, c'est l'Être absolu, l'Être par excellence, Dieu dont nous avons en nous l'image et qui se reflète pour ainsi dire dans notre intelligence. » *Annales*, mars 1861, p. 231. — Cognat avoue qu'il a emprunté cette théorie au P. Speelman, jésuite, qui l'avait exposée dans la *Revue catholique* de Louvain, en 1855. *Ibid.*, p. 230.

7° Faut-il compter *Cousin* au nombre des ontologistes? Bonnetty lui reconnaît à tout le moins le rôle de précurseur dans l'apparition de l'ontologisme en France : « c'est surtout en France que l'ontologisme a été enseigné, et où il semble être né sous la double influence de M. Cousin, et de quelques professeurs des facultés et des séminaires ecclésiastiques. » *Annales*, avril 1868, p. 269-270. La *Civiltà cattolica*, cf. *supra*, col. 1002, lui assignait aussi une place dans la tradition ontologiste, et Hugonin s'inquiétait de l'accusation de rationalisme qu'on pourrait porter contre lui, « sous prétexte que notre doctrine ressemble fort à celle des rationalistes éclectiques sur la même matière. » *Ontologie*, t. I, p. 419. Enfin, Cousin lui, même ne s'est-il pas inséré dans la grande lignée platonicienne, à la suite de saint Augustin, de Malebranche, de Fénelon, Bossuet et Leibniz, dont il prétend n'être que le continuateur? cf. *Du vrai, du beau et du bien*, 4e leçon. « On sait très bien que l'école éclectique, ainsi que l'a très justement remarqué M. Bouillier, se rattache à l'école de saint Augustin par sa théorie de la Raison impersonnelle. » Fabre, *Réponse...*, p. 10.

Il y a, en effet, bien des ressemblances entre le cousinisme et l'ontologisme. L'un et l'autre admettent une certaine intuition de Dieu, puisqu'ils admettent une intuition des vérités universelles et nécessaires de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral, ou plus simplement de la vérité absolue, et que ces vérités ne peuvent subsister qu'en Dieu, sont Dieu lui-même. « Dans la Raison humaine nous avons trouvé trois idées, qu'elle ne constitue pas, mais qui la dominent et la gouvernent dans toutes ses applications. De ces idées à Dieu le passage n'était pas difficile, car *ces idées sont Dieu même.* Pour aller de la Raison à Dieu, il n'est pas besoin d'un long circuit et d'intermédiaires étrangers; *l'unique intermédiaire est la Vérité ;* la vérité qui, ne venant pas de l'homme, se rapporte d'elle-même à une source plus élevée. » *Cours de l'Hist. de la philos., Introduction*, cité dans *Annales*, juin 1855, p. 463. — De la vérité absolue nous avons une intuition permanente depuis le premier jour de notre existence : « La vérité absolue est une révélation de Dieu à l'homme par Dieu lui-même, et comme la vérité absolue est *perpétuellement aperçue* par l'homme et éclaire tout homme *à son entrée dans la vie*, il suit que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. » *Fragm. phil.*, cité par Hugonin, *Ontologie*, t. I, p. 419. — Et il faut entendre en un sens très particulier ce terme de « révélation de Dieu » employé ici : Cousin ne veut pas dire que la vérité est révélée par Dieu à l'homme, mais que la vérité est comme une théophanie, une apparition de Dieu dans l'homme; Dieu se révèle à l'homme sous les espèces de la vérité. « Dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore *dans la vérité*, qui le lui représente, qui sert de Verbe à Dieu et de précepteur à l'homme. Ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un *médiateur* entre lui et Dieu. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu de Dieu. » *Ibid.*, p. 420. La Vérité devient ainsi, pour Cousin, une sorte d'hypostase divine comme la Sagesse ou la Parole des vieux livres juifs, sorte d'émanation de Dieu qui le manifeste en quelqu'un de ses attributs, mais non en son fond inaccessible; de là cet éloge de la Raison impersonnelle : « Il faut que la Substance intelligente se manifeste; et cette manifestation est l'apparition de la Raison dans la conscience. La Raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde. La Raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce *Logos* de Pythagore et de Platon, ce *Verbe fait chair* qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, *homme à la fois et Dieu tout ensemble.* Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité mais sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'Être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain. » *Fragm. phil.* cité par *Annales*, juin 1855, p. 450.

Le cousinisme, on le voit, s'il présente avec l'ontologisme d'indéniables analogies, s'en distingue cependant assez pour que Ubaghs ait pu écrire : « Ni M. Cousin, ni la Raison impersonnelle de M. Cousin, ni aucune Raison impersonnelle, n'ont rien de commun avec l'ontologisme. D'abord M. Cousin n'est rien moins qu'ontologiste. *Sa méthode est le psychologisme* ou plutôt le subjectivisme; or subjectivisme et ontologisme sont dans le rapport de oui et non. En second lieu, la Raison impersonnelle de M. Cousin n'est autre chose qu'une rêverie panthéistique, ayant pour objet d'écarter la révélation surnaturelle et de substituer à toute révélation une certaine communication intérieure de Dieu avec l'esprit humain. Mais cette Raison impersonnelle est aussi éloignée de l'ontologisme qu'une identification implicite du *logos* divin avec l'esprit de l'homme diffère de la *simple présence de la lumière divine dans notre intelligence.* En troisième lieu, l'ontologisme n'admet point de Raison impersonnelle; il reconnaît deux Raisons réellement distinctes et tout à fait irréductibles, la Raison divine et la Raison humaine, elles sont toutes les deux personnelles l'une à Dieu, l'autre à l'homme. Une Raison tout à fait impersonnelle serait une raison qui ne s'identifierait avec aucun être personnel. Dans ce sens, le nom de Raison impersonnelle pourrait être donné avec quelque vérité à cette ressemblance de la lumière éternelle, à cette vérité créée, que plusieurs partisans des idées intermédiaires, avec saint Thomas, interposent entre notre esprit et la vérité divine, comme une entité réellement distincte de l'une et de l'autre. Toutefois, si l'existence d'une pareille Raison impersonnelle ne se prouve pas solidement, du moins elle n'a rien de commun avec celle de M. Cousin. » *Revue de Louvain*, t. IX, p. 240, reproduit par *Annales*, mai 1854, p. 391-392, et par Hugonin, *Ontologie*, t. I, p. 361-362.

8° Au nom de V. Cousin joignons tout de suite celui de *Jules Simon*, pour en finir avec l'école éclectique. On trouvera les passages d'inspiration ontologiste que renferme *Le devoir*, dans les *Annales de phil. chrét.* de janvier 1855, p. 77-78. « Les idées de la Raison ne sont autre chose que Dieu même. Leur commune réalité est d'appartenir également à la substance divine. *Elles sont les formes diverses sous lesquelles Dieu*

nous apparaît. » « *L'intuition de Dieu ne cesse jamais...* car voir Dieu ou penser à Dieu, c'est voir les vérités de Raison. » « Mais nous pouvons penser à Dieu sans le reconnaître pour ce qu'il est. J'entends quelqu'un venir et c'est Pierre; mais je sais que c'est quelqu'un et je ne sais pas que c'est Pierre. De même, un athée pense qu'il y a quelque vérité éternelle, et ne sait pas que toute vérité éternelle est de la substance même de Dieu. »

9º L'abbé *Jules Fabre*, qui enseigna longtemps la philosophie, comme jésuite, au petit séminaire de Montauban et au collège Sainte-Marie de Toulouse, publia, une fois sorti de la Compagnie de Jésus, quatre ouvrages en faveur de l'ontologisme : 1. une réédition, avec corrections, d'un livre du P. André Martin, de l'Oratoire, sur la philosophie de saint Augustin : *S. Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Philosophia, Andrea Martin, congregationis oratorii D. N. J. C. presbytero, collectore. Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit Julius Fabre, olim in minori Montalbanensi seminario, necnon in collegio ad Sanctæ Mariæ Tolosano philosophiæ professor*, in-8º de XXIV-688 p. Sur ce livre et sur cette réédition cf. *Annales de phil. chrét.*, décembre 1863, p. 430-434. La préface est datée de Toulouse 15 octobre 1862. — 2. un *Cours de philosophie, ou nouvelle exposition des principes de cette science*, in-8º, de XX-596 pages, petit texte. Cf. *Annales, ibid.*, p. 434-436. « Ce n'est que le premier volume d'un cours qui pourra bien en avoir un dixième, vu la longueur de ces préliminaires, » pronostiquait Bonnetty. Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 84, en connaît le t. II. — 3. Pendant qu'il élaborait ces deux volumineux ouvrages, parurent les propositions conciliantes d'unité du P. Ramière : *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques, d'après les récentes décisions des Congrégations romaines*, in-8º, de XIII-220 p., Paris, 1862; cf. *Annales*, novembre 1863, p. 368-384. Fabre interrompit son œuvre pour lancer contre le P. jésuite l'opuscule : *Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*, in-8º, de XII-159 p., Paris et Tournay, 1862; cf. *Annales*, décembre 1863, p. 436-440. — 4. Enfin, le P. Ramière ayant répondu à la *Défense* par trois *Lettres à Dom Gardereau sur l'unité dans l'enseignement de la philosophie*, publiées dans la *Revue du monde catholique*, 25 septembre, 25 octobre, 10 et 25 décembre 1863, Fabre répliqua par sa *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, in-8º, de X-194 p., Paris, 1864. — L'abbé Fabre fut nommé, en 1866, professeur-suppléant de dogme à la Faculté de théologie de Paris, en remplacement de l'abbé Hugonin, devenu évêque de Bayeux, après avoir signé, comme nous le verrons, une rétractation de ses théories ontologistes. Cf. *Annales*, décembre 1866, p. 433. On ne voit pas que Fabre ait dû signer pareille rétractation pour entrer à la Faculté de théologie!

L'ontologisme soutient, dit Fabre, « que l'intelligence proprement dite, l'intellect pur, a pour objet le souverain Être (ὄ"Ων); que l'âme humaine est, de la sorte, constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréfléchie, de l'Absolu, de l'Infini; et que nous voyons en Dieu les idées générales, éternelles et absolues qui éclairent notre intelligence. Cette théorie est ancienne... Si les platoniciens chrétiens de notre temps ont donné un nouveau nom (Ontologisme, "Οντος λόγος) à cette théorie, c'est pour mieux mettre en relief cette connaissance immédiate de l'Être infini, qui est le point saillant qu'il importe de faire connaître plus expressément de nos jours, afin de combattre en même temps les matérialistes, les kantistes et les panthéistes. » *Réponse*, p. 12-13. — L'ontologisme est vrai par exclusion, parce que, seul de tous les systèmes philosophiques, il rend compte de la connaissance de Dieu que possède le genre humain. Ni le sensualisme, ni le péripatétisme, qui n'est d'ailleurs qu'une forme de sensualisme, ne peuvent expliquer la présence en nous de l'idée de l'Infini : « Il faut donc que nous ayons, en dehors de la connaissance du fini, une connaissance immédiate de l'Être souverainement parfait. *Il est contradictoire que l'homme ait une connaissance de Dieu et qu'il n'en ait pas une connaissance immédiate.* Si l'âme humaine n'avait aucune connaissance immédiate de Dieu, il en résulterait que cette âme serait dans une complète impuissance de se prononcer sur l'existence de Dieu, et que de la sorte on aboutirait à l'athéisme. » *Ibid.*, p. 8. — En dehors de l'ontologisme pas de certitude : « Lorsqu'on a bien étudié ce système, loin de douter s'il est scientifique, on ne voit que lui qui le soit. *On ne peut pas concevoir sans lui l'infaillibilité des choses humaines*, l'immutabilité de l'ordre, comment il y a une morale fixe, une Raison indépendante, un juste et un injuste absolus, une vérité, une fausseté, une loi naturelle et un droit, qui ne dépendent ni d'aucune coutume, ni des opinions des hommes. On ne peut pas concevoir comment nous connaissons la règle que Dieu doit suivre, ce que doivent penser les autres intelligences, et, en un mot, quelle est la règle à laquelle sont assujettis tous les êtres qui pensent. » *Défense*, p. 26.

On ne pouvait mieux définir l'ontologisme, ni mieux montrer quelle fascination il peut exercer sur des esprits avides de certitude, que ne l'a fait Fabre dans le passage suivant de sa *Défense* : « L'ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales (types d'après lesquels sont formées toutes les choses finies), on établit que ces idées ne sont pas des formes, des modifications de notre âme, qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels et absolus; qu'elles se concentrent dans l'Être simplement dit; et que cet Être infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles, universelles, absolues. *Je vois donc les idées de Dieu*, la Sagesse, la Raison de Dieu. J'ai donc l'usage des idées de Dieu; et je dois admettre par conséquent que tous les hommes sont raisonnables immédiatement de la Raison de Dieu. Donc *la Sagesse ou la Raison objective nous est commune avec Dieu même*, avec cette différence qu'elle s'identifie avec Dieu et qu'elle est simplement PRÉSENTE à mon intelligence. D'où l'on voit qu'elle est commune aux anges, aux hommes, en un mot, à tout ce qui pense. » Cité par *Annales*, mai 1866, p. 325-326.

Nous venons de souligner un terme caractéristique de l'ontologisme : contrairement, en effet, à la théorie scolastique de la connaissance, il n'admet aucun intermédiaire entre l'intelligence et son objet; ni espèce impresse, ni espèce expresse, au moins lorsque cet objet est Dieu; Dieu est lui-même la « forme » qui actualise notre intelligence et l'idée de Dieu c'est Dieu lui-même. Dès lors, la seule condition de la connaissance, c'est la *présence* ou la présentation de l'objet à l'intelligence, devant l'intelligence. « Quelle raison a-t-on pour soutenir qu'un objet ne peut pas être connu, si au lieu d'être *dans* le connaissant, il se trouve *devant* lui et simplement *présent* à la faculté cognitive? On n'en a aucune. En l'examinant de près, on voit en effet, que la théorie péripatéticienne repose sur des assertions qui ne sont elles-mêmes basées sur rien. » *Cours de philosophie*, cité par Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 90. Cf. *Annales*, mai 1866, p. 336-337.

Pour terminer, notons enfin que c'est Fabre qui inventa les expressions de *vision extuitive*, opposée à vision intuitive, et d'*essence extime*, opposée à essence

intime, pour caractériser d'une part la vision ontologiste de Dieu par opposition à la vision béatifique, d'autre part ce que la vision ontologiste nous manifesterait de l'être divin par opposition à ce que nous en révèle la vision béatifique. « Nos regards, en effet, s'arrêtent pour ainsi dire à la surface de la Divinité. Cette lumière naturelle de la raison ne nous rend pas visible son essence intime, et ainsi notre intelligence, avec les seules forces naturelles, ne la voit pas intuitivement, mais seulement d'une manière que nous ne croyons pas mieux définir qu'en la nommant extuitive. » *Défense*, p. 54. Cf. *Réponse*, p. 57 et sq. — On trouvera dans les *Annales de phil. chrét.*, avril, mai, octobre, décembre 1866 et janvier 1867, *Lettres à un jeune homme sur l'enseignement de la philosophie dans les maisons d'éducation*, par M. Carré, une réfutation des théories de l'abbé Fabre.

10° Dom *Gardereau*, bénédictin de Solesmes, publia d'abord dans l'*Auxiliaire catholique*, en 1845, « plusieurs articles de haute critique philosophique, qui ont pour titre: *De la philosophie catholique au Moyen Age*», cf. *Annales de phil. chrét.*, septembre 1846, p. 197. Le 25 juillet 1846, il recommandait, dans le *Correspondant*, la *Théodicée* de l'abbé Maret, et cherchait à justifier sa méthode « philosophique » par l'exemple de saint Bonaventure. *Ibid.*, p. 212. Le Docteur séraphique lui paraissait le meilleur guide à proposer aux philosophes du XIXe siècle et, sous le couvert de ce nom vénérable, dom Gardereau formulait un système où l'ontologisme venait compléter le traditionalisme : « Là (dans l'*Itinéraire*) ressort d'une manière admirable, dans son unité primitive et dans ses développements merveilleux, l'éclat de *la lumière innée*, qui, d'abord latente et à l'état d'idée informe, tant que l'éducation sociale n'a pas ouvert les yeux de l'âme qui la portait mystérieusement en soi, jaillit soudain au contact de la parole humaine, se lève, pour ainsi parler, comme une faible aurore à l'horizon de l'intelligence, grandit ensuite et lui *révèle successivement toutes les vérités que l'homme est capable de comprendre*. Car *l'homme voit tout dans cette clarté primitive*, qui illumine même les objets finis dont l'âme acquiert la connaissance par l'intermédiaire des sens; il voit tout en elle, et cette lumière innée est, dit saint Bonaventure, la lumière émanée de l'Être infini, quoique reçue dans l'âme d'une manière objective et finie. » *Ibid.*, p. 216-217. « Dans cette image de l'infini, il (saint Bonaventure) a entrevu *comme un éclair de l'essence de Dieu pénétrant la pensée humaine*; il a reçu *comme une intuition directe de l'existence du Très-Haut.* » P. 218.

Bonnetty critiqua vivement, selon son habitude, le nouveau système philosophique qui surgissait à l'horizon, *ibid.*, p. 197-221 ; ce qui nous valut une *Lettre* de dom Gardereau, que Bonnetty publia, en la hachant d'observations, dans sept numéros des *Annales*, avril, mai, août, déc. 1847. Le bénédictin y maintient ses positions : « Ainsi la connaissance informe du Vrai, du Bien, du Beau, du Juste, de l'Un, etc., nous est innée dans cette lumière interne, dans ce jour qui éclaire primitivement notre âme. Car où donc verrions-nous ces vérités-principes, quand la parole extérieure nous les révèle, s'ils ne nous étaient en même temps révélés ou manifestés dans cette lumière et par cette lumière interne?... Sans aucun doute, l'enseignement extérieur développe, informe, féconde; mais quelle vérité nous manifesterait-il, si nous n'avions déjà dans notre intelligence *la vue* d'une vérité plus générale, qui sert comme de base à toute vérité intelligible; si nous n'avions *la vue* d'une vérité éminemment universelle, notamment celle *de l'Être*, qui est le fond de toute idée, comme son synonyme *la vérité*, dans le sens universel, est le jour qui éclaire toute idée, n'étant elle-même que l'Être en tant qu'intelligible ? » *Annales*, décembre 1847, p. 455-457. Nous voici bien en plein ontologisme, c'est-à-dire en plein galimatias!

Quinze ans plus tard, en 1862, quand le P. Ramière eut fait paraître son livre *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie*, dom Gardereau rentra en lice par cinq articles publiés dans le *Monde*, 17, 21 et 30 juillet, 10 et 28 août 1862. Cf. *Annales*, décembre 1862, p. 475; novembre 1863, p. 384-392. Son système s'est peu modifié : « Il y a essentiellement et originairement dans l'intellect *une lumière concréée avec l'âme*, et cette lumière, en tant que subjective, *est une vue* (!), encore vague et indéterminée, de l'universelle vérité. Très certainement, ce n'est pas la vue intuitive de l'essence divine; c'est cependant, comme le dit saint Thomas, une similitude de la vérité increée, un reflet du divin Objectif, *reflet dans lequel seul se découvriront successivement à l'âme tous les objets de ses pensées.* » *Ibid.*, p. 387. Pour la critique de ce système, cf. *Revue du monde catholique*, 25 août 1862, p. 13-20 (Ramière).

11° *Gratry* serait, au dire de Bonnetty, « un des ontologistes les plus en renom », *Annales*, février 1870, p. 106. Pourtant, on l'a noté ici même, cf. t. VI, col. 1759, Gratry a « rejeté l'ontologisme qui florissait dans de brillantes écoles lorsque parut la *Connaissance de Dieu* » (1853). C'est qu'en effet, selon Gratry, ce n'est pas par l'intelligence que l'homme atteint directement Dieu, c'est par la sensibilité; mais il l'atteint directement et, par là, si la théorie de Gratry, reprise de Thomassin, n'est pas l'ontologisme proprement dit, elle s'en rapproche assez pour figurer ici. « Thomassin pose donc et affirme l'existence d'un sens divin dans l'âme, *sens du contact divin*, distinct des idées nécessaires qui sont aussi dans l'âme, et qui sont une *sorte de vision de Dieu*. Selon Thomassin, l'âme sent les corps, elle se sent elle-même, elle sent Dieu. Voilà la sensibilité totale, qui se distingue ainsi en sens externe, sens interne, sens divin. Mais le sens divin, qu'on le remarque, ne peut donner, par ce contact de Dieu, qu'une connaissance et un amour implicites de Dieu, double élément qu'ont à développer, à diriger en nous la raison et la liberté. Dès lors on connaît Dieu comme on connaît le monde. La sensation donne à la connaissance du monde une base expérimentale, mais obscure et confuse, la raison y ajoute ses clartés : de même le sens divin donne une base expérimentale à la connaissance de Dieu, mais obscure et confuse, et la raison y ajoute ses clartés. Pendant que nous avons, en effet, *ce sens obscur de la substance de Dieu*, nous avons, d'un autre côté, l'idée claire des vérités évidentes, nécessaires, absolues, immuables, qui viennent aussi de Dieu, qui sont une *sorte de vue de ce Dieu.* » *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 20-21, Paris, 1853. On voit que Gratry n'a pas rejeté totalement l'ontologisme, mais qu'il l'a plutôt compliqué par l'adjonction d'une faculté mystique naturelle, qui nous donnerait une connaissance expérimentale, obscure et confuse, de la substance de Dieu. Cf. *ibid.*, p. 261-264., p. 351-352.

12° *Hugonin* mérite une étude spéciale; v. col. 1043.

13° L'ontologisme de *Lamennais* a déjà été signalé ici, cf. t. VIII, col. 2516-2517. On en trouve une expression, pure de traditionalisme; dans le livre *De la société première et de ses lois ou de la religion*, Paris, 1848, qui se présente comme une « partie inédite de l'*Esquisse d'une philosophie* ». « L'intelligence est radicalement inséparable du pouvoir d'affirmer ou d'énoncer. Or, nulle affirmation, nulle énonciation que par le mot *est*, et l'idée qui y correspond. Cette idée est donc la racine, la condition première et nécessaire de l'intelligence. Mais l'idée correspondante au mot *est*, sans laquelle il ne serait qu'un son vide, est la pure idée de l'être, ou l'idée de l'être illimité, absolu, infini dès lors, et l'être infini, absolu, c'est Dieu, sous sa notion fondamentale. Donc l'intelligence implique rigoureusement

l'idée, la perception primitive de Dieu. Avant cette perception, elle n'est pas encore; c'est par elle qu'elle naît, et toute énonciation, toute affirmation ultérieure renferme cette première affirmation, puisqu'en prononçant le mot *est*, en disant *cela est*, on affirme l'être, on affirme Dieu. » P. 111. L'intelligence humaine perçoit donc l'Être infini et, « dans l'Être infini, les idées, les causes nécessaires, tout ce qui échappe aux sens et n'est l'objet que de la pure pensée, » p. 61, « les essences les idées qu'affecte le caractère de nécessité, » p. 55.

14° Parmi les ontologistes que les *Annales de philosophie chrétienne* se glorifiaient d'avoir combattus, figure l'abbé *Lequeux*, cf. *supra*, col. 1003, auteur, ou plutôt l'un des auteurs des *Institutiones philosophicæ ad usum seminarii Suessionensis*, 4 vol. in-12, Paris, 1847, cf. *Annales*, août 1850, p. 133. Il s'agit d'une controverse qui mit aux prises l'abbé Lequeux et l'abbé Gonzague à propos de la thèse soutenue dans les *Institutiones : Essentiæ, prout distinguuntur a reali entium existentia, sunt ipsa Dei substantia. Ibid.*, p. 136. Cf. *Annales*, juin 1850, p. 446-448; août 1850, p. 133-150; août 1851, p. 128-144; octobre 1851, p. 311-318. Comparer cette thèse avec la troisième proposition du décret de 1861 : *Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.*

15° Le 25 avril 1845, l'abbé *Maret* publiait dans le *Correspondant* un article intitulé : *Théorie catholique des rapports de la religion avec la philosophie*, où l'on pouvait lire les déclarations suivantes : « La raison humaine est un écoulement de cette éternelle et intelligible lumière qui éclaire Dieu lui-même; elle est une participation aux idées éternelles que l'intelligence divine pose comme les types immuables des choses; elle n'existe qu'à la condition d'une *union réelle avec la raison infinie.* Cette communication de la lumière intelligible du Verbe à l'âme humaine est un fait interne, un fait qui s'accomplit dans *les plus intimes profondeurs de l'âme humaine.* Tous les grands théologiens, depuis saint Jean jusqu'à Malebranche et Bossuet, ont enseigné cette glorieuse origine de la raison; mais l'aspect purement intellectuel de ce magnifique phénomène avait surtout fixé l'attention de ces grands hommes. De nos jours d'illustres philosophes ont remarqué que les idées intelligibles ne nous étaient *perceptibles* à nous-mêmes, et n'étaient transmissibles aux autres qu'*au moyen du langage et de la parole.* » Cité par *Annales*, mai 1845, p. 328-330. On reconnaît l'alliage du traditionalisme à l'ontologisme, que Maret a pu prendre à Lamennais, comme il lui emprunta sa théorie de la Trinité, cf. *Annales*, avril 1846, p. 298-318, et qu'on retrouve en Gioberti, où l'on peut douter que Maret l'ait pu lire, puisque la traduction française de l'*Introduction à l'étude de la philosophie* ne parut qu'en 1847. — « Le premier homme n'étant pas d'une nature différente de la nôtre, on est donc conduit à penser que la communication primitive des idées à l'intelligence humaine n'a pas été une simple révélation intérieure, mais encore une révélation extérieure, et que les choses se sont passées au premier jour comme elles se passent encore tous les jours sur la terre... *L'acte créateur et fécondateur de l'intelligence est donc une révélation, une révélation interne et externe à la fois.* » *Annales*, mai 1845, p. 334.

Aux critiques de Bonnetty, Maret répondit par une longue lettre explicative et justificative, qui parut dans les *Annales* de juillet 1845, p. 31-84. Il y accentue encore son ontologisme : Les vérités éternelles, immuables et nécessaires sont bien dans la raison humaine, « mais elles ne sont pas elle. Elles appartiennent donc à une autre intelligence, qui doit être comme elles éternelle, immuable, nécessaire, infinie, c'est-à-dire, Dieu. *Ces vérités sont donc en Dieu; elle sont Dieu même; c'est en lui que nous les voyons;* c'est lui qui nous les communique. » P. 35. — « Mais voici un nouveau fait : *nous n'avons conscience de ces idées, de ces vérités que par la parole.* Sans la parole, tout est ténèbres dans notre intelligence; avec elle, la lumière se fait. » P. 39. — Voici qui rappelle Cousin et sa Raison impersonnelle : « La raison est donc une lumière divine qui luit au milieu de la conscience humaine. La raison n'est donc pas l'âme humaine, ni l'entendement humain, puisqu'elle est la lumière qui éclaire l'entendement lui-même, la vérité qui le perfectionne. » P. 42. — Pour appuyer sa théorie, Maret fait appel à toute la tradition, dont Thomassin a réuni les témoignages au « livre IIIe du *Traité de Dieu* », *ibid.*, p. 45-46, 80; il invoque Bossuet et Fénelon, Malebranche et Leibniz, Joseph de Maistre et de Bonald. — Sur la nature de cette « *union réelle* de la raison humaine avec la raison infinie », qui avait effarouché Bonnetty, Maret ne s'explique pas; mais il déclare qu'il n'y a pas lieu de s'effaroucher : « les plus grands théologiens vous dirons que la grâce, l'eucharistie et la gloire ne sont pas seulement une union réelle de l'homme avec Dieu, mais une *union substantielle.* » P. 65.

Dans une *leçon* professée à la Sorbonne le 4 juin 1846, Maret est revenu sur cette question de « l'origine divine de la raison », qui est la doctrine de Platon, de saint Jean, de Jésus-Christ lui-même, et qui fut reçue, à peu d'exceptions près, par tous les Pères, tous les docteurs et tous les théologiens. Cf. *Annales*, juillet 1846, p. 73. — Si l'idée de Dieu c'est Dieu lui-même, on comprend qu'il faut entendre à la lettre certaines formules de la *Théodicée chrétienne* relevées par Bonnetty, *Annales*, novembre 1849, p. 393-395, telles que : « Dans cette idée, comme sur un autre Sinaï, *l'Éternel va nous apparaître...* Osons maintenant élever vers elle des regards pleins de respect, osons envisager *face à face* l'infini, Dieu lui-même... *Nous avons vu* l'Être dans toute sa pureté. *La face de notre Dieu* s'est un instant dévoilée à nos yeux étonnés. »

16° L'abbé *Maupied*, auteur d'une thèse de doctorat en théologie, soutenue à l'université romaine de la Sapience, sous le titre de *Réconciliation de la raison avec la foi, Défense des quatre propositions émanées de la S. C. de l'Index* (ce sont sans doute les quatre propositions antitraditionalistes de 1855, Denzinger-Bannwart, n. 1649-1652), est accusé d'ontologisme conjointement avec l'abbé Cognat, par l'abbé Peltier dans son *Anti-Lupus, précédé des observations critiques sur les derniers écrits de MM. Maupied et Cognat, ou Défense des 4 propositions contre leurs soi-disant défenseurs.* Cf. *Annales*, mars 1861, p. 219-221.

17° Dans un des tout premiers numéros de la *Revue du monde catholique*, 6 mai 1861, *A. Mazure*, se demandant : *Où doit aller la philosophie et par quelle voie?* propose aux réformateurs de la philosophie l'ontologisme le plus déclaré : « L'homme, né de Dieu et en Dieu, *débute par avoir le sentiment, l'aperception de Dieu*; nous l'avons cette première aperception non pas en nous, dans notre propre âme, mais en Dieu lui-même, dans sa substance vive. » P. 136. « *La raison est passive*, en ce sens qu'elle reçoit l'empreinte comme la cire sous le cachet, ou plutôt comme le miroir reçoit la lumière du ciel et la réfléchit. Ainsi la raison reçoit l'impression, *la vision de l'invisible;* Dieu irradie en elle et lui verse son jour... Alors la région de l'âme s'illumine, et elle reçoit *la perception* de ce qui est vrai, de ce qui est beau, de ce qui est juste, de ce qui est éternel. » P. 139. — « Mais cette révélation première n'est encore qu'en puissance; pour qu'elle passe à l'acte, il faut que Dieu lui-même parle à l'homme un langage humain et délie son intelligence par le don de la parole. » P. 140. Nous retrouvons ici l'alliage du traditionalisme et de l'ontologisme déjà signalé chez Lamennais et Maret.

18° Le numéro du 31 janvier 1839 des *Annales de philosophie chrétienne* s'ouvrait par un petit article de 9 pages, signé *F. Moigno*, qui devait faire grand bruit après le décret de 1861. « Dans mon livre (*De l'unité dans l'enseignement de la philosophie*), écrit le P. Ramière, *Revue du monde catholique*, t. VII, p. 263, j'avais montré le rapport étroit qui existe entre l'ontologisme et une théorie sur la création exposée jadis dans les *Annales de philosophie chrétienne*. C'est cette théorie qui paraît assez évidemment censurée dans *les deux dernières propositions* du Saint-Office. » Kleutgen est moins affirmatif que Ramière sur le rapport de cette théorie avec l'ontologisme; mais, parce que le P. Moigno était, selon lui, ontologiste, « les défenseurs de l'ontologisme doivent toujours avouer que cette proposition (la 6e, qu'il trouve développée dans la dissertation du P. Moigno sur la création), quoique peut-être elle n'ait pas une connexion nécessaire avec leur système, appartient de fait à leur école. » Cité par les *Annales*, mai 1868, p. 333. L'abbé Moigno, sorti de la Compagnie de Jésus en 1843, nous a longuement retracé la genèse de l'article de 1839 et les destinées ultérieures de la doctrine qu'il renferme : la lettre où il raconte cette histoire, *Annales, ibid.*, p. 336-344, jetant un jour curieux sur l'enseignement de la philosophie dans la Compagnie de Jésus entre 1820 et 1868, nous croyons utile d'en donner ici le contenu essentiel.

Moigno avait eu pour maître en théologie le P. Martin, « un théologien profond », « le plus éminent, je devrais dire, le seul éminent » des théologiens jésuites de la province de France, p. 337. La doctrine renfermée dans l'article de 1839 était celle du P. Martin, « et comme le P. Martin était le seul théologien considérable de la province de France, on peut et on doit dire qu'elle était la doctrine sinon de la Compagnie de Jésus, du moins de la province de France. » *Ibid.* L'article fut rédigé à Saint-Acheul pendant le second noviciat du P. Moigno (1836-1837), avec l'autorisation et les conseils du P. Fouillot, maître des novices du troisième an, « philosophe et théologien distingué ». — Toutefois, l'enseignement du P. Martin rencontrait de l'opposition dans la Compagnie, « de la part de ceux qui n'avaient pas assez de science pour arriver à subir l'examen *de universa philosophia et theologia*, exigé des profès des quatre vœux, » p. 338. Moigno voulut « faire juger la grande controverse. » Il envoya donc son manuscrit au R. P. Général, qui était alors le P. Roothan, en lui demandant de le soumettre « au jugement des théologiens dans lesquels il avait le plus de confiance, » p. 339. Les juges choisis furent les RR. PP. Dmowski et Ferrari, professeurs, l'un de philosophie, l'autre de théologie, au Collège romain, et un troisième dont Moigno ne se rappelle plus le nom. « Leur jugement fut complètement favorable, et l'un d'eux exprima le désir que la dissertation fût bientôt imprimée, parce qu'elle faisait honneur à la Compagnie, en donnant la solution simple de la plus grande difficulté peut-être de la théologie, » p. 340. Le P. Roothan lui-même envoya au P. Moigno « une lettre charmante », faisant le plus grand éloge de la dissertation, « la rapprochant de la méditation de saint Ignace sur l'amour de Dieu, qu'elle éclairait d'un jour nouveau, » p. 339. — Grande surprise du P. Guidée, alors provincial de la province de France, « un de ceux qui avaient été le plus opposés à l'enseignement du P. Martin; » ce fut lui pourtant qui corrigea l'épreuve de l'article et donna le bon à tirer.

« Il résulte évidemment de ce court et simple récit, ajoute l'abbé Moigno, que ma thèse « *Comment les êtres sont en Dieu* », la doctrine d'abord du plus éminent théologien de la province de France, puis la mienne, devint jusqu'à un certain point *la doctrine de la Compagnie de Jésus tout entière.* » P. 340. Pourtant, le P. Rozaven, alors assistant de France, « théologien exercé, mais plutôt polémiste que philosophe et métaphysicien », écrivit au P. Guidée une longue lettre de réfutation, à laquelle Moigno répondit, en s'appuyant « des théologiens les plus célèbres, surtout de Suarez, et des écrits ascétiques d'un grand nombre de saints et de saintes, particulièrement de saint Ignace et de sainte Catherine de Gênes, » p. 341. Rozaven répliqua, mais sa réplique ne fut pas communiquée à Moigno; cependant on ne lui demanda jamais de rétracter les doctrines contenues dans sa dissertation.

Sorti de la Compagnie, Moigno n'en continua pas moins à aider le P. de Ravignan dans la préparation de ses *Conférences de Notre-Dame*. Il nous révèle, à ce propos, que le programme des conférences philosophiques que l'orateur donnait alors à Saint-Séverin, concurremment avec les conférences dogmatiques de Notre-Dame, programme que lui, Moigno, avait contribué à rédiger, « était *conforme aux doctrines ontologistes*, qui n'étaient pas alors repoussées par la Compagnie de Jésus. » *Ibid.* Ravignan était d'ailleurs, lui aussi, élève du P. Martin, et lui était resté fidèle, p. 342. — En terminant sa lettre, l'abbé Moigno, constate, non sans surprise, que le P. Félix, dans sa *2e conférence du carême* de 1863 sur le mystère de la création, a repris, en propres termes, les doctrines de l'article de 1839; et que le P. Ramière lui-même, l'adversaire de l'ontologisme, les reproduit dans son livre *De l'unité*, « seulement dans un langage plus obscur et plus incorrect, » p. 342-343; c'est ce que d'ailleurs avait déjà constaté Bonnetty; cf. *Annales*, novembre 1863, p. 383. Et Moigno de s'écrier : « Voici donc, sans compter le P. Ramière, que la doctrine du P. Martin, qui était un génie théologique, le génie théologique de la Compagnie de Jésus, redevient bon gré mal gré la doctrine du P. Félix, qui est l'un des esprits les plus philosophiques de cette même Compagnie. » P. 343-344.

Pour vérifier les dires de l'abbé Moigno sur la diffusion de l'ontologisme, du *martinisme*, dans la Compagnie de Jésus, on lira avec intérêt l'étude qu'en a faite le P. Burnichon dans *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. III : *1845-1860*, Paris, 1919, p. 140-161, et t. IV : *1860-1880*, Paris 1922, p. 46-51. On y trouve ceci : « la plupart des jésuites de la province de Paris, les plus remarquables par leur intelligence, s'étaient laissé séduire par le mirage ontologiste, et leur esprit restait sous le charme (même après la sentence du Saint-Office). Comme le disait le P. Matignon, qui lui-même ne fut pas exempt de tout reproche en cette circonstance, « une adhésion plus ou moins consciente à des principes clairement proscrits s'allie parfois aux sentiments les plus vrais de soumission vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. » T. IV, p. 51. Les *Études* se taisaient et, de Rome, on jugeait sévèrement cette attitude de « silence respectueux » (5 février 1866).

Le 6 janvier 1850, une *Ordonnance pour les études supérieures*, adressée par le P. Roothan au P. Maillard, provincial de la province de Lyon, terminait chez les jésuites de France « la première phase de la querelle ontologiste; elle avait duré plus d'un quart de siècle. » T. III, p. 161. « Dans un bref préambule est résumée la doctrine ontologique (*sic*) avec les principales erreurs qui en dérivent. Vient ensuite l'énoncé de dix-sept propositions, neuf de théologie, huit de philosophie, que les jésuites ne devront pas enseigner. » *Ibid.*, p. 160.

Voici celles de philosophie qui sont plus proprement ontologistes, telles qu'on les trouve aux *Pièces justificatives*, t. III, p. 595 :

1. Idea Dei actualis et formalis est intellectui humano essentialis, ejus constitutiva, prima omnium, sola positiva ac proprie idea. — 2. Existentia Dei est per se nota, non tantum quoad se, sed etiam quoad nos. — 3. Deus in simplicissima sua unitate continet realiter, licet absque forma, entia omnia distincta et diversa. Unde : *a*) Deus, ut ens simpliciter, est omne ens existens. *b*) Supra, extra et præter Deum nihil est. *c*) Deus est totum, ita ut non detur medium inter Deum et nihil. *d*) Ens, quatenus ens, ita est ut nunquam possit non esse.

Le P. Burnichon remarque « que les propositions visées dans l'ordonnance du général des jésuites se retrouvent dans la sentence de condamnation du Saint-Office en 1861. » *Ibid.*, p. 161. On s'explique difficilement alors qu'appuyé sur une lettre de Mgr Jacquemet, évêque de Nantes, au P. Ramière, il se rallie à la thèse des ontologistes (voir col. 1048) sur les intentions des cardinaux et du pape promulguant ce décret : « Telle était donc la vérité objective sur la question de fait. On avait visé les panthéistes allemands, non les ontologistes catholiques. » T. IV, p. 50. Mais alors comment ceux-ci auraient-ils su que leur doctrine philosophique « n'avait pas les préférences de l'Église » ? que, « s'ils ne se sentaient pas en contradiction avec elle », ils « ne pouvaient dire non plus qu'ils marchaient dans sa voie » ? *Ibid.*

19° « Parmi les ontologistes modernes, celui qui, à mon avis, expose l'ontologisme, sinon avec le plus de profondeur, au moins avec le plus de clarté, est l'auteur qui s'est donné le nom de *Jean Sans-Fiel*, dans deux opuscules imprimés sous les titres : *Discussion amicale sur l'ontologisme*, Paris et Nancy, 1865, et *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel, Réponse au R. P. Kleutgen*, Paris et Nancy, 1869. » Zigliara, *op. cit.*, t. II, p. 205. Le but de la *Discussion amicale*, déclare l'éditeur, « est de montrer d'abord qu'il y a différentes espèces d'ontologismes qu'il ne faut pas confondre; c'est de faire voir ensuite que l'une de ces théories est parfaitement conforme aux données de la raison, ainsi qu'à la doctrine des grands philosophes chrétiens; c'est de prouver enfin que ce système n'a pas été flétri par les réponses émanées des Congrégations romaines. » P. 1. Les quatre espèces « principales » d'ontologisme distinguées par J. Sans-Fiel sont : « l'ontologisme panthéiste, l'ontologisme rationaliste, l'ontologisme de Malebranche et l'ontologisme de Fénelon et de Bossuet. » P. 5. « L'ontologisme panthéistique est la doctrine qui attribue à l'homme la perception directe de Dieu à raison de l'identité de notre âme avec la substance divine... Sans identifier l'âme avec Dieu, l'ontologisme rationaliste admet la perception directe de Dieu, non seulement dans ses attributs, mais encore dans sa nature intime et dans son essence elle-même... Malebranche n'enseigne pas, comme les ontologistes rationalistes, que nous voyons l'essence de Dieu; il soutient seulement que nous percevons ses idées et ses attributs. Quant aux êtres matériels, il prétend que nous ne les voyons pas en eux-mêmes, mais seulement dans les idées divines qui leur ont servi de types. » P. 5-7. L'ontologisme de Fénelon et de Bossuet, adopté par Sans-Fiel, ne se distinguerait de celui de Malebranche que sur ce dernier point : « dans la théorie de Fénelon, la vision des types n'est pas le seul élément qui entre dans la connaissance du contingent; outre cette intuition, il y a de plus la perception immédiate de la créature elle-même dans son individualité. » P. 8. Le système de l'ontologisme « modéré et traditionnel » se ramène donc à ceci : « La perception immédiate de l'infini, l'intuition des types éternels des créatures et la connaissance directe des êtres contingents dans leur individualité, » p. 14; ou encore « que *les vérités nécessaires subsistent en Dieu* et qu'elles *s'identifient avec Dieu* — que *nous percevons ces vérités en Dieu* et dans sa lumière — et que *Dieu considéré comme vérité est toujours présent à l'intelligence humaine*. C'est précisément la thèse que je soutiens. » P. 47-48.

II. EN ITALIE. — A en croire les ontologistes italiens, l'ontologisme serait la doctrine traditionnelle de l'Italie, la philosophie italienne, la philosophie nationale, et leurs efforts de restauration ou de rénovation de l'ontologisme leur paraissent nécessaires à la formation de l'unité politique italienne.

Telle est la thèse soutenue par Rosmini dans son *Il rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal conte Terenzio Mamiani ed esaminato da A. Rosmini Serbati*, Milan, 1836. Mamiani, en effet, dans son *Rinnovamento della filosofia antica in Italia*, publié à Paris en 1834, s'était proposé principalement « de montrer que, dans les livres des nombreux philosophes de l'Italie et surtout dans les écrits de ceux qui ont fleuri pendant le XVe et le XVIe siècles, on trouve tous les éléments nécessaires pour composer une doctrine philosophique conforme aux exigences de l'esprit moderne; que cette doctrine ne peut être qu'expérimentale, que depuis Laurent Valla et Léonard de Vinci jusqu'à l'école de Galilée, et de cette école à Galluppi, tous les bons esprits de l'Italie l'ont connue, admise et enseignée. » L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, Paris, 1869, t. I, p. 316. Rosmini s'efforça de montrer que la doctrine ontologiste se rattachait directement aux traditions les plus respectables et aux plus grands noms de la philosophie italienne : les philosophes des écoles de Pythagore et d'Élée ont été les précurseurs et les maîtres de Platon; au Moyen Age, saint Anselme, saint Bonaventure, et, jusqu'à un certain point, saint Thomas, qui concilie saint Augustin avec Aristote, sont les continuateurs du platonisme italien; la philosophie de la Renaissance, au XVe et au XVIe siècle, est toute platonicienne avec Marsile Ficin, Patrizzi et Giordano Bruno. *Ibid.*, p. 323. La thèse historique de Rosmini est reprise par Vincenzo di Giovanni, cf. Karl Werner, *Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, t. II, Vienne, 1885, p. 235 et 245.

Au XIXe siècle, l'ontologisme italien est représenté par trois grands philosophes, Rosmini, Gioberti et Mamiani, qui se rallia à l'ontologisme en 1841, dans son *Dell'ontologia e del metodo*, publié à Paris ; cf. Ferri, t. II, p. 24.

1° *Rosmini et son école.* — La doctrine de *Rosmini* sera exposée dans l'article consacré à ce philosophe. Il nous paraît cependant opportun de signaler ici même l'opinion de certains ontologistes notoires, qui refusent de compter Rosmini parmi les vrais ontologistes et en font un simple « psychologiste », une manière de péripatéticien. C'est d'abord Gioberti dans son *Introduction à l'étude de la philosophie :* « Rosmini, en établissant l'unité numérique de l'Idée, se rapproche tellement de l'ontologisme, qu'on pourrait presque le croire partisan de ce système, si d'autres endroits de ses ouvrages et en particulier la doctrine fondamentale de son *Nouvel essai* n'y étaient absolument opposés. » T. I, p. 357, de la traduction française. Ailleurs, t. II, p. 6, il lui reproche d'avoir suivi la méthode des « psychologistes », d'avoir distingué le « Premier psychologique » du « Premier ontologique », p. 7; enfin il ramène toute la théorie rosminienne aux quatre points suivants, où l'on ne peut reconnaître le véritable ontologisme : « 1. Toutes les idées tirent leur origine de l'idée de l'Être. 2. L'idée primitive de l'Être représente seulement l'*Être possible*. 3. La perception de l'existence réelle des choses créées est une opération du jugement, par laquelle il se fait une équation entre l'idée de l'Être possible et la perception sensitive. 4. Le concept de la réalité

de l'Être absolu, c'est-à-dire de Dieu, ne s'obtient *pas immédiatement et par intuition, mais seulement d'une manière médiate et par démonstration.* » *Ibid.*, p. 7-8. Un peu plus loin : « Rosmini rejette expressément l'opinion de saint Bonaventure, qui considère Dieu comme objet immédiat de la perception intuitive. » P. 18-19. Cf. t. III, p. 254, et Hugonin, *Ontologie*, t. I, p. 329-330.

Il ne sera pas hors de propos de jeter ici un rapide coup d'œil sur la diffusion en Italie des doctrines rosminiennes. Rosmini lui-même dans son *Introduzione alla filosofia*, 1850, relève les noms de plusieurs de ses partisans : Sciolla, Corte, Tarditi, professeurs à l'université de Turin, Pestalozza, professeur au séminaire de Monza, Gustave Cavour et Manzoni. Cf. Werner, *op. cit.*, t. I, Vienne, 1884, p. 442. Werner cite encore Tommaseo, Bonghi, Minghetti et Cantu, et enfin nomme ceux qui vécurent en la compagnie de Rosmini et se consacrèrent à la défense de ses doctrines : Pagani, Todeschi, Paoli, Perez, Calza, Petri et Buroni.

Le premier en date des disciples de Rosmini est *Tommaseo*, son ancien condisciple à l'université de Padoue. « Il a exposé la doctrine de son ami sur la connaissance dans un excellent résumé publié à Turin en 1838 : *Esposizione del sistema filosofico del Nuovo saggio sull'origine delle idee di Ant. Rosmini;* il l'a interprétée et présentée sous les aspects les plus variés et les plus pratiques dans ses *Studii filosofici*, 2 vol. in-8°, Venise, 1840. » Ferri, *op. cit.*, t. I, p. 309-310. Enfin il l'a défendue contre les attaques de Gioberti dans ses *Studii critici*, Venise, 1843. *Ibid.*, p. 467. Cf. Werner, p. 443-446.

Le *Dialogo dell'invenzione* de *Manzoni* s'appuie sur la doctrine rosminienne de la connaissance qui y est citée, développée ou défendue selon l'occurrence. Ferri, p. 310; Werner, p. 443.

Le marquis Gustave de *Cavour*, frère du ministre, a été un des propagateurs les plus actifs de la philosophie rosminienne, qu'il a résumée dans des *Fragments philosophiques*, écrits en français et publiés à Turin en 1841. Ferri, p. 311. Bonnetty a raconté dans les *Annales de phil. chrét.*, juillet 1860, *La philosophie de Rosmini en France*, p. 71-78, les tentatives faites par Cavour pour introduire en France la philosophie de Rosmini; il écrivit l'*Introduction* à la traduction du *Nouvel essai* faite par l'abbé André à l'instigation de l'abbé de Valroger, professeur de philosophie au séminaire de Sommervieu (diocèse de Bayeux). Cavour prit aussi part à la défense de Rosmini contre Gioberti dans l'*Univers* du 15 janvier 1843. Ferri, p. 467.

Corte publia en 1840 la traduction italienne, annotée par Rosmini, des *Principes de philosophie pour les initiés aux mathématiques* du comte Thomas Valperga de Caluso, qui avaient été imprimés à Turin en 1811. Rosmini se reconnaissait un précurseur en Caluso. Ferri, p. 311-312. « Au reste, ajoute Ferri, celui qui voudrait suivre l'enseignement de la philosophie rosminienne dans les écoles supérieures et secondaires devrait connaître les manuels de Pestalozza et de Corte, les livres de Peyretti et de Rayneri, professeurs à la faculté philosophique de Turin, et de Paganini, professeur à celle de Pise. »

Outre son manuel, les *Elementi di filosofia* qui furent plusieurs fois réédités, *Pestolozza* a aussi publié deux apologies des doctrines rosminiennes : *Le postille di un Anonimo*, Milan, 1850, et *Le dottrine di Antonio Rosmini difese dalle imputazioni del noto prete Bolognese*, 2 vol., Milan, 1851-53. Cf. Werner, p. 446.

Werner, p. 450-454, s'étend longuement sur l'apologie de la doctrine rosminienne entreprise par *Paganini* dans ses *Osservazioni sulle più risposte armonie della filosofia naturale colla filosofia sopranaturale*, Pise, 1861. Ferri, p. 312, s'arrête avec plus de complaisance sur les noms de *Bonghi*, *Berti* et *Minghetti*.

Il nous reste à citer les *Lettres d'un Rosminien à Vincent Gioberti* de *Tarditi*, la première défense du maître contre les attaques de Gioberti, Turin, 1841, cf. Ferri, p. 466, et les réponses de *Petri* au P. Liberatore : *Le dottrine di A. Rosmini sulla conoscenza difese e quelle che oppongono il P. Liberatore d. C. d. G. ed altri esaminate*, Turin, 1878; *Sull'odierno conflitto tra i Rosminiani e i Tomisti studio morale del sac. A. Valdemari rettore di seminario di Crema esaminato*, Turin, 1879; et de *Buroni* au P. Cornoldi : *Riposta prima al P. Cornoldi in difesa delle nozioni di Ontologia secondo Rosmini e S. Tommaso*, Turin, 1878; *La Trinità e la creazione, Nuovi confronti tra Rosmini e S. Tommaso, dedicati alla Civiltà cattolica*, Turin, 1879. Cf. Werner, p. 461-468. A la même époque, Buroni publiait une étude comparative de Parménide, Platon et Rosmini : *Dell' essere e del conoscere, studii su Parmenide, Platone e Rosmini*, Turin, 1878; et Calza et Perez une *Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini*, Intra, 1878. Cf. Werner, p. 446-449.

2° *La doctrine de Gioberti* mérite une étude spéciale, v. *infra*, col. 1039. Elle trouva de nombreux adeptes que Werner, *op. cit.*, t. II, p. 228-230, répartit géographiquement : à Turin, Bertini; en Toscane, Centofani et Puccinotti, professeurs à l'université de Pise; à Naples, Fornari, Masi, Toscano, Chiarolanza, Cucca, Pepere et Fiorentino; en Sicile, Garzillo, le jésuite Romano et Vincenzo di Giovanni, auxquels on peut joindre le franciscain Maugeri, Lettieri et Gaetano Milone, cf. *ibid.*, p. 246, note.

Bertini a publié en 1850 : *Idea di una filosofia della vita, coll' aggiunta di un saggio storico su i primordi della filosofia greca*, 2 vol.; cet ouvrage exerça une influence sur Rosmini qui se rapprocha de Gioberti. Cf. Ferri, *op. cit.*, p. 482-489; Werner, p. 230-231.

Sur *Centofanti* et *Puccinotti*, v. Ferri, p. 456.

Fornari, bibliothécaire à Naples, écrit en 1850 *Della armonia universale*, et, à partir du 1857, l'*Arte di dire*, « espèce de rhétorique philosophique, animée d'un souffle de l'esthétique platonicienne. » Ferri, p. 457; cf. Werner, p. 232-234. — Un disciple de Fornari, *Acri*, professeur à Bologne, défendra Gioberti contre les critiques de Spaventa, qui trouvera à son tour un défenseur en son ami Fiorentino, transfuge du giobertisme. Cf. Werner, p. 232, p. 248-252; Ferri, t. II, p. 194-198.

En Sicile, le terrain était admirablement préparé à l'ontologisme par les enseignements de Miceli et de ses disciples, principalement de B. d'Acquisto, dont nous parlerons tout à l'heure. En 1847, *Garzillo*, qui n'avait que dix-sept ans et devait mourir à dix-neuf, commence dans son *Saggio filosofico*, la fusion du micelisme de B. d'Acquisto et du giobertisme. Cf. Werner, p. 229; Franck, *Philosophes modernes, étrangers et français*, Paris, 1879, p. 184.

Le P. *Romano* aurait été orienté vers les doctrines de Gioberti par son confrère, le P. Taparelli. De 1845 à 1849, il publia les quatre volumes de sa *Scienza dell' uomo interiore nei suoi rapporti con la natura e con Dio*. Un article de la *Civiltà cattolica*, du 20 mai 1854, reproduit par les *Annales de phil. chrét.* d'octobre, p. 315-340, et de novembre, p. 415-420, de la même année, résume les idées du P. Romano sur les rapports de l'intuition et de la parole : dans l'intuition, la connaissance est indéterminée et confuse; la vue des objets matériels *actualise* dans l'esprit *l'idée* de ces objets; pour les objets immatériels, c'est la parole qui pourvoit à cet effet. Cf. Werner, p. 229-230; Ferri, t. I, p. 457; di Giovanni, *Il P. Giuseppe Romano*

e l'ontologismo in Sicilia sulla metà del secolo XIX, Palerme, 1879.

Vincenzo di Giovanni, « professeur au lycée de Palerme, est un partisan déclaré des idées de Gioberti. Actif, érudit, libéral, il représente honorablement cette partie éclairée du clergé sicilien que ce philosophe a gagnée au patriotisme et au progrès. » Ferri, p. 457. Son œuvre philosophique est considérable : *Sullo stato attuale e su i bisogni degli studii filosofici in Sicilia*, 1854; *Principii logici estratti dall' Organo di Aristotele e annotati*, 1871; *Principii di filosofia prima esposti ai giovani italiani*, 3 vol., 1878. « Comme son maître (Gioberti), le professeur de Palerme est idéaliste objectif ou ontologiste; il admet l'intuition de l'absolu et modifie légèrement la formule idéale du philosophe de Turin en substituant à la création des existences leur *position* par l'absolu. Sa formule est que l'*absolu pose le relatif*, variante qui, du reste, ne change en rien le fond des choses. » Ferri, p. 458. Di Giovanni a aussi beaucoup écrit sur l'histoire de la philosophie : *Severino Boezio e i suoi imitatori*, 1880; *Pico della Mirandola, filosofo platonico*, 1882, et surtout *Storia della filosofia in Sicilia dà tempi antichi al sec. XIX*, 2 vol., 1873, que Franck a résumée dans ses *Philosophes modernes*, p. 116-198. Sur di Giovanni, cf. *Revue philosophique*, novembre 1878 (Beaussire); Werner, p. 234-244.

Selon Werner, p. 246, note, le sicilien Ant. *Maugeri*, O. M., aurait tenté la fusion du rosminisme et du giobertisme dans son *Corso di lezioni di filosofia razionale, sistema psico-ontologico*, 1856, et dans ses *Elementi di filosofia ad uso del seminario arcivescovile di Catania*, 1869.

« Parmi les écrivains qui ont approprié l'exposition de cette doctrine (le giobertisme) à l'enseignement des écoles secondaires, Toscano et Vittorio Mazzini méritent une mention particulière. Enfin le nom de Fr. Bonucci, connu pour ses écrits relatifs aux sciences naturelles, prouve que la philosophie de Gioberti a aussi trouvé des partisans dans une classe de personnes généralement hostiles à l'idéalisme. » Ferri, p. 461.

3° *L'école de Miceli ou de Monreale.* — « Miceli n'a pas seulement attaché son nom à un système, il a fondé une école qui a été en Sicile, durant plus d'un demi-siècle, le centre des esprits sérieusement épris de métaphysique et qu'on appelle, en souvenir de son berceau, l'école de Monreale. » Franck, *op. cit.*, p. 143.

Miceli (1733-1781), professeur de philosophie et de droit naturel au séminaire de Monreale, petite ville située à quelques kilomètres de Palerme, doit sa notoriété à di Giovanni, qui publia ses écrits philosophiques, restés manuscrits, le *Specimen scientificum* et la *Prefazione o sia saggio historico di un sistema metafisico*, en les encadrant de dialogues, à la Platon, dans ses deux ouvrages : *Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale, dialoghi tre seguiti dallo* Specimen scientificum *di V. Miceli*, 1864, et *Il Miceli ovvero l'Apologia del sistema, nuovi dialoghi seguiti da scritture inedite di V. Miceli*, 1865. A vrai dire, le système de Miceli n'est rien de moins que le panthéisme, cf. Franck p. 144-155, mais il exerça une trop grande influence sur l'ontologisme italien pour qu'on ne lui accorde pas ici au moins une mention. Cf. Werner, p. 245, p. 80; Ferri, p. 459; *Revue des Deux-Mondes*, 1 mai 1865 (Perrens); *Revue des cours littéraires de la France et de l'étranger*, IVe année (1867), n. 17, *Le mouvement philosophique en Sicile* (Beaussire); *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Le micélisme fut enseigné au séminaire de Monreale par Flères, le maître et le prédécesseur immédiat de Miceli dans la chaire de philosophie, puis par Spedalieri, Rivalora, Zerbo, Guardi, Aruno et Scafiti; cf. Werner, p. 245; Franck, p. 155-158. Mais la plupart de ces professeurs n'ont pas publié leurs cours ou leurs ouvrages de philosophie; di Giovanni en a seulement donné des extraits ou des résumés à la fin du deuxième volume de sa *Storia della filosofia in Sicilia*, p. 355-515. Comme bien on pense, le micélisme ne rencontra pas, même en Sicile, que des partisans et des admirateurs; il fut combattu, du vivant même de Miceli par deux théologiens Guglieri et Bianchi, après sa mort par Raimondi et Rinaldi; le franciscain Scilla s'en constitua le défenseur. Franck, p. 158-159.

Des micéliens proprement dits, qu'il étudie au premier chapitre de son deuxième volume, di Giovanni distingue les ontologistes, qui font l'objet du chapitre quatrième; mais on nous avertit « que di Giovanni qualifie d'ontologistes ceux qui, s'inspirant de Miceli, s'efforcent en partie de compléter, en partie de corriger sa doctrine pour la mettre d'accord avec les exigences, soit de la raison, soit de l'orthodoxie religieuse. » Franck, p. 179. Les deux principaux ontologistes siciliens qui se rattachent ainsi à l'école de Miceli sont Rosario Castro (1783-1851) et Benedetto d'Acquisto (1790-1866).

Rosario *Castro*, chanoine de Biancavilla, député au parlement sicilien, n'a publié, sur les six dont il devait être composé, que les deux premiers livres de son *Schizzo di una cosmografia filosofica dedotta dalla Genesi*, 1854; « on dit que l'auteur, craignant les effets de la réaction monarchique à laquelle il assistait, détruisit son manuscrit. » Cf. Franck, p. 180. « Ce n'est rien de moins qu'une réforme générale de toutes les sciences qu'il prétendait offrir à ses contemporains, » p. 179. En réalité, son système métaphysique se distingue à peine de celui de Miceli. Cf. p. 180-183.

Benedetto d'*Acquisto* « est un des écrivains les plus féconds et un des penseurs les plus éminents, non seulement de la Sicile, mais de toute l'Italie. » Franck, p. 185. Après ses premières études au séminaire de Monreale, il entre au couvent des frères mineurs réformés de Palerme, y étudie, puis y enseigne la philosophie et la théologie. En 1844, il devient professeur de philosophie morale et de droit naturel à l'université de Palerme, et en 1858, archevêque de Monreale; il se chargea lui-même de l'enseignement de la théologie dogmatique dans son grand séminaire. De ses nombreux ouvrages, nous ne mentionnerons que ceux où l'on a le plus de chance de rencontrer ses théories ontologistes : *Elementi di filosofia fondamentale :* I. *Analisi delle facoltà dello spirito umano, o Psicologia*, 2 vol., 1836; II. *Trattato delle idee, o Ideologia*, 1858; III. *Organo dello scibile umano, o Logica*, 1871; *Saggio sulle legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo dell' uomo*, 1837; *Sistema della scienza universale*, 1850. Cf. Franck, p. 185-187.

Outre l'influence du micélisme, qui fut plus grande qu'on ne le croit et que d'Acquisto ne se l'avouait à lui-même, on reconnaît du premier coup d'œil dans les *Éléments de philosophie fondamentale* de l'archevêque de Monreale l'influence de Cousin. La méthode suivie par l'auteur est la méthode psychologique; pour lui, comme pour le chef de l'école éclectique, la raison est revêtue d'un caractère impersonnel, universel et absolu. Cf. Franck, p. 187-188. Ferri voit en d'Acquisto un précurseur de Gioberti : « d'Acquisto établit que l'autorité de l'intelligence humaine a pour condition un rapport naturel à la vérité absolue, que la vérité absolue ou Dieu est l'objet de l'intuition de l'âme et que cette intuition même est l'effet de l'action créatrice de la vérité. » P. 459. « D'Acquisto a le mérite d'avoir prévenu Gioberti par sa théorie de *la vision intellectuelle de l'acte créateur*, et même de

l'avoir renfermée dans des bornes plus sages et plus conformes aux faits de conscience et aux idées qui lui servent de base. » P. 460.

4° Le comte *Terenzio Mamiani della Rovere*, une fois rallié à l'ontologisme, lui a donné une forme particulière, qui n'est ni celle de Rosmini, ni celle de Gioberti. Il l'a exposée surtout dans ses *Dialoghi di scienza prima*, Paris, 1846, et dans ses *Confessioni di un metafisico*, 2 vol., Florence, 1865. Sur les autres ouvrages de Mamiani, voir Werner, *op. cit.*, p. 281. « Pour résumer en peu de mots l'idéalisme de Mamiani, disons qu'il admet et démontre l'intuition directe de la présence ou de la réalité de l'absolu en s'appuyant sur les caractères de la vérité idéale; qu'il admet et s'efforce de démontrer que la connaissance de toute vérité, outre qu'elle est accompagnée de cette intuition, a lieu avec l'intermédiaire d'une représentation et avec un rapport médiat à un objet divin correspondant. Ajoutons enfin que cette différence entre la connaissance de tout idéal et l'intuition de l'absolu dépend de ce que l'idée est déterminée par le phénomène et se rapporte à l'absolu par l'intermédiaire de cette détermination, tandis que l'absolu est le fondement unique, transcendant et insondable de l'idée. » Ferri, t. II, p. 52. Voilà qui n'est pas commode à comprendre. Peut-être la chose s'éclaircirait-elle si nous disions que Mamiani, à l'opposé de Malebranche, admettrait que nous voyons Dieu dans les idées et non les idées en Dieu, et qu'il paraît se rapprocher de Cousin, pour qui nous voyons Dieu sous l'aspect de la vérité.

Les idées sont doublement représentatives : elles représentent *ad extra* les choses sensibles, *ad intra* l'absolu, Ferri, p. 44; et ceci par leurs caractères d'unité, d'universalité, de nécessité, d'immutabilité et, qu'on nous passe le mot, d'indéfinité : « dans tout élément idéal est donc l'indéfini; or l'indéfini suppose l'infini ou l'absolu; l'infini seul est la condition de ce qu'il y a d'indéfini et d'inépuisable dans les idées. Les idées se rapportent donc à l'infini, et partant leur forme objective spéciale ou la représentation contenue dans chacune d'elles se rattache à l'absolu. » *Ibid.* En somme nous dirions plus simplement que les idées révèlent Dieu, sont une « manifestation divine », p. 52. « Mais représentent-elles tout l'absolu ou une détermination de l'absolu? Elles représentent une détermination de l'absolu, et cette détermination consiste en un mode de l'activité divine, raison suffisante de la représentation idéale. Cependant chacune d'elles comprend l'idée de l'absolu, chacune est donc liée à l'absolu par l'intermédiaire d'une représentation particulière. De sorte qu'enfin l'intellection n'est autre chose que l'*intuition ou la vision de l'absolu réellement existant, sous la condition d'une représentation donnée.* » *Ibid.*

Mais cette vision de l'absolu dans les idées, « le rapport qui s'établit entre l'intelligence et l'idéal par les idées ou la représentation intellectuelle, *n'est pas une perception;* c'est un rapport *sui generis* et non réductible à un autre. Cependant nos intellections surpassent toutes, en quelque façon, la représentation idéale; elles ne sont pas bornées à ce terme intermédiaire, mais elles s'arrêtent pour ainsi dire à la *surface de l'être absolu.* » P. 53. « Il s'ensuit que cette doctrine est un idéalisme ontologique beaucoup plus tempéré que celui de Gioberti, et en même temps supérieur quant à son principe à celui de Rosmini. Il accepte de Gioberti l'intuition de la présence réelle de l'absolu et l'inséparabilité du réel et de l'idéal; mais il limite beaucoup plus que sa théorie ne le fait la connaissance directe de l'absolu. Car il entend avoir prouvé que la vision idéale n'est pas une perception, et qu'elle est encore moins la perception de Dieu créateur et de l'acte par lequel il crée... D'un autre côté, la connaissance directe d'un idéal qui n'est pas simplement possible, mais existe en soi, et demeure inséparable de la réalité, donne à cette forme nouvelle de l'idéalisme une valeur supérieure à celle qu'il peut avoir dans la philosophie de Rosmini. » P. 54. Sur Mamiani, voir Werner, p. 277-381; Debrit, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, 1859, p. 97-175.

Parmi les philosophes italiens qui se rattachent plus ou moins à l'idéalisme de Mamiani et collaborèrent à sa revue *La filosofia delle scuole italiane*, Werner cite particulièrement L. Ferri, l'auteur de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, p. 387 et sq.; Bonatelli, p. 399 et sq. et Bertinaria, p. 406 et sq. Fr. Lavorino, l'un des deux auteurs de l'*Enciclop. scientif.*, à laquelle renvoie le *Postulatum* des cardinaux Sforza et Pecci, cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 333, fut aussi un collaborateur de la revue de Mamiani, cf. Werner, p. 382; Ferri mentionne de lui un opuscule *Sur les confessions d'un métaphysicien de T. Mamiani*, Florence, 1868; cf. t. II, p. 376.

5° Indépendamment des trois grandes écoles ontologistes de Rosmini, Gioberti et Mamiani, on trouve encore cités parmi les ontologistes italiens les noms des PP. Francesco et Gaetano Milone, barnabites, de l'abbé (ex-Père) Passaglia, du P. de Rignano, mineur observantin, qui devint évêque de Potenza et Marsica, du « célèbre prêtre » D. Pierre Séni, du P. Vercellone, barnabite, enfin d'un certain Michel Tuddone, pseudonyme « d'un savant ontologiste bien connu en Italie ». Zigliara, *op. cit.*, t. III, p. 74, note.

Le P. *Fr. Milone* fit un grand éloge de la *Discussion amicale* de Jean Sans-Fiel, dans les articles qu'il publia dans la *Rivista universale*, décembre 1866, janvier et avril 1867, sous le titre : *Sopra un accusa contro l'ontologismo nelle scuole cattoliche.* Zigliara, t. II, p. 214.

Le P. *Gaetano Milone*, « savant ontologiste », Zigliara, t. III, p. 433, dans une lettre du 17 novembre 1850, proposait à Bonnetty une discussion publique sur la *vision idéale*, ce système qui « place l'objet de l'intelligence humaine dans l'idée divine », système qui lui paraît être celui de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure et de Sigismond Gerdil; cf. *Annales de phil. chrét.*, janvier 1853, p. 55. Il se propose de démontrer en un tournemain que la seule de toutes les hypothèses qui soit admissible en ce qui concerne le sujet où résident les idées, l'intelligible, est celle qui les place en Dieu; il est « de plus en plus convaincu de la raison profonde qui nous oblige de convenir avec le cardinal Gerdil que le système de la *vision idéale* peut être regardé comme démontré selon toute la rigueur de la science. » *Ibid.*, p. 57. Il a publié *La scuola di filosofia razionale intitolata a S. Agostino*, 2e édition, Naples, 1861, où il développe son système, qu'il croit être celui de saint Augustin; Zigliara en reproduit plusieurs pages, t. III, p. 433-435, p. 442-444. Le principe essentiel du système est la distinction du sensible et de l'intelligible : le *sensible* embrasse les faits, c'est-à-dire le créé, toute nature créée, parce que toute nature créée est l'objet ou du sentiment qui est sens, ou du sentiment qui est conscience; l'*intelligible* n'est pas une chose créée, il exprime tout ce que nous connaissons de Dieu et de la vérité (qui est Dieu) et de ses prérogatives de toute espèce. Dès lors que l'intelligible est incréé, qu'il est la vérité, qu'il est Dieu et que notre esprit voit l'intelligible, il voit Dieu immédiatement. On cite encore du P. G. Milone des *Avvertenze pe' giovani sul modo di studiare e di comporre in filosofia*, Naples, 1862; cf. J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 115, note.

En 1859, *Passaglia* quittait la Compagnie de Jésus et l'on attribuait cette sortie à la nature de certaines opinions philosophiques soutenues par lui. Toutefois, le pape, ne voulant pas permettre que l'enseignement public fût privé des talents d'un homme d'un mérite généralement reconnu, lui confia le cours de philosophie à la Sapience. Cf. *Annales de phil. chrét.*, avril 1859, p. 261. Ce qu'il y enseigna, nous le savons par plusieurs articles parus cette même année dans l'*Araldo cattolico* de Lucques, sous le titre de *Intorno alla filosofia superiore del P. Carlo Passaglia, lettere di A. Ferranti a G. B. Monti.* Cf. *Annales*, mai 1860, p. 369. En voici un échantillon : « L'esprit humain, dès le premier exercice de ses forces comme être pensant, selon la haute doctrine de Justin et de Clément, *saisit* [au passé] *le logos divin*, et l'ayant saisi *il le développa à l'aide de la parole et de la réflexion*. Ce fut là la première institution de la philosophie. » *Ibid.*, p. 375. Le 25 octobre 1863, le P. Ramière osait parler « de l'abbé Passaglia et de ses tristes sectateurs qui ne se sont scandaleusement insurgés contre le décret du Saint-Office que parce qu'ils y ont vu ce que nous y voyons ». *Revue du monde cath.*, t. vii, p. 461. Il serait intéressant de savoir en quoi consista cette scandaleuse insurrection! — Sur le rôle du P. Passaglia dans l'affaire de Vals, cf. Burnichon, *op. cit.*, t. iii, p. 157-159.

Les ontologistes firent état d'un discours prononcé à l'Académie tibérine de Rome en août 1863, par le P. *de Rignano*, consulteur des Congrégations du Saint-Office et de l'Index, sur *Il principio protologico dell' umana intelligenza o il vero concetto dell'* Itinerarium mentis ad Deum *di san Bonaventura*. Cf. Fabre, *Réponse*, p. 54-55; J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 24-25. On y lisait ceci : « Si l'on suppose que Dieu en créant l'âme a joint à sa substance, pour la rendre intelligente, la lumière et la forme de la vérité, à la splendeur de laquelle *elle voit la vérité première*, qui lui sert de modèle pour connaître tout ce qui est vrai, ce principe suffira lui seul pour écarter toutes les difficultés. Nous aurons deux termes distincts, le sujet qui voit et l'objet qui est vu; nous aurons le pouvoir et le moyen de voir; nous aurons *l'unique vérité éternelle qui se fait voir elle-même en resplendissant à notre esprit.* » Fabre s'écriait : « Le P. Ramière serait bien difficile, s'il ne reconnaissait pas ici la doctrine des ontologistes français et des graves professeurs de l'université de Louvain. » Le P. Ramière, en effet, s'efforça de montrer que ni le P. de Rignano, ni saint Bonaventure n'accordaient à l'intelligence humaine la vision immédiate de l'être même de Dieu; cf. *Revue du monde catholique*, 1864, t. x, p. 186-190. Dix ans plus tard, en août 1873, Zigliara demandait au P. de Rignano, devenu évêque de Potenza et Marsica, s'il était vraiment pour l'ontologisme; le prélat répondit par cette déclaration, dont il autorisait la publication : « Je tiens qu'au principe notre âme ne fait pas, mais présuppose l'intelligible, et qu'elle le cherche avec cette lumière de raison dont parle le Psalmiste : *Signatum est...* Voilà en quoi consiste tout mon ontologisme. » Cf. Zigliara, *op. cit.*, t. ii, p. 442, note.

« Le célèbre abbé » François *Séni*, ainsi le nomme toujours Zigliara, paraît d'accord avec le P. G. Milone, « pour lequel il professe une espèce de culte, » Zigliara, t. iii, p. 447. Il a publié divers articles dans le *Campo dei filosofi italiani*, dont les rédacteurs seraient en général favorables à l'ontologisme, bien qu'ils ne s'accordent pas entre eux sur quelques particularités. *Ibid.*, t. ii, p. 215. Dans une brochure publiée en 1867 sous les yeux des Congrégations romaines, *Sulla storia della filosofia antica di N. J. Laforêt, avvertenze del profes. P. Seni, sac. rom.*, il faisait ouvertement profession d'ontologisme : « Si nous affirmons que nous voyons Dieu, ou, en d'autres termes, que nous le percevons intellectuellement, nous le faisons parce que nous sommes forcés par la logique et par l'autorité des SS. Pères et des Docteurs, aussi bien que par la révélation, de confesser que Dieu est la Vérité. Or, nous percevons la Vérité... » Cité par J. Sans-Fiel, *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*, p. 68-69. — C'est justement dans le *Campo dei filosofi italiani* que Michel Tuddone, pseudonyme d'un savant ontologiste bien connu en Italie, a publié un « traité » *Sopra quattro articoli della Civiltà cattolica*; cf. Zigliara, t. ii, p. 74.

Comme le discours du P. de Rignano, la dissertation lue à l'Académie de religion catholique de Rome le 27 août 1863, sur les *Dottrine filosofiche di sant' Agostino*, par le P. *Vercellone*, procureur général des barnabites, consulteur de l'Index, « en présence d'un auditoire composé de cardinaux, d'évêques et de docteurs », imprimée deux fois à Rome par la typographie de la Propagande et publiée ensuite à Naples par les soins du P. Milone : *Di santo Agostino e san Tommaso ricongiunti alla odierna filosofia dei maestri cattolici*, 1864, cette dissertation, dis-je, fut exploitée par les ontologistes en faveur de leur doctrine. Ils y lisaient ceci : « Il faut se fermer les yeux avec les deux mains pour ne pas reconnaître la prédilection de saint Augustin pour la doctrine de Platon... Comme Dieu, par le principe de création, est l'unique lumière de tous les esprits, refuser cette divine lumière créatrice aux intelligences, c'est nier tout entendement raisonnable, de même que rejeter les substances, c'est détruire le principe de création. » J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 14-15 note, p. 234, note; Fabre, *Réponse*, p. 52-54. « Plus tard, en 1867, le savant religieux publia à Rome même un cours inédit de philosophie élémentaire de Sigism. Gerdil, où l'illustre cardinal expose et professe l'ontologisme. » J. Sans-Fiel, *De l'orthodoxie...*, p. 69, note. Ce sont les *Institutiones philosophicæ H. S. Gerdilii... nunc primum editæ studio C. Vercellone, sod. Barnabitæ.* — Dans un article du 10 septembre 1864, paru dans la *Revue du monde catholique*, t. x, p. 181-195, sous le titre *L'ontologisme romain*, le P. Ramière s'efforça d'enlever aux ontologistes l'appui qu'ils croyaient pouvoir trouver dans le discours du P. de Rignano et la dissertation du P. Vercellone. Celui-ci, en particulier, n'aurait eu en vue que de réconcilier saint-Augustin et saint Thomas, les platoniciens et les aristotéliciens chrétiens : « Il s'agit d'obtenir que nos philosophes divisés par la faute de nos prédécesseurs du dernier siècle, en ontologistes et en psychologistes, en viennent enfin à étudier l'histoire trop longtemps oubliée de notre philosophie... Aussitôt que des travaux sérieux auront fait paraître dans tout leur jour les enseignements des Pères par rapport au système platonicien et ceux des scolastiques sur la doctrine d'Aristote, tout le monde comprendra... que la pensée catholique, en complétant la doctrine de l'Académie et la doctrine péripatéticienne, a anéanti leur opposition; que le Platon des saints Pères est loin de repousser le psychologisme de saint Thomas, et que l'Aristote des grands scolastiques n'est nullement en opposition avec l'ontologisme de saint Augustin. » Cité par Ramière, p. 184. Il y aurait bien cependant, en fin de compte, une opposition irréductible entre psychologisme et ontologisme, puisque le P. Vercellone, après avoir demandé « que les ontologistes fassent un peu plus large la part du créé et que les psychologistes sauvegardent avec un peu plus de souci l'intelligible des choses, » ajoute qu' « alors chacun sera libre de *choisir entre les deux méthodes opposées*, et pourra professer indifféremment, au sujet de la lumière divine par laquelle l'âme est éclairée,

soit la formule originale de l'ontologisme catholique, dans saint Augustin, soit l'exposition imitative du psychologisme catholique, dans saint Thomas. » *Ibid.*, p. 194.

III. EN BELGIQUE. — Ubaghs, Tits, Laforêt, Lefebvc, Labis, N. Meoller, Claessens et Boucquillon : tels sont les noms des ontologistes belges d'après J. Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'université de Louvain (1835-1865)*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* de Louvain, 1924, t. v, p. 97. Entre tous ces auteurs, on ne signale qu'une seule nuance : Laforêt et Claessens d'une part, Ubaghs de l'autre conçoivent différemment le rôle de l'enseignement et de la parole par rapport à l'intuition; cf. p. 106-108. L'ontologisme de Louvain n'offre rien de bien particulier que nous n'ayons déjà rencontré, et cela ne doit pas nous étonner puisqu'on nous apprend qu'il fut puisé dans les œuvres de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Bonaventure; dans les écrits de Thomassin, Malebranche, Bossuet, Fénelon, dom Lami, Gerdil, André, mais principalement dans Malebranche, Bossuet et Fénelon. P. 98. Il consiste essentiellement à affirmer que les idées, contrairement à ce que soutiennent les psychologistes, ne sont pas seulement de simples représentations des choses, mais sont des choses réelles; l'idée de Dieu c'est Dieu lui-même. P. 100. Nous voyons donc Dieu, non toutefois dans son essence, mais dans certains de ses attributs. P. 102. De cette idée objective, il faut pourtant distinguer la *notion* de Dieu, image intellectuelle que nous nous en formons postérieurement à l'intuition par la puissance de la réflexion, image que notre esprit « imprime dans sa mémoire pour l'y retrouver et s'en servir, quand cela lui conviendra, comme d'une copie faite sur un original plus difficile à déchiffrer pour lui que cette copie qui est son propre ouvrage. » P. 103.

En adoptant l'ontologisme, les professeurs de Louvain n'ont pas pour cela sacrifié leur traditionalisme : l'enseignement, la parole, ont encore un rôle à jouer dans l'acquisition par l'homme de la connaissance de Dieu. Mais, tandis que Laforêt et Claessens reprennent à ce sujet la théorie de Gioberti, p. 106, Ubaghs conçoit ainsi les rapports de l'enseignement et de l'intuition : « Dès que l'intelligence est, Dieu lui est présent, et entre Dieu et elle il y a affinité profonde : elle est faite pour voir Dieu, est prédisposée à cette vue, y aspire naturellement. Toutefois, elle ne peut devenir attentive au divin immanent que si l'enseignement l'avertit de sa présence, la mettant à même d'y réfléchir. D'un côté donc (Gioberti) l'enseignement donne le *mot* qui deviendra instrument de clarification; de l'autre (Ubaghs), il donne à l'intelligence d'être active actuellement. » P. 107.

Il est intéressant de rechercher comment s'est opérée, chez Ubaghs et ses collègues, la conversion de l'intermédiarisme ou psychologisme à l'ontologisme, qu'en 1841 on déclarait contraire à l'autorité de l'Écriture et de saint Thomas, aussi bien qu'à la sainte raison. P. 95. Or, en 1850, la conversion est chose faite. « Ce qui donna le branle à ce mouvement (ontologiste) fut, sans conteste, l'apparition de l'*Introduzione allo studio della filosofia* de Gioberti. Publiée à Bruxelles, il n'est pas étonnant qu'elle ait eu un grand retentissement en Belgique. Les adhésions sans réserve qu'elle rencontra ne s'expliquent cependant pas, semble-t-il, à moins de supposer que, d'une façon ou d'une autre, les esprits y aient été préparés. » P. 97. Or nos philosophes belges y étaient préparés par leur innatisme : « innéisme et ontologisme sont deux étapes dans une même direction, l'ontologisme consommant le divorce de l'idéologie d'avec le sensualisme; » et plus encore par les caractères de nécessité, d'universalité, d'immutabilité qu'ils relevaient en certaines de nos idées : « or, on sait que c'est précisément à une interprétation erronée de ce fait idéologique que l'ontologisme doit son origine. » *Ibid.* — Mais le passage du psychologisme à l'ontologisme fut « déterminé principalement par des préoccupations d'ordre épistémologique, » p. 98, c'est-à-dire par la préoccupation de trouver une base solide à l'objectivité de nos idées. Reid avait démontré que l'intermédiarisme ouvre la voie au subjectivisme radical : ce fut un trait de lumière pour les professeurs de Louvain; Ubaghs reprit la critique de Reid, qui ne portait que sur la perception, en l'étendant à toute connaissance : « il dira toutefois n'attacher pas grande importance à la question de la perception; ce qui importe au premier chef, c'est l'immédiateté dans la perception des vérités d'ordre métaphysique et moral; ce sera là aussi l'ontologisme. » P. 95. Jusqu'ici pour assurer l'objectivité de nos connaissances, il en appelait à la « foi naturelle », p. 76, au « sens commun objectif », p. 83, à Dieu enfin comme auteur de la raison, p. 85; malgré tout, « un certain malaise persistait dans son esprit : il se sentait emmuré dans la conscience : l'ontologisme le libère de ce cauchemar en le mettant en contact direct et immédiat avec la réalité. » P. 96. — On a noté, enfin, que, d'abord hésitant, Ubaghs fut entraîné à l'ontologisme par son disciple Tits, p. 98, qui avait subi l'influence d'Ancillon, théologien protestant en dépendance étroite de Jacobi. P. 88.

Quand parut le décret du Saint-Office, Ubaghs prétendit que les sept propositions n'avaient aucun rapport avec l'ontologisme; cf. *Revue catholique* de Louvain, janvier 1862, cité par les *Annales de phil. chrét.*, mars 1862, p. 167-169. Il le soutenait encore un an plus tard, en janvier 1863, en rendant compte de la *Défense de l'ontologisme* de Fabre; cf. *Revue du monde cath.*, 1863, t. vii, p. 262-272; *Annales*, décembre 1863, p. 440-446. Il fallut que la lettre du cardinal Patrizzi à l'archevêque de Malines, en date du 2 mars 1866, vînt lui apprendre que ses ouvrages contenaient « des doctrines tout à fait semblables à quelques-unes des sept propositions, que la Congrégation du Saint-Office a jugé ne pouvoir s'enseigner sans danger. » Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1866, p. 378.

IV. EN SUISSE. — Dans son livre : *Natürliche Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Fribourg-en-B., 1926, le P. H. Lennerz, S. J., commence l'exposé de l'ontologisme par la théorie du P. *Rothenflue*, S. J., p. 76-80. C'est, selon lui, une forme passablement modérée de ce système alors très répandu, p. 80. Voyons ce qu'il en est. D'après Rothenflue, *Institutiones philosophiæ theoreticæ*, t. ii, 2e édit., Lyon et Paris, 1846, de toutes nos idées une seule, celle de l'être *simpliciter*, il ne dit pas est innée, mais est perçue immédiatement par la raison, *saltem reflexe occasione sensationis.* P. 198. Et cette idée n'est pas celle de l'être en général, mais celle de l'être absolu, *cui esse simpliciter, sine ulla modificabilitate adeoque sine ulla restrictione actu competat*, p. 181, note; en un mot, c'est l'idée de Dieu. P. 203. Cette idée cependant n'est d'abord perçue que d'une manière confuse, mais à mesure qu'elle nous sert de règle et de norme pour juger les objets perçus par les sens, *eo magis et ipsa evolvitur et distinctius cognoscitur.* P. 199. Saint Thomas aurait admis cette perception immédiate de l'idée de Dieu à l'occasion de la perception sensible : du moins c'est ainsi que Rothenflue entend la quatrième preuve thomiste de l'existence de Dieu, *ex gradibus qui in rebus inveniuntur.* P. 206.

Mais nous n'en sommes encore qu'à l'idée; qui nous dit qu'à cette idée corresponde une réalité? Rothen-

flue prouve que non seulement une réalité lui correspond, mais qu'elle est elle-même cette réalité, et donc que nous percevons Dieu. 1° *Nam idea τοῦ esse simpliciter percipitur ; atqui quidquid percipitur habet esse, siquidem nihilum percipi non possit ; ergo idea τοῦ esse simpliciter habet esse...* 3° *Idea τοῦ esse simpliciter est idea τοῦ esse vel entis a se ; atqui ens a se est ens realissimum ; ens vero realissimum ex ipsa ratione sua subjectiva evincitur necessario actu existere ; ergo idea τοῦ esse simpliciter est objective et independenter a mente nostra realis et necessario actu existens.* P. 204-205. — Rothenfluc peut maintenant formuler cette proposition : DEUS *implicite per ideam τοῦ esse simpliciter,* IMMEDIATE A RATIONE PERCEPTUS, *est norma primæva omnis cognitionis objectiva,* p. 205; et par principe objectif de toute connaissance, il faut entendre *quod per se ipsum immediate noscitur et intelligitur et per quod solum cætera omnia cognoscuntur et intelliguntur.* P. 212. Et Dieu n'est pas seulement le principe objectif de toute connaissance, mais le principe objectif de toute certitude, c'est-à-dire *illud quo non percepto nec ullum motivum nec ulla motivorum cum veritate connexio cognosci et intelligi potest.* P. 214.

Rothenflue se réfère à l'autorité de Clément d'Alexandrie, Minucius Félix, saint Anselme, Fénelon, Philibert, de Bonald et Staudenmaier. P. 210. — Fabre, *Réponse*, p. 181, nous apprend que « lorsque les jésuites ont ouvert des collèges en France, en 1850, ils y ont introduit les *Institutiones* du P. Rothenflue. »

V. EN AMÉRIQUE. — L'ontologisme est représenté en Amérique par Brownson, protestant converti au catholicisme, dont Bonnetty reproduit les déclarations dans les *Annales de phil. chrét.*, juin 1862, p. 431-464, juillet, p. 7-24, et août, p. 139-150. Il en veut à la logique d'Aristote, parce qu'elle est essentiellement intermédiariste et que, par là, elle crée entre le *mundus logicus* et le *mundus physicus* un abîme que rien ne peut combler. P. 448. Et la philosophie thomiste, — si tant est qu'on puisse parler de philosophie thomiste, p. 440, — héritière de l'aristotélicienne, s'en montre tout aussi incapable. P. 139. Sans *intuition immédiate de la réalité intelligible*, on n'arrivera jamais à prouver qu'au monde idéal corresponde un monde réel : « les conceptions où il n'y a pas d'objet intuitivement appréhendé sont vides, de pures formes de pensée, dans lesquelles rien d'existant *a parte rei* n'est pensé. » P. 147. Brownson se rallie à l'ontologisme et particulièrement à celui de Louvain : « Dieu *affirme sa propre existence à la raison intuitivement* dans l'acte de sa création, en sorte que *Dieu est toujours présent à la raison comme l'idéal...* Nous connaissons intuitivement ce qu'est Dieu, mais nous ne pouvons dire ce qu'est Dieu que par réflexion, par l'intermédiaire du langage instrument de réflexion ou, si vous aimez mieux, d'instruction et de développement social. » P. 9, cf. p. 22-23.

IV. ÉTUDE PLUS DÉTAILLÉE DES SYSTÈMES DE GIOBERTI ET DE HUGONIN. — Pour préparer les voies à la critique de l'ontologisme, il a semblé bon de décrire ici d'une manière un peu plus détaillée les systèmes de deux ontologistes de marque. On verra mieux ainsi l'enchaînement de leurs idées, les postulats et les preuves sur lesquels reposent leurs systèmes et, par le fait même, la solidité ou la faiblesse de leurs constructions.

I. GIOBERTI. — 1° *L'Idée.* — « L'objet primaire et principal de la philosophie est l'Idée, terme immédiat de l'intuition mentale. Ce mot, que Platon a consacré dans la langue philosophique de tous les pays civilisés de l'Europe, je le prends dans un sens analogue au sens platonicien, et je l'emploie pour désigner, non pas un concept qui soit nôtre, ni toute autre chose ou propriété créée, mais *la vérité absolue et éternelle*, en tant qu'elle apparaît à l'intuition de l'homme. » *Introduction à l'étude de la philosophie*, trad. Tourneur-Défourny, t. I, Paris, 1847, p. 252.

Qu'on ne se trompe pas sur ce terme de « vérité »; puisqu'il ne s'agit pas d'un concept, ni de toute autre chose ou propriété créée, il ne peut donc s'agir que de Dieu, l'Être absolu et éternel. Adversaire du psychologisme et de l'intermédiarisme, disciple fidèle de Malebranche, Gioberti fait de l'idée, qui est bien en effet, en saine psychologie, le « terme immédiat de l'intuition mentale », non un concept, une réalité mentale, mais une réalité extramentale, l'objet même de la connaissance. L'idée de Dieu, c'est Dieu présent à notre intelligence et vu par elle. « Sous le nom d'Idée j'entends *l'objet* de la connaissance rationnelle *pris en lui-même ;* toutefois à la notion de cet objet pris en lui-même, il faut ajouter celle d'une relation entre lui et notre connaissance. » P. 253.

2° *L'intuition.* — Mais quelles preuves donnera-t-on de l'existence de cette intuition, c'est-à-dire de l'identification de l'idée et de l'objet? Aucune, sinon que cette intuition est nécessaire si l'on veut éviter le scepticisme ou le subjectivisme. Cela est répété à satiété au cours de l'ouvrage : « Si l'esprit n'appréhende pas immédiatement l'objet, jamais il ne pourra avoir la certitude logique de sa réalité. » P. 358. « Hors de l'ontologisme, la science est incompétente à appuyer la vérité et la vertu, la certitude et le devoir, sur des bases inébranlables. » P. 363. « Si l'ordre primitif de l'esprit, aussi bien en logique qu'en psychologie, ne s'identifie pas en substance avec l'ordre ontologique, le scepticisme absolu devient fatal et inévitable. » T. II, p. 254. « La perception que nous avons de la divinité correspond exactement à la perception admise par l'école écossaise à l'égard des corps, et elle sauve du scepticisme le système des idées représentatives, en lui donnant pour base la connaissance immédiate de l'Être, dans lequel se trouve contenu l'archétype de toutes choses. » P. 361. « La question consiste à savoir si l'objet immédiat de l'intuition rationnelle, quelle que soit d'ailleurs l'imperfection de cette intuition, est Dieu ou une chose distincte de Dieu... Si ce n'est pas Dieu, si c'est une chose créée, contingente, finie, le scepticisme et le nihilisme sont inévitables. » P. 410.

On vient d'entendre rappeller le souvenir de l'école écossaise; Gioberti y revient plusieurs fois pour montrer que son perceptionnisme n'est qu'une extension de celui de Reid : « La théorie de la perception, telle qu'elle est donnée par l'école d'Édimbourg, contient le germe de l'ontologisme. En effet, si la perception des sens se fait par l'appréhension immédiate de l'objet, et si l'objet perçu se trouve, même en tant que perçu, hors de notre âme, qui ne voit qu'il faut en dire autant de la connaissance rationnelle, et, en conséquence, de l'Idée, son terme immédiat? De la perception de Reid à la vision de Malebranche et de saint Augustin, il n'y a qu'un pas. » T. I, p. 357; cf. t. II, p. 43. On ne pouvait donner de meilleure arme aux adversaires de l'ontologisme que de l'assimiler au perceptionnisme de l'école écossaise.

Cette intuition primitive, principe et fondement de toute notre connaissance rationnelle, est-elle consciente ou inconsciente? Question fort embarrassante pour l'ontologisme, à laquelle il ne semble pas que Gioberti ait répondu clairement. Si vous la dites consciente, comment se fait-il qu'on la nie? Si vous la faites inconsciente, comment pouvez-vous l'affirmer et de quoi peut-elle vous servir? Gioberti s'en tire en prétendant qu'en effet l'intuition est consciente, mais qu'il est peu d'esprits doués du « sens ontologique », c'est-à-dire capables de « soumettre impérieusement

à la *réflexion ontologique* l'intuition contemplative, capables de saisir habilement, de posséder parfaitement la marche de l'intuition et de l'exprimer exactement à soi-même ou aux autres... De leur nature, tous les hommes participent à l'intuition contemplative; l'aptitude requise pour que cette intuition puisse se refléter complètement et distinctement dans la réflexion, est un privilège dont un bien petit nombre d'hommes jouissent. » T. I, p. 386; cf. t. II, p. 70.

Consciente ou inconsciente, l'intuition est en tout cas tout à fait confuse : « Dans la première intuition, la connaissance est *vague, indéterminée, confuse ;* elle est dispersée et éparpillée au point qu'il est impossible à l'esprit de s'en saisir, de se l'approprier véritablement et d'en avoir une connaissance distincte. Dans cette période de la connaissance, l'Idée absorbe l'esprit et le domine, et l'esprit n'a pas la force de résister à cet empire; il ne peut appréhender ni s'identifier l'Idée. » T. I, p. 260. « Notre esprit, étant fini, s'égare dans l'immensité de l'objet idéal et se trouve impuissant à se l'approprier; en sorte que, si l'intuition était seule, l'homme, absorbé par l'Idée, ne pourrait la connaître, parce que toute connaissance emporte l'intime pénétration de notre propre intuition et la conscience de nous-mêmes. » P. 382. « L'acte de cette connaissance (intuitive) est vicieux et défectueux de toutes parts, pareil aux premiers mouvements, aux premiers essais d'une force naissante et encore novice. » T. II, p. 20.

Voici pourtant, selon Gioberti, qui possède sans doute le « sens ontologique », ce que recèle cette vague et confuse intuition : « L'idée de l'Être (qu'elle nous donne) contient un jugement. Il est impossible à l'esprit d'avoir l'intuition primitive sans connaître que l'Être *est*... De plus, la réalité de l'Être n'apparaît pas à l'esprit comme une chose contingente, relative, qui peut n'être point; mais bien comme nécessaire, absolue et telle que le contraire est impossible à penser... En conséquence, le jugement en question peut se traduire par cette proposition : *l'Être est nécessairement*... Ce jugement, l'esprit ne le prononce pas par un acte libre et spontané. Ici l'esprit n'est pas juge, il est simple témoin; il est *simple auditeur d'une sentence qui ne vient pas de lui.* En effet, si l'esprit était acteur et non simple spectateur, le premier jugement, base de toute certitude et de tout autre jugement serait subjectif et le *scepticisme serait inévitable.* L'auteur du jugement primitif qui se fait entendre à l'esprit dans l'acte immédiat de l'intuition, c'est l'Être même; l'*Être, en se posant lui-même en vue de notre âme, dit : je suis nécessairement.* » Et voilà l'intuition transformée en révélation : « En effet, l'Être se révèle lui-même, il montre sa propre réalité à notre esprit... La répétition du jugement objectif et divin, faite par l'œuvre de la réflexion, est le premier anneau de la philosophie considérée comme art humain... D'où il suit que la philosophie a sa base dans la révélation (entendez cette révélation qui se fait dans l'intuition primitive); que, à parler rigoureusement, Dieu est le premier philosophe, et la philosophie humaine la continuation et la répétition de la philosophie divine. *Dieu n'est donc pas seulement l'objet de la science, il en est encore le premier maître.* » T. II, p. 26-28.

3° *La réflexion et la parole.* — A plusieurs reprises déjà, nous avons entendu Gioberti nous parler de la réflexion et même de la réflexion ontologique. C'est qu'en effet, si l'intuition ne nous donne qu'une connaissance vague, indéterminée, confuse, nous pouvons par le moyen de la réflexion, la rendre claire et distincte. Seulement, il ne faut pas confondre la *réflexion ontologique*, dont il s'agit ici, avec la *réflexion psychologique,* dont on se sert en psychologie. « Dans la réflexion psychologique, l'esprit, se repliant sur lui-même, en tant que doué de certaines facultés, a pour objet immédiat ses propres opérations; en d'autres termes, les modifications sensibles de l'esprit lui-même. Mais, dans la réflexion ontologique, l'esprit, en repensant, se reporte sur l'objet immédiat de l'intuition. » T. I, p. 378. La réflexion ontologique donne à cet objet « cette netteté, cette clarté et cette fidélité de contours qui, sans en altérer la nature intime, le forcent à descendre, pour ainsi dire, de sa hauteur inaccessible et à se proportionner à l'aperception humaine... Mais comment la réflexion ontologique est-elle le complément de l'intuition? C'est en la circonscrivant et en la déterminant mentalement. Et de quelle manière la détermine-t-elle? En la revêtant d'un sensible. La vision de l'intelligible sous la forme d'un sensible est donc l'œuvre de la réflexion. Mais comment un sensible peut-il exprimer un intelligible?... La greffe du sensible sur l'intelligible étant chose arbitraire par elle-même et ne pouvant en outre venir de l'arbitre des individus, vient de l'arbitre de la société et originellement de l'arbitre même de l'Idée créatrice, qui a créé sa propre expression en se représentant à l'esprit sous une enveloppe ou forme sensible. Cette forme est la parole. D'où il suit que *le langage est la révélation réflexe de l'Idée,* en d'autres termes : *une succession de sensibles par lesquels l'Idée se révèle elle-même à l'intuition réfléchie de l'esprit humain et complète l'intuition directe qu'elle lui donne d'elle-même.* » P. 382-383; cf. p. 259-260. « La parole limite et circonscrit l'Idée en concentrant l'esprit sur elle-même, comme sur une forme limitée au moyen de laquelle il perçoit réflexivement l'infini idéal... Cependant c'est en elle-même que l'Idée est repensée, c'est dans sa propre infinité qu'elle est vue, quoique la vision s'en fasse d'une manière finie, par le signe qui revêt et circonscrit son objet. La parole est, en un mot, comme un cadre étroit dans lequel l'Idée illimitée se restreint, pour ainsi parler, et se proportionne à la force limitée de la connaissance réflexe. » P. 260; cf. t. II, p. 426. Ainsi « la parole, qui exprime la réalité de l'Être, a été créée par l'Être lui-même; elle est *une seconde révélation*, ou, pour parler plus exactement, elle est *la révélation primordiale revêtue d'une forme par le révélateur lui-même.* » T. II, p. 29.

4° *La formule idéale.* — « J'appelle *formule idéale* une proposition qui exprime l'Idée d'une manière claire, simple et précise, au moyen d'un jugement. Comme l'homme ne peut penser sans juger, il ne lui est pas donné non plus de penser l'Idée sans former un jugement, dont l'expression est la formule idéale. » T. II, p. 1. D'un mot, on peut dire que la formule idéale doit renfermer tout ce que nous fait connaître, au moins obscurément, l'intuition primitive. Or « l'intuition, qui, dans un premier acte, perçoit l'Être, se saisit elle-même, dans un second, comme effet de l'Être, et elle appréhende dans l'âme, c'est-à-dire dans les perceptions sensibles et objectives qui l'accompagnent et la modifient, tout l'univers sensible. Ainsi l'esprit se trouve lui-même en Dieu comme dans sa cause créatrice; il trouve le monde en lui-même, comme dans une force douée de perception et capable de connaître et le double ordre des existants lui est révélé par *l'intuition de la création*, non séparée de l'intuition de l'Être créateur. » P. 426. On a bien lu : « l'intuition de la création ! » Oui, « en percevant l'Être dans sa concrétion, l'esprit, muni de la force intuitive ne le contemple nullement dans son entité abstraite, ni comme Être pur, mais tel qu'il est réellement, c'est-à-dire causant, produisant les existences et extériorisant par ses œuvres d'une manière finie sa propre existence infinie. » P. 45. « Le véritable formule idéale, base suprême de toute connaissance, peut donc s'énon

cer en ces termes : *l'Être crée les existences.* » P. 47-48.

On objecte que, si nous avions l'intuition de la création, nous devrions le savoir. Gioberti répond : « Que si le vulgaire et les philosophes eux-mêmes ne s'en aperçoivent pas, cela ne prouve qu'une chose : c'est que l'analyse qu'ils font de leur intuition pourrait être meilleure; et il n'y a là rien de surprenant, car l'analyse de l'intuition n'est pas l'œuvre de l'intuition, mais de la réflexion, et la réflexion est toujours capable d'une plus grande exactitude et d'un perfectionnement plus complet... Que voulons-nous donc dire, en affirmant que l'homme est spectateur de la création?... Nous voulons dire qu'on appréhende l'existence comme l'œuvre de l'Être et que l'on contemple l'Être lui-même comme principe et raison de ses créatures. » P. 70-71. — Sur Gioberti, voir Palhoriès, *Gioberti*, coll. *Les grands philosophes*, Paris, 1929; Ferri, Werner, etc. Cf. *Annales de phil. chrét.*, octobre 1847, p. 245-267; déc. 1848, p. 434-458; fév. 1849, p. 151-161; avril 1849, p. 307-316; oct. 1849, p. 245-259; févr. 1854, p. 152-162; mars 1854, p. 174-187; oct., 1854, p. 315-340; nov. 1854, p. 414-420.

II. HUGONIN. — 1° *La perception.* — « Qui pourrait dire ce que c'est que percevoir?... Percevoir est un acte si simple qu'il échappe à toute analyse; toute connaissance, *tout sentiment, tout concept, toute représentation qui se forme dans l'âme* sont des perceptions... Le caractère propre de la perception est la passivité. Il est facile de le comprendre pour quiconque admet qu'elle est *le premier instant de la pensée.* Car le principe de notre vie intellectuelle, comme le principe de notre être, n'est pas en nous, il n'est pas nous; ce n'est pas nous qui nous donnons l'être, qui nous donnons la vie; *nous recevons* l'être avant d'être, la vie avant de vivre, l'intelligence avant d'être intelligents, *la pensée avant de penser;* nous sommes passifs avant d'être actifs. » *Ontologie*, t. I, p. 30; « La vérité apparaît à mon âme, elle lui devient présente, c'est la perception. » *Ibid.* « La perception est un fait intellectuel, un acte de vie. Mais *il est produit en nous;* c'est le principe de notre être et de notre intelligence qui agit incessamment en nous, qui nous communique la vie comme l'être sans interruption. » P. 31. On voit avec quelle rapidité Hugonin franchit les étapes. Un sentiment, un concept, une représentation se forme dans l'âme; nous « percevons » quelque chose; et voilà que d'emblée on nous déclare que c'est Dieu qui agit en nous, que dis-je? que c'est Dieu qui se montre à nous : « O mon Dieu, si vous n'étiez pas, je ne pourrais penser, car vous seul êtes à la fois vérité et immensité; vous seul, *par votre secrète opération au-dedans de moi*, pouvez me rendre participant de vos divins attributs, me faire vivre et penser, *donner à ma pensée un objet. Et cet objet il est vous-même*, ô tout être, toute vérité, véritable pain de mon intelligence! » P. 35.

« Toute perception est impossible sans objet perçu. Percevoir rien ou ne rien percevoir, comme le répète si souvent Malebranche, sont des expressions synonymes. » P. 32. Qu'on ne s'y trompe pas, qu'on n'interprète pas cet aphorisme en psychologiste : il s'agit bien d'objet réel existant réellement en dehors du sujet qui perçoit : « Toute perception est objectivement réelle, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de perception qui ne soit perception de l'être; le rien ne peut être perçu. *Tout ce qui est perçu est*, voilà la loi. Dans la perception... nous sommes passifs; c'est la vérité active, vivante, qui agit en nous, je dirais presque qui nous agit, qui nous fait être actifs d'une activité intellectuelle. » P. 55. — Qui ne voit au milieu de quelles ambiguïtés nous nous trouvons? « Tout ce qui est perçu est » : oui, par définition, si par la perception vous entendez l'intuition; mais il s'agit précisément de savoir si « tout sentiment, tout concept, toute représentation qui se forme dans l'âme » est une perception-intuition et de quoi elle est intuition.

Percevoir, nous dit-on encore, « c'est pénétrer l'être des choses, c'est recevoir en soi *la vérité.* » P. 33-34. On a toujours le droit de donner aux mots un sens quelconque; reste à savoir si la perception ainsi entendue existe. « Lorsque Dieu crée une intelligence, il l'associe à cette conversation intérieure, à cette affirmation qu'il fait de lui-même à lui-même, à cette affirmation de toutes les essences que son essence contient. Il s'établit alors une autre conversation, non plus de Dieu avec lui-même, mais de Dieu avec l'intelligence qu'il a produite. *La perception est la parole que Dieu adresse à cette intelligence*, le jugement est la réponse de l'intelligence à Dieu... Ainsi, Dieu dit à l'intelligence créée : l'essence de l'homme est, c'est la perception; l'intelligence répond : oui, l'essence de l'homme est, c'est le jugement... Tel est le secret de la pensée humaine : elle est une conversation avec Dieu, comme la pensée de Dieu est une conversation avec lui-même. » P. 46-47. En d'autres termes, la perception-intuition, dont Hugonin nous gratifie, serait une *révélation* et une révélation des essences des choses, des vérités, bien mieux de la Vérité : « la vérité que je pense et dont je vis, n'est pas une vérité abstraite, immobile, une vérité morte, un fantôme ou je ne sais quelles espèces intelligibles imaginées par les philosophes péripatéticiens; c'est une vérité active, une vérité qui a de l'être ou plutôt qui est l'être, une vérité vivante, puisque c'est par elle que je vis et que je suis intelligent, une vérité infinie, une vérité qui est Dieu même. » P. 42. Voilà toutes les merveilles découvertes par Hugonin dans la perception-intuition, telle qu'il la définit, mais toutes ces belles élévations ne prouvent aucunement qu'elle existe!

2° *L'être.* — « *L'être* est la loi de mon jugement, comme il est la loi de mes perceptions. J'affirme l'être, comme je le perçois; et de même que je ne puis percevoir le néant, de même je ne puis l'affirmer. *L'être est :* tel est *l'élément ontologique* que je cherche. » P. 53. « Quel est donc cet être, lieu commun de toutes les notions données par la perception, et affirmé dans les jugements? *cet être à la fois lumière, loi, force essentielle de la pensée;* cet être qui est dans toutes mes perceptions et qui rend vrais tous mes jugements, *cet être qui est à la fois l'être et la vérité?* Est-il multiple ou unique? Est-il une forme, une simple modification de ce que j'appelle le sujet pensant, ou une réalité distincte de lui? J'entrevois que *la vérité est une*, et qu'une seule loi l'exprime, la loi de l'être, *l'être est;* mais cette loi est féconde, elle se multiplie sans se diviser, elle se dilate sans se rompre... J'entrevois encore que cette vérité n'est pas moi; elle est au-dessus de moi, elle était avant que je fusse, elle serait quand même je cesserais d'être. Elle n'a pas en moi son origine. Mon intelligence serait plutôt son œuvre qu'elle ne serait l'œuvre de mon intelligence, car elle est universelle, indépendante et nécessaire. Ce n'est pas moi qui la domine, je suis dominé par elle, et je sais qu'elle règne sur toutes les intelligences. » P. 54. — Quel chaos! quelle confusion! Parce que *l'idée* d'être est impliquée dans toutes les notions, parce que *le verbe* être est renfermé dans tous nos jugements, parce que *le principe d'identité* est la loi fondamentale de notre pensée, voilà que l'on conçoit un je ne sais quoi qu'on appelle l'Être, « qui est à la fois l'être et la vérité, à la fois lumière, loi, force essentielle de la pensée! » Sans nul doute, cet Être c'est Dieu; on l'insinue ici assez clairement, on le dira tout à l'heure ouvertement. Et voilà l'ontologisme, c'est-à-dire l'identification de Dieu avec l'être en général.

« Nous établirons, il est vrai, que l'être, loi de la pensée, l'être vérité, est Dieu lui-même, et non l'être purement idéal, l'image de l'être; mais il n'en est pas moins vrai que la pensée n'attache formellement et avec réflexion l'individualité et l'existence à *l'être qu'elle pense toujours*, que conséquemment à ses recherches sur la nature de cet être mystérieux qui, pour nous, *vit dans la pensée* avant de vivre en lui-même. Mais ce passage de l'être, loi de notre pensée, à l'être vivant et personnel n'a rien qui ressemble à l'induction des psychologistes. Ce n'est pas le passage d'un objet à un autre objet, de l'être limité à l'être illimité..., c'est le passage d'une connaissance imparfaite de l'être et de la vérité à une connaissance moins imparfaite de l'un et de l'autre. » P. 95-96. — Ainsi donc, l'être que nous pensons toujours, cet être « lieu commun de toutes les notions données par la perception », cet être « affirmé dans les jugements », cet être c'est Dieu !

Et cet être-Dieu, « qui, pour nous, vit dans la pensée avant de vivre en lui-même », nous le percevons, c'est-à-dire nous en avons l'intuition : « Ce n'est pas du concept formel ou subjectif que je déduis la réalité objective de l'être; une telle déduction serait sans valeur; elle serait une pétition de principe. L'être est *donné dans la pensée* et par la pensée; mais s'il est donné dans la pensée, c'est qu'il est en soi; ou simplement *s'il est pensé, c'est qu'il est.* Je le perçois comme *une réalité qui m'informe*, comme une règle ou comme une loi qui me domine... » P. 110. Cela en vertu d'une théorie sur la formation du « concept » par l'être « donné à la pensée comme une semence féconde », théorie sur laquelle nous ne pouvons nous arrêter ici; cf. p. 107-112. Qu'il suffise de noter qu'elle aboutit à faire de l'ontologie « une science d'observation aussi bien que la psychologie, mais non de la même manière. Quand je dis : l'être est un fait, l'être s'observe et s'expérimente, l'expérience est d'un genre unique, puisqu'elle donne un fait qui par son caractère excède tous les faits : il est *absolu, universel, nécessaire... L'être n'est pas invisible, il est même seul visible, car il est la lumière*, il est à l'intelligence ce que la lumière matérielle est aux yeux du corps; il rend toutes choses intelligibles. » P. 111-112.

3° *L'être est Dieu.* — Hugonin nous a promis de l'établir. Il y procède en distinguant « dans la pensée le concept de l'être pur, sans limite, sans restriction, et le concept de l'être limité. Il n'est pas une idée exprimée par le langage qui ne donne lieu à cette distinction. On dit une chose bonne et la bonté, une chose belle et la beauté, une chose vraie et la vérité; en un mot toute chose imparfaite suppose une perfection à laquelle elle participe. » P. 108. Mais, si « le concept formel de l'être limité diffère du concept formel de l'être illimité,... la raison objective du concept formel de l'être limité et de l'être illimité est la même. *Ce par quoi nous concevons l'être simplement dit ou illimité, est ce par quoi nous concevons l'être limité.* L'être limité n'est conçu comme tel que d'une manière privative, par l'*opération de l'esprit qui pose une limite à cet être illimité*, qu'on appelle justement l'océan de l'être. » P. 109. Autrement dit : l'être « donné dans la pensée et par la pensée », le seul être, c'est l'être simplement dit, l'être pur, l'être « absolu, universel, nécessaire ».

Or, l'être pur, l'être simplement dit, disons tout simplement l'être, possède tous les caractères que nous attribuons à Dieu : « il ne peut pas ne pas être »; il « a en soi sa raison d'être »; par conséquent il « est increé et éternel »; il « est infini et souverainement parfait »; il « est un acte pur ». P. 117-118. Donc « l'être simplement dit ne peut être que Dieu. » P. 119.

Recueillons, pour terminer, ces deux propositions rencontrées à la fin du volume : « L'objet de mon idée de nécessaire ne peut être que l'être nécessaire lui-même. Car cet objet est réel, puisque le rien ne peut être perçu. » P. 470. « L'être nécessaire est donc perçu; il est perçu en lui-même; par conséquent il est. J'arrive à son existence sans nulle déduction, mais par une intuition immédiate. Cette existence ne se prouve pas, elle se constate. » P. 471.

Sur la doctrine d'Hugonin, voir *Annales de phil. chrét.*, déc. 1866, p. 454-465, reproduction d'une étude d'un « théologien romain ».

V. Les interventions de Rome au sujet de l'ontologisme. — Contre l'ontologisme, les *Annales de phil. chrét.*, février 1852, p. 111, brandissaient une décision du concile de Paris (1277), approuvée par le pape, sur la connaissance naturelle de Dieu : *Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem primæ causæ; hoc male sonat et est error si intelligatur de cognitione immediata.* — Que la condamnation de l'erreur des béghards par le concile de Vienne : *quod qualibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*, Denzinger-Bannwart, n. 475, atteignît les ontologistes, c'est ce que ceux-ci contestaient et niaient : la vision *ontologique* ne devait pas être confondue avec la vision *béatifique.* « La première a pour objet les *propriétés* divines, c'est-à-dire les perfections rationnelles de Dieu; la seconde, au contraire, a pour objet l'*essence* divine, c'est-à-dire les perfections supra-rationnelles de Dieu. » J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 105. Le P. Berti avait déjà écarté l'objection qu'on pourrait tirer du concile de Vienne contre l'ontologisme, *ibid.*, p. 106, note; et le P. Matignon déclarait : « que l'intelligence créée ait ou n'ait pas dès la vie présente une perception immédiate de Dieu, que dans l'état de nature pure cette perception eût existé ou non, pour constituer la fin dernière de l'homme, ce sont des questions où l'on a pu être divisé, » cité p. 105, note, donc ce sont des questions que n'a pas tranchées le concile de Vienne. Le *Postulatum* contre l'ontologisme, présenté au concile du Vatican par les cardinaux Sforza et Pecci, soutient au contraire que les distinctions imaginées par les ontologistes pour se mettre à l'abri de la condamnation portée par le concile de Vienne, sont vaines, et que, par conséquent, l'ontologisme est une doctrine d'ores et déjà réprouvée par l'Église. Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 330-332; Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis...*, p. 91-94, n. IV-VIII.

1° *Mise à l'Index de livres ontologistes.* — 1. *Malebranche.* — L'*Indice dei libri proibiti, riveduto e publicato per ordine di Sua Santità Pio papa XI*, Città del Vaticano, 1929, indique que la *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité contre l'accusation de M. De la Ville* (le P. Valois, jésuite), parue à Rotterdam en 1684, fut mise à l'Index par un décret du 21 novembre 1689; le livre même *De la recherche de la vérité...* par un décret du 17 janvier 1707; enfin les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, par un décret du 12 janvier 1712. Ce ne sont pas les dates signalées par les *Annales de phil. chrét.*, juillet 1845, p. 38, et février 1852, p. 103, qui donnent respectivement les dates suivantes : 29 mai 1690, 4 mars 1709 et 15 janvier 1714; mais il s'agit sans doute ici des dates de publication des décrets et non des dates des séances où ils furent rendus. Les *Annales* marquent aussi que le livre *De la recherche de la vérité* fut condamné dans une traduction latine, faite sur la dernière édition française et parue à Gênes en 1691. On peut penser, mais on ne saurait affirmer, sans avoir

vu les rapports des examinateurs, que l'ontologisme de Malebranche fut la raison ou l'une des raisons de ces condamnations.

2. Nous sommes mieux renseignés sur la genèse du décret du 14 janvier 1852, prohibant de Gioberti les *Opera omnia, quocumque idiomate exarata. Annales*, février 1852, p. 155, 158. En effet, un décret du 30 mai 1849 avait déjà condamné *Le jésuite moderne* de Gioberti, conjointement à deux ouvrages de Rosmini : *Des cinq plaies de la sainte Église* et *La constitution selon la justice sociale*. Rosmini s'était soumis, mais Gioberti avait gardé le silence. *Ibid.*, p. 286-287.

Le 4 octobre 1849, les archevêques de Ravenne, Ferrare et Imola, les évêques de Comacchio, Faenza, Cervia, Romani et Césène, réunis à Imola pour la célébration du synode provincial, écrivirent au pape « une longue lettre, dans laquelle, en présentant à Sa Sainteté un volume intitulé : *Examen du système philosophique et théologique de V. Gioberti*, par T. Jaselli, ils expriment l'espoir de pouvoir hâter l'examen et la critique de toutes les œuvres de ce philosophe. » *Annales*, janvier 1850, p. 72. Le pape leur répondit aussitôt qu'il avait envoyé copie de la lettre à la Congrégation de l'Index « afin qu'elle procédât ainsi qu'il lui appartient. » P. 73. La procédure adoptée en cette circonstance fut exceptionnelle, au dire du cardinal d'Andréa, préfet de la Congrégation de l'Index : « L'histoire de cette dernière Congrégation, écrit-il, dans une lettre à Antonelli, secrétaire d'État, ne présente aucun cas dans lequel les questions agitées devant elle aient été ensuite portées à la discussion devant le Saint-Office, excepté le cas de l'examen des œuvres de Gioberti, qui, à *l'instigation des jésuites, fut faite par les deux Congrégations réunies ;* mais il faut observer que la cause était vierge... » Cf. *Annales*, mars 1862, p. 173. — Notons ici, car la chose en vaut la peine, que l'examen des ouvrages philosophiques de Rosmini par la Congrégation de l'Index aboutit, le 3 juillet 1854, à une sentence d'absolution : *dimittantur opera Antonii Rosmini Serbati*. L'histoire de cette affaire est racontée en détail par l'*Araldo* de Lucques, 30 septembre 1857, reproduit par les *Annales*, juillet 1860, p. 79-83. « Cette sentence n'a été rendue publique que le 20 juin 1876, par un *Monitum* adressé à l'*Osservatore cattolico* de Milan, qui l'a publié dans son n° 147 de la même année. » Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini...* trad. par Silvestre de Sacy, Paris, 1893, p. VIII. Ce livre du P. Trullet, conventuel mineur, consulteur de la Congrégation de l'Index, n'est autre chose que l'avis motivé émis par lui dans la cause en question, avis qui entraîna finalement la décision.

3. Parmi les ouvrages ontologistes de Mamiani mis à l'Index, signalons : *Dialoghi di scienza prima* et *Dell'ontologia e del metodo*, prohibés le 12 janvier 1850 ; *Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica ; Confessioni di un metafisico* et *Le meditazioni cartesiane rinnovate nel secolo XIX*, condamnés le 14 février 1881.

4. Enfin les *Studi filosofici* de Tommaseo étaient inscrits à l'Index de 13 septembre 1842, et l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, de L. Ferri, le 11 décembre 1874.

2° *Le décret du Saint-Office du 18 septembre 1861.* — 1. *Le texte du décret.* — Nous l'empruntons à Zigliara, t. III, p. 170-172, ainsi que la traduction française qui l'accompagne :

A sanctæ romanæ et universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est utrum sequentes propositiones tuto tradi possent :	Il a été demandé à la sainte congrégation de l'Inquisition romaine et universelle, si l'on pouvait enseigner en sécurité les propositions suivantes :
I. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; si quidem est ipsum lumen intelligibile.	I. La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain, de sorte que sans elle il ne peut rien connaître, attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle elle-même.
II. Esse illud quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.	II. Cet être que nous connaissons en toutes choses et sans lequel nous ne connaissons rien, est l'être divin.
III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.	III. Les universaux considérés objectivement ne sont pas réellement distincts de Dieu.
IV. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.	IV. La connaissance innée de Dieu, comme être simplement dit, renferme éminemment toute autre connaissance, tellement que par elle tout être, sous quelque aspect qu'il soit connaissable, nous est implicitement connu.
V. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.	V. Toutes les autres idées ne sont que des modifications de l'idée par laquelle Dieu est connu comme être simplement dit.
VI. Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.	VI. Les choses créées sont en Dieu comme la partie dans le tout, non cependant dans un tout formel, mais dans un tout infini, très simple, qui pose ses quasi-parties hors de lui, sans aucune division ou diminution de lui-même.
VII. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.	VII. La création peut s'expliquer ainsi : Dieu par le même acte spécial par lequel il se connaît et se veut comme distinct de la créature déterminée, de l'homme par exemple, produit la créature.

Le mercredi, 18 septembre 1861, dans la congrégation générale tenue au couvent de Sainte-Marie *supra Minervam*, les cardinaux, inquisiteurs généraux : *præhabito voto DD. consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis, proposito dubio responderunt :* NEGATIVE.

2. *Le sens général du décret : vise-t-il l'ontologisme ou seulement le panthéisme?* — On comprend que l'émotion fut grande au camp des ontologistes à la lecture du décret du Saint-Office : l'Église condamnait-elle une doctrine qui leur paraissait la seule planche de salut contre le scepticisme, une doctrine qu'ils estimaient avoir été celle de saint Augustin et de saint Bonaventure? Cela n'était pas possible. Aussi s'efforcèrent-ils d'établir que le décret ne visait pas et n'atteignait pas le véritable ontologisme, le leur, mais seulement le panthéisme ou tout au plus une caricature de l'ontologisme, qu'ils baptisèrent le pseudo-ontologisme. Ce fut le cas, notamment, de Ubaghs, dans la *Revue catholique* de Louvain, janvier 1862 et janvier 1863; de Fabre, dans sa *Défense* et dans sa *Réponse*, et de J. Sans-Fiel, dans sa *Discussion amicale* et dans sa réponse au P. Kleutgen, *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*.

« Quelques personnes peu familiarisées avec les systèmes philosophiques modernes et particulièrement avec le panthéisme, disait Ubaghs, ont cru que ces propositions se rapportaient à l'ontologisme et que leur rejet par le Saint-Office atteignait, au moins

d'une manière éloignée, la doctrine ontologique... Or, qu'on les examine dans leur ensemble ou chacune d'elles à part, et l'on se convaincra sans peine que ce ne sont pas des propositions ontologiques et qu'elle *n'ont aucun rapport avec l'ontologisme...* En effet, considérées en elles-mêmes et indépendamment de tout rapport avec les autres, trois de ces propositions sont évidemment absurdes, et quatre sont manifestement panthéistes. » Cité par *Annales de phil. chrét.*, mars 1862, p. 167. — On trouvera la formule du « pseudo-ontologisme », condamnée par le Saint-Siège et qui le méritait bien, dans les *Annales*, décembre 1863, p. 442. Le piquant de l'affaire c'est que les ontologistes découvrirent dans l'ouvrage du P. Ramière, *De l'unité...*, un passage sur la création qui ressemblait assez fort à la théorie du P. Moigno, que le P. Ramière lui-même retrouvait dans les sixième et septième propositions condamnées; cf. *ibid.*, p. 443-444.

Si l'on pressait les ontologistes, si on leur montrait qu'ils avaient réellement enseigné des doctrines conformes aux cinq premières propositions, il leur restait un dernier retranchement : c'était de déclarer que la condamnation du Saint-Office tombait sur l'ensemble des sept propositions et non sur chacune d'elles prise à part. Cf. *Revue du monde cath.*, 1863, t. VII, p. 267-268; *Der Katholik*, juin 1867, p. 659. Mais alors, eût-on pu leur répondre, rien n'indique, dans le décret, que seules les deux dernières propositions soient répréhensibles, et pourquoi, dès lors, ne serait-il pas loisible de les soutenir à condition de rejeter les autres? Mais n'insistons pas.

Dans son numéro d'avril 1862, le *Correspondant* apportait aux ontologistes une bonne nouvelle : c'était une lettre de l'archevêque de Tours à l'évêque de Nantes, en date du 13 mars 1862, où l'on pouvait lire ceci : « Malgré les grandes préoccupations du moment, les controverses soulevées sur le sens des 7 propositions condamnées le 18 septembre dernier par le Saint-Office ont attiré l'attention des esprits à Rome même, surtout parmi les hommes qui s'appliquent aux études philosophiques. J'ai interrogé un grand nombre de prélats les plus instruits et les plus compétents sur ces matières, ceux en particulier qui étaient le plus en mesure de connaître le sens et l'objet du jugement qui a été rendu. Ils m'ont tous exprimé la conviction que *l'intention du pape et de la Sacrée Congrégation n'a point été de toucher aux opinions enseignées dans les écoles et connues sous le nom d'ontologisme. C'est le panthéisme qu'on a eu en vue et qu'on a voulu atteindre*, ainsi que vous l'avez pensé tout d'abord. Voilà, Monseigneur, sur la question capitale que vous vouliez avant tout éclaircir, ce que j'ai recueilli aux sources les plus sûres et les plus autorisées... Je crois que Votre Grandeur peut être tranquille sur l'enseignement philosophique donné dans son séminaire, qui est du reste celui d'un grand nombre d'établissements ecclésiastiques. » Cf. *Annales*, avril 1868, p. 276-277; mai 1862, p. 325-327. — Une lettre de l'évêque de Nantes au P. Ramière, citée par le P. Burnichon, *op. cit.*, t. IV, p. 50, mettait en cause le pape lui-même : « L'archevêque a interrogé le pape en personne; Pie IX a répondu qu'il n'était nullement dans son intention, non plus que dans celle des cardinaux, de toucher aux opinions que l'on désigne sous le nom d'ontologisme. Et vous devez comprendre pourquoi le nom du pape n'a pas paru dans la lettre publiée par le *Correspondant*. » — Et le P. Burnichon de conclure : « Telle était donc la vérité objective sur la question de fait. On avait visé les panthéistes allemands, non les ontologistes catholiques. »

C'est aller vite en besogne. Le P. Ramière croyait qu'on pouvait expliquer autrement le langage des prélats, et sans doute aussi celui du pape, rassurant l'archevêque de Tours sur la portée du décret de 1861. S'appuyant sur le discours du P. de Rignano, prononcé en août 1863, cf. *supra*, col. 1035, il croit « que les ontologistes romains réprouvent aussi énergiquement que nous la seule chose que nous ayons cru devoir signaler comme contraire à la foi dans l'ontologisme (français et belge), la vision immédiate de l'être même de Dieu. On comprend, dès lors, comment les personnes consultées à Rome par Mgr l'archevêque de Tours sur le sens des propositions censurées par le Saint-Office, ont pu lui dire que l'ontologisme n'était pas l'objet de cette censure. Non, sûrement ce que le Saint-Office a condamné ce n'est pas l'ontologisme *tel qu'il est compris et soutenu à Rome.* » *Revue du monde cath.*, 1864, t. X, p. 190. En d'autres termes, les prélats et le pape auraient usé à l'égard de l'archevêque de Tours de la restriction mentale!

Quoi qu'il en soit de cette explication, ce n'est pas dans ces déclarations verbales des prélats romains, ou même du pape, qu'il nous faut chercher le sens général et la portée du décret de 1861. Il y aurait un moyen d'en avoir le cœur net : ce serait de consulter, aux archives du Saint-Office, le dossier de cette affaire, de voir dans quels livres ou quels cahiers manuscrits on a pris chacune des 7 propositions; mais ce moyen n'est pas à notre disposition. Le P. Kleutgen paraît assez bien renseigné sur les dessous de l'affaire : n'ayant pas rencontré textuellement les quatrième et cinquième propositions dans les ouvrages publiés par les ontologistes, il affirme qu'elles se trouvent mot pour mot dans certains cahiers manuscrits qui circulaient et servaient à l'enseignement dans les séminaires de France, et il insinue que c'est là sans doute qu'on les a prises. Cf. *Der Katholik*, mai 1867, p. 533.

Le Saint-Siège lui-même, par trois déclarations, bien authentiques celles-là, nous renseigne suffisamment sur la nature des doctrines que le décret de 1861 a voulu proscrire de l'enseignement des écoles catholiques : nous voulons parler des déclarations relatives aux ouvrages de Branchereau, d'Ubaghs et d'Hugonin. — Nous avons dit ci-dessus, col. 1016, que, peu rassuré par les indications données verbalement à l'archevêque de Tours sur les intentions du Saint-Siège à l'égard de l'ontologisme, Branchereau avait fait présenter au Souverain Pontife un résumé de sa doctrine en 15 propositions, avec prière de déclarer si le jugement du 18 septembre 1861 s'appliquait aussi à ces propositions. « Or, à la fin de septembre 1862, Mgr l'évêque de Nantes reçut une lettre du cardinal Patrizzi, dans laquelle le secrétaire du Saint-Office disait « que les propositions soumises, différant à peine des 7 précédemment improuvées, tombaient sous la même improbation; qu'en conséquence, elles ne pouvaient être enseignées, et que les *Prælectiones* qui n'étaient que le développement de ces propositions, ne pouvaient être mises entre les mains des jeunes élèves du sanctuaire. » Kleutgen, *L'ontologisme jugé par le Saint-Siège*, trad. Sierp, cité par *Annales de philo. chrét.*, avril 1868, p. 267.

Le 2 mars 1866, le cardinal Patrizzi adressait à l'archevêque de Malines une lettre où l'on pouvait lire les déclarations suivantes : « Les éminentissimes cardinaux, tant du Saint-Office que de l'Index, s'étant réunis pour tenir conseil le 21 février dernier, ont examiné avec le plus grand soin les livres philosophiques de Gérard-Casimir Ubaghs et particulièrement la dernière édition de ses traités de *Logique* et de *Théodicée*, achevée par lui-même en 1865, quoique non encore publiée... Ils n'ont pu s'empêcher de voir qu'on professe dans ces livres des doctrines tout à fait semblables à quelques-unes des 7 propositions,

que la Congrégation du Saint-Office, assemblée le 18 septembre 1861, a jugé ne pouvoir s'enseigner sans danger (*et vero perspicere debuerunt tradi in illis libris doctrinas plane similes aliquot ex septem propositionibus, quas S. Officii Congregatio haud tuto tradi posse judicavit*)... C'est pourquoi les ém. card. ont été d'avis que, dans les livres philosophiques publiés jusqu'ici par Gérard-Casimir Ubaghs et surtout dans sa *Logique* et sa *Théodicée*, se trouvent des doctrines ou des opinions qui ne peuvent s'enseigner sans danger (*inveniri doctrinas seu opiniones quæ absque periculo tradi non possunt*). Et notre Saint-Père le pape Pie IX a ratifié et confirmé cette sentence en vertu de sa suprême autorité. » Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1866, p. 377-379; Lennerz, *op. cit.*, p. 227-228.

Enfin, Hugonin, ayant été proposé pour l'évêché de Bayeux, dut, pour être agréé par le Saint-Siège, signer une rétractation de ses théories ontologistes, ce qu'il fit le 13 octobre 1866 dans les termes suivants : « Je soussigné, ayant appris de l'ém. et rév. Mgr l'archevêque de Myre, nonce apostolique en France, que la doctrine que j'ai exposée dans l'ouvrage philosophique sur l'ontologisme était improuvée par le Saint-Siège apostolique, comme favorisant surtout, soit explicitement, soit implicitement, les propositions que la S. C. de l'Inquisition a décrété, en 1861, ne pouvoir être enseignées en sûreté (*utpote quæ præsertim, sive explicite, sive implicite, illis propositionibus faveat quas S. Inquisitionis C. anno 1861 tuto tradi non posse decrevit*)... » Cf. *Annales*, décembre 1866, p. 452-453.

Si, après cela, nous n'étions pas convaincus que ce n'étaient pas « les panthéistes allemands » mais bien « les ontologistes catholiques » qui étaient visés dans le décret de 1861, n'en trouverions-nous pas la preuve dans la manière même dont est libellé le décret? *Postulatum est utrum sequentes propositiones tuto tradi possent :* on comprend tout de suite qu'il s'agit de doctrines qui s'enseignent çà et là dans certaines écoles catholiques, mais qui paraissent s'écarter de l'enseignement reçu; les consciences s'inquiètent et l'on interroge les gardiens de la foi traditionnelle. Croit-on qu'on parlerait ainsi s'il s'agissait des doctrines de gens étrangers à la foi catholique ou adversaires notoires de cette foi? Ubaghs avait pressenti cette objection ; ces propositions, pensait-il, « auront été extraites de l'ouvrage d'un *écrivain catholique* qui, *comme quelques autres*, les aura insérées dans son livre sans en comprendre la portée. » Cf. *Annales*, mars 1862, p. 169. Personne ne doute aujourd'hui qu'il n'en ait été ainsi.

3. *Explication littérale des 7 propositions.* — *Première proposition : Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intelligibile.* — « Immédiate » : la connaissance de Dieu revendiquée par l'ontologisme l'est de deux façons, et parce qu'elle ne suppose aucun raisonnement : c'est une perception, une intuition; et parce qu'entre la faculté de connaissance et son objet divin, il n'y a aucun concept interposé, aucune idée finie ne pouvant représenter l'infini. « Habituelle »; c'est l'expression même du P. G. Milone : « notre esprit, d'abord dans un état habituel (la mémoire) et ensuite dans un état actuel (l'intellect), voit l'intelligible et le voit immédiatement, » cité par Zigliara, t. III, p. 135; d'autres ontologistes avaient dit : inconsciente, confuse, non réfléchie, etc. « Essentielle » : tellement qu'elle est constitutive de l'esprit humain, qui n'existe, selon les ontologistes, qu'au moment même où s'opère dans l'homme cette intuition de l'Être ou de Dieu : *Hinc non immerito dici potest, actum quo vis cogitandi essentialiter constituitur, in hac intuitione Entis consistere*, Branchereau, cité par Kleutgen, *Der Katholik*, mai 1867, p. 517, note. « De telle sorte que, sans elle, il ne peut rien connaître » : comme le fait remarquer le P. Ramière, *Revue du monde cath.*, 1863, t. VII, p. 463-464, contre Fabre, *Réponse*, p. 17-18, il s'agit ici d'une connaissance proprement intellectuelle et non d'une connaissance quelconque; les ontologistes reconnaissent avoir enseigné « que l'on ne peut penser (*intelligere*), avoir des perceptions intellectuelles, sans la perception préalable de l'Infini, de Dieu; » que, sans elle, « rien ne nous est intelligible, rien ne peut, je ne dis pas être senti ou perçu, mais *conçu* par l'homme. » Fabre et Ubaghs, cités par Kleutgen, *ibid.*, p. 519. « Attendu que cette connaissance est la lumière intelligible elle-même » : qu'est-ce à dire ? que cette connaissance immédiate de Dieu joue, par rapport à notre connaissance *intellectuelle* de tout ce qui n'est pas Dieu, le même rôle que la lumière proprement dite par rapport à notre connaissance sensible : de même que, sans la lumière, il n'y a pas de vision possible, ainsi, sans la connaissance de Dieu, il n'y a pas d'intellection possible. Pourquoi? la proposition ne le précise pas. De quelque manière qu'ils en rendent raison, les ontologistes reconnaissent d'ailleurs que tel est bien leur enseignement, à preuve cette « proposition ontologique très sûre » que Fabre oppose à la « proposition déclarée peu sûre par le Saint-Office » : « La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à *l'intellect pur*, de sorte que, sans elle, il ne peut pas connaître les *idées générales* (essences métaphysiques, vérités absolues), attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle *subjective* elle-même. » Cité par Zigliara, t. III, p. 176. Sur la distinction de la lumière subjective et de la lumière objective, voir Zigliara, t. II, p. 12-17. — On peut accorder d'ailleurs à Fabre, cf. *Réponse*, p. 19-23, note, que cette première proposition déclarée peu sûre par le Saint-Office forme un seul tout; que ce qu'elle affirme ce n'est pas, à vrai dire, que l'intelligence humaine jouisse en ce monde, d'une connaissance immédiate, au moins habituelle, de Dieu; mais que la connaissance immédiate au moins habituelle de Dieu est à tel point essentielle, nécessaire à l'intelligence humaine, que, sans elle, elle ne peut rien connaître (intellectuellement).

Seconde proposition : Esse illud quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus est esse divinum. — Il est bien évident qu'il faut sous-entendre *intelligimus* après *in omnibus*, et non pas *est*, et traduire : « cet être que nous pensons en toutes choses, » et non pas, comme traduit Fabre, *Réponse*, p. 29-33 : « cet être qui est en toutes choses; » et finalement on aboutit à cette traduction de Kleutgen : « l'être que nous pensons en toutes nos connaissances intellectuelles, qui est l'objet intelligible propre dans tout ce que nous concevons, et sans lequel dès lors nous ne pouvons rien connaître, est l'être divin. » Trad. Sierp, cité par J. Sans-Fiel, *De l'orthodoxie*, p. 83. A vrai dire, cette proposition est la proposition fondamentale de l'ontologisme : « Quel est donc cet être, s'écriait Hugonin, cf. *supra*, col. 1013, lieu commun de toutes les notions données par la perception? cet être qui est dans toutes mes perceptions et qui rend vrais tous mes jugements, cet être qui est à la fois l'être et la vérité? » Et nous avons vu qu'il aboutissait à cette conclusion : cet être c'est Dieu. Branchereau avait écrit, lui aussi : *Realitas, quæ menti nostræ tanquam idea objicitur, est Deus solus*, cf. Kleutgen, *Der Katholik*, mai 1867, p. 515, note; et encore *Cognitio Dei est in aliquo sensu sola cognitio qua fruamur, et quasi substratum intelligibile totius cognitionis humanæ. Ibid.*,

p. 526, note. Fabre avoue que l'ontologisme « démontre que l'être sans lequel nous ne pouvons penser (*intelligere*), est l'être divin. » *Réponse*, p. 31.

Troisième proposition : Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. — Les universaux, ce sont ces idées générales, ces essences métaphysiques, dont Fabre nous avouait tout à l'heure que l'esprit humain n'en pouvait avoir la connaissance s'il ne possédait pas la connaissance immédiate de Dieu. Ces universaux n'existent pas seulement dans notre esprit, ils ont aussi une existence objective, une existence que les ontologistes eux-mêmes appelaient *a parte rei;* ainsi Branchereau, dont Kleutgen reproduit les trois thèses suivantes : *Universalia sunt a parte rei. Universalia independenter ab individuis in suo esse constituuntur. Universalia nihil aliud sunt a parte rei quam rerum omnium archetypa in essentia Dei contenta. Der Katholik*, juin 1867, p. 642, note. On s'étonne que Fabre, *Réponse*, p. 34-41, conteste que *a parte rei* puisse avoir ce sens, au moins chez les ontologistes; et, s'il était prouvé qu'il ne possède ce sens que dans leurs écrits, il serait du coup démontré que c'est bien aux ontologistes que ces propositions ont été empruntées et textuellement. On trouve *a parte rei* employé dans le sens d'objectivement dans l'article de Brownson, reproduit par les *Annales de phil. chrét.*, août 1862, et précisément à propos de « l'existence d'un monde intelligible et sensible, existant *a parte rei* », c'est-à-dire ayant une existence réelle hors de la pensée et non pas seulement une existence idéale, p. 139, et à propos de ces « conceptions où il n'y a pas d'objet intuitivement appréhendé » et qui sont « vides, de pures formes de pensée, dans lesquelles rien d'existant *a parte rei* n'est pensé. » P. 147. — Mais Fabre avoue que la proposition, si l'on traduit *a parte rei* par objectivement est authentiquement ontologiste : « l'ontologisme reconnaît très bien que l'universel objectif auquel se termine l'intelligence est l'essence divine elle-même, » p. 34, par la raison bien simple « que les platoniciens chrétiens identifient les universaux objectifs avec les archétypes divins qui sont en Dieu, » *ibid.*, et qui ne peuvent être réellement distincts de Dieu. Branchereau avait dit : *Hæc nonnisi in Deo percipi possunt, quæ ab ente divino reipsa entitative non discrepant; atqui tates sunt tum essentiæ tum existentia possibilis rerum contingentium.* Cité par Kleutgen, *ibid.*, p. 643, note.

Quatrième proposition : Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. — La connaissance immédiate de Dieu comme l'être simplement dit nous est donnée au premier instant de notre existence; Branchereau l'affirmait dans la douzième proposition soumise par lui à l'examen du Saint-Office : *A primo existentiæ instanti mens perceptione ideali fruitur, non quidem reflexe, sed directe.* Mais, puisque l'être simplement dit c'est l'être infini, l'être infiniment parfait, qui renferme dans sa plénitude tout l'être; puisque « l'être limité n'est conçu comme tel que d'une manière privative, par l'opération de l'esprit qui pose une limite à cet être illimité, qu'on appelle justement l'océan de l'être, » Hugonin, cf. *supra*, col. 1045; puisque les être finis ne sont, pour ainsi dire, que des découpages que nous opérons dans l'être infini, ne sont, en tout cas, que des « participations » de l'être infini, il est évident que l'intuition de l'être infini renferme éminemment la connaissance de tout ce qu'il y a d'être et donc d'intelligible dans les être finis. Le P. Ramière fait remarquer à juste titre « que, dans toutes ces propositions, il n'est question que des connaissances intellectuelles, des idées proprements dites, et que le mot *connaissance*, dans la quatrième proposition, semb'e ne pouvoir être entendu dans un autre sens que dans la première, où il est rapporté à l'intellect. » *Revue du monde cath.*, 1863, t. VII, p. 470. Or tous les ontologistes, même ceux qui se disent modérés, « admettent que toutes les connaissances intellectuelles sont renfermées éminemment dans la connaissance innée de l'être infini. Pour acquérir ces diverses connaissances, l'intelligence n'a plus qu'à déterminer de diverses manières cette idée de l'être, qui renferme en elle-même toute réalité; les idées des propriétés particulières des êtres ne peuvent donc être autre chose que les modifications différentes de l'idée fondamentale de l'être. » *Ibid.*, p. 469.

Cinquième proposition : Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. — La proposition ne dit pas comment se réalisent ces « modifications »; Malebranche est plus précis : « Toutes les idées particulières que nous avons des créatures ne sont que des *limitations* de l'idée du Créateur, » cité par J. Sans-Fiel, *De l'orthodoxie*, p. 96; et Fabre répète : « Nos perceptions intellectuelles sont des *vues partielles* de Dieu, » cité par Kleutgen, *Der Katholik*, mai, 1867, p. 536 note. Voir aussi Hugonin *supra*, col. 1045.

Sixième proposition : Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi-partes absque sui divisione et diminutione extra se ponit. — « Un tout « formel » est un tout proprement dit, un tout composé de parties réelles. Si donc les choses créées étaient en Dieu comme dans un tout « formel », elles seraient des parties réelles de Dieu... Il y a plus. Si le monde était en Dieu comme dans un tout « formel », Dieu serait un être limité. En effet, un tout « formel » est une collection de parties distinctes, c'est un nombre déterminé d'unités. Or, comme tout nombre déterminé d'unités est nécessairement fini, si Dieu était un tout « formel », il serait évidemment une totalité finie, un être limité, il ne serait pas Dieu. » J. Sans-Fiel, *Discussion*, p. 313-314, note. Tel n'est pas évidemment l'enseignement des ontologistes. Dieu est l'Être, l'être infini, la plénitude de l'être; s'il en est ainsi, que pourront bien être les créatures, sinon des découpages opérés dans cette plénitude, des limitations de l'être divin? C'est ce que pensait Moigno : « Dieu étant l'Être simple, ce qui est, tout ce qui est, l'être des créatures ne peut être quelque chose d'ajouté à l'Être divin, de distinct, en tant qu'être, de l'Être divin, de sorte que l'Être de Dieu augmenté de l'être des créatures soit quelque chose de plus que l'Être de Dieu pris tout seul. Après la création, il n'y a donc pas plus d'être, *plus entis*, comme s'exprimerait l'école, mais plus d'êtres, *plura entia, plura habentia ens.* L'être des créatures ne peut donc être qu'une participation, qu'une communication, qu'une co-possession de l'Être de Dieu, quelque chose que la créature possède avec Dieu, mais d'une manière différente. Elle participe à l'Être dans des limites finies; en Dieu, il est sans limites... Elle est comme une autre manière d'être de l'Être divin. Son Être, en tant qu'il est limité, qu'il est tel ou tel, est proprement son être; abstraction faite des limites, de la *talité*, c'est l'Être de Dieu. » *Annales de phil. chrét.*, janv. 1839, p. 9. « Il suit de ces principes incontestables que l'Être des créatures en tant qu'être ne sort pas du néant; car il a toujours existé en Dieu, qui est l'Être de toutes les créatures. Ce qui sort du néant, ce qui de non-existant devient existant, c'est la participation à l'Être divin dans le degré nécessaire pour constituer telle ou telle créature. » *Ibid.*, p. 10. Branchereau ne pensait pas autrement : *Nota,*

qua essentia Dei et essentia entium mundi primario secernuntur, consistere debet in eo, quod una careat gradu entis, quem possidet altera. Sed essentia Dei omnem plenitudinem seu omnes gradus possibiles entis in suo conceptu includit, et hæc est nota, qua primario in sua specie constituitur. Nota igitur essentiarum creabilium primaria distinctiva in hoc reponi debet, quod omnem entis plenitudinem in suo conceptu non includunt; non enim alio modo ab essentia divina distingui possunt. Der Katholik, juin 1867, n. 672. note. *Gradus entis in Creatore jam existens et idem in ipso permanens, extra illum de novo actuatur. Ibid.*, p. 653, note.

Septième proposition : Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine, v. g., creaturam producit. — Il restait à expliquer comment Dieu *suas quasi-partes absque sui divisione et diminutione extra se ponit;* il n'y a pas production d'être, il y a seulement extériorisation, si l'on peut dire, *extra se ponit*, de tel ou tel degré de l'être divin; une extériorisation d'ailleurs plus apparente que réelle, car ce degré, disons cette portion de l'être divin qui va constituer la créature, ne sera pas séparée du Créateur, *absque sui divisione. Quomodo fiet istud?* La septième proposition nous répond : cela se fera par l'acte même par lequel Dieu se connaît et se veut comme distinct de la créature, de telle ou telle créature déterminée, de tel ou tel degré d'être qu'il renferme en lui-même; il en est d'innombrables; lorsque le regard de Dieu se porte sur telle ou telle de ses quasi-parties, qu'il se connaît et se veut comme spécialement distinct de cette portion de son être, celle-ci reçoit ainsi une sorte d'existence distincte de celle du tout, *extra illum de novo actuatur.*

3° *L'ontologisme au concile du Vatican.* — Parmi les amendements proposés pour le c. II de la constitution *Dei Filius*, il en est deux qui se rapportent à l'ontologisme. On proposait que le début de ce chapitre mentionnât occasionnellement l'impossibilité de la vision immédiate de Dieu affirmée par les ontologistes : « Encore que Dieu habite une lumière inaccessible et qu'aucun homme ne l'ait jamais vu, ni ne puisse le voir; encore que, durant notre pèlerinage loin du Seigneur, nous ne puissions ni le voir, ni le contempler, non seulement face à face, ce qui est réservé aux seuls bienheureux du ciel, mais encore par une simple vue de notre esprit (*sed nec simplici mentis nostræ intuitu*)... » Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 299, 646. Un canon devait correspondre à cette mention et condamner expressément la doctrine ontologiste : *Si quis dixerit Deum per immediatam visionem seu intuitum in hac vita naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari, anathema sit. Ibid.*, p. 651. Par l'organe de son rapporteur, Mgr Gasser, la Députation de la foi demanda le rejet de cet amendement, mais en faisant remarquer que l'ontologisme ne devait pas s'en prévaloir : « Au jugement de la Députation, cet amendement ne peut être admis, pour ce seul motif que ce système très considérable de l'ontologisme ne peut être étudié comme en passant et incidemment; car il importe qu'il soit soumis au Concile, comme l'exige la gravité du sujet, et qu'il soit ensuite étudié conciliairement... Mais, en même temps, la Députation déclare qu'il n'en doit résulter aucun préjugé par rapport à l'ontologisme, que la question reste en son état, et que ce sujet de l'ontologisme n'est omis qu'à cause du seul motif qui vient d'être indiqué. » *Ibid.*, p. 300.

C'est alors que les cardinaux Riario Sforza et Joachim Pecci présentèrent au concile leur *Postulatum* contre l'ontologisme : « de peur que la controverse ne prît un trop long développement, ils proposeraient seulement la condamnation de cette forme de l'ontologisme qui est ouvertement opposée à la doctrine catholique et est le fondement de beaucoup d'erreurs qui sont maintenant répandues au loin; et cette forme est contenue dans cette proposition : *La connaissance de Dieu directe et immédiate est naturelle à l'homme.* D'autre part, il ne paraît pas convenable que le Concile garde un silence absolu sur l'ontologisme; car ce silence ne tarderait pas à donner de nouvelles forces aux ontologistes, qui renouvelleraient leurs controverses, infirmeraient les réponses mêmes de la Congrégation romaine du 18 septembre 1861, créeraient des ennuis et des embarras au Saint-Siège... » Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 326; Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, p. 88. Le *Postulatum* développait les raisons théologiques pour lesquelles cette proposition méritait d'être condamnée. — « Le Concile dut se séparer avant de se prononcer sur ce postulatum. » Vacant, *ibid.*, p. 300. Nous apprenons, par une citation d' « un des Pères les plus instruits et les plus vénérés » du Concile, dont on ne nous donne pas d'ailleurs le nom, que le cardinal Billet-Bilio, prélat de l'ordre des barnabites, complètement dévoué au système du cardinal Gerdil du même ordre, parvint à faire différer l'examen de l'ontologisme dont les cardinaux Sforza et Pecci demandaient la condamnation. *Annales de phil. chrét.*, août 1873, p. 148-149.

4° *Le décret du Saint-Office du 14 décembre 1887* (*alias* 7 mars 1888), Denzinger-Bannwart, n. 1891-1909. — Comme il concerne exclusivement les doctrines rosminiennes, nous en renvoyons l'étude à l'article Rosmini. Cf. M. d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 459-502.

VI. Réfutation de l'ontologisme. — Comme il n'y a pas grande difficulté, ni beaucoup de gloire, à tuer les morts, nous n'entreprendrons pas de reprendre dans le détail et de réfuter les arguments apportés par les ontologistes en faveur de leur système : le travail en serait trop fastidieux et vain. On ne trouvera donc ici que quelques réflexions, qui n'ont pas dû manquer de se présenter à l'esprit du lecteur assez patient pour nous avoir suivi jusqu'ici.

1° *L'ontologisme et la raison théologique.* — L'ontologisme se trouve suffisamment réfuté, du point de vue de la raison théologique, dans l'amendement proposé pour le c. II de la constitution *Dei Filius* et dans le *Postulatum* présenté par les cardinaux Sforza et Pecci. — 1. L'amendement disait : *licet (Deus) lumen inhabitet inaccessibilem eumque nullus hominum unquam viderit, sed nec videre possit, non solum facie ad faciem, quod solis in cælo beatis concessum est, sed nec simplici mentis nostræ intuitu, dum peregrinamur in corpore, naturaliter videri ac contemplari liceat...* Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 646. C'était mentionner trois textes scripturaires qui s'opposent à l'admission d'une intuition naturelle de Dieu par l'intelligence humaine : I Tim. VI, 16 : *qui solus habet immortalitem, et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* ; Joa., I, 18 : *Deum nemo vidit unquam ;* enfin II Cor., V, 6 : *scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus et non per speciem).*

2. Le *Postulatum* réfute l'ontologisme, en montrant d'abord que cette vision de Dieu qu'il admet naturellement dans l'homme est opposée à la foi catholique, puis qu'il ouvre la voie au rationalisme, au panthéisme et à bien d'autres aberrations.

a) Il commence par faire remarquer « que la connaissance immédiate de Dieu est la même chose que

la vision immédiate de Dieu, comme le fait observer saint Thomas, *Sum. cont. Gent.*, l. III, c. LIII. » Cela étant, cette connaissance immédiate de Dieu contredit plusieurs affirmotions ou définitions de la foi catholique.

a. — « Les scolastiques, marchant sur les traces des saints Pères, non-seulement montrent avec évidence que la vision immédiate de Dieu répugne naturellement à tout intellect créé...; mais, de plus, ils enseignent qu'il n'y a qu'une voie par laquelle l'esprit humain puisse acquérir la connaissance de Dieu, et que cette voie n'est autre que celle qui consiste à partir des créatures pour s'élever *par le raisonnement* à la connaissance de Dieu... Donc la connaissance immédiate de Dieu, de quelque manière qu'on l'explique, est opposée à la doctrine des Pères et des scolastiques. »

b. — « Tous les théologiens établissent comme un dogme de foi, non-seulement d'après les saintes Écritures et les saints Pères, mais encore par l'autorité du concile de Vienne, que l'esprit humain *in statu viæ* ne peut avoir naturellement la connaissance intuitive de Dieu. Ce concile condamna les béguards qui disaient : *Anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad videndum Deum.* Cela posé, voici comment on peut raisonner : certainement l'intellect humain n'a plus besoin de la lumière de gloire pour parvenir à la vision de Dieu, si la vision de Dieu lui est naturelle, comme le prétendent les ontologistes. Donc la vision béatifique ne sera plus surnaturelle et les ontologistes tombent sous la condamnation du concile. » Ici le *Postulatum* fait bonne justice des échappatoires par lesquelles « les partisans de la connaissance immédiate s'efforcent d'éviter la condamnation du concile; » il termine en remarquant, « contre les sophismes des ontologistes, que le concile, en condamnant les béguards, qui disaient que Dieu peut être vu par l'âme sans la lumière de gloire, n'a fait aucune distinction entre la susbtance et l'essence, entre l'essence et les attributs, entre la vision claire et la vision obscure. D'où il nous semble qu'on peut inférer que la vision immédiate de Dieu, de quelque manière qu'on l'explique ne peut échapper à la condamnation du Concile. »

c. — Enfin le *Postulatum* signale simplement l'opposition de cette connaissance immédiate de Dieu avec une autre vérité catholique définie par le concile de Vienne et confirmée par celui du Latran sous Léon X : *Anima intellectiva est forma humani corporis per se et essentialiter.* « Il suit de cette définition que l'âme ne peut connaître naturellement l'immatériel en lui-même, mais seulement sous quelque forme sensible, d'après l'axiome connu : *le mode d'opérer est conforme au mode d'exister.* » — « Nous omettrons aussi de dire, ajoute le *Postulatum*, que, la connaissance immédiate de Dieu une fois admise, le ravissement et la prophétie ne sont plus désormais des faits extraordinaires et miraculeux, comme ils sont expliqués par saint Augustin, les autres Pères et les scolastiques, par l'élévation extraordinaire de l'intellect et la suspension des facultés sensitives. »

b) L'ontologisme ouvre la voie : *a.* au *rationalisme.* « Car, si notre esprit est admis à la vision immédiate de Dieu, il verra naturellement Dieu comme il est, c'est-à-dire non-seulement un en nature, mais aussi trine en personnes; parce que la connaissance immédiate d'un objet demande que cet objet soit connu comme il est en lui-même. Donc les mystères pourraient être connus naturellement par l'esprit humain, de même que les vérités naturelles, et n'excéderaient pas les forces natives de l'intelligence. »

b. Au *panthéisme.* — Le *Postulatum* en donne trois raison : α) « Tout le monde sait que l'intelligibilité des choses n'est autre chose que leur réalité... Mais, d'après les ontologistes, les choses ne sont pas intelligibles en elles-mêmes, mais en Dieu. Donc les choses n'ont pas en elles-mêmes une réalité qui leur soit propre, mais l'ont en Dieu comme l'enseignent les panthéistes. » — β) « De plus, selon les ontologistes, c'est en Dieu et par Dieu que nous comprenons les choses; il est lui-même la lumière intelligible de l'esprit humain et, par conséquent, Dieu appartient à l'essence de notre âme, de même qu'appartient certainement à l'essence de notre âme la lumière qui nous fait comprendre. » — γ) Enfin, « si Dieu est la lumière intelligible de l'esprit humain, la lumière par laquelle tous les hommes comprennent serait numériquement la même et unique en tous; si la lumière intelligible était unique dans tous les esprits humains, la puissance intellective serait également unique dans tous les hommes;... mais l'unique puissance intellective ne pourrait être que l'intellect infini de Dieu, parce que la lumière infinie ne peut appartenir qu'à une puissance infinie. Donc, si Dieu était la lumière intelligible de l'esprit humain, il y aurait un seul esprit, ou raison, ou intellect de tous les hommes, et cette unique raison serait la raison même de Dieu. » — Le *Postulatum* ajoute, en *confirmatur* des liens qui unissent l'ontologisme au panthéisme, que « si cette théorie de la connaissance immédiate de Dieu est considérée dans l'histoire de la philosophie, elle apparaît toujours soit comme le corollaire nécessaire du panthéisme, soit comme son principe nécessaire. » Elle est le corollaire du panthéisme dans les systèmes de Spinosa, de Schelling et de Hégel. Elle se montre comme principe du panthéisme dans le système de Malebranche et de ses disciples jusqu'à Gioberti. « Car ceux-ci, après avoir dit que la connaissance immédiate de Dieu par l'intuition est naturelle et nécessaire à l'esprit humain, ont été amenés à enseigner que la raison humaine est la même chose que la raison divine, et ont professé d'autres doctrines de ce genre, qui, comme l'ont montré des hommes très éclairés, ne peuvent s'accorder qu'avec le panthéisme. »

c. « De l'ontologisme découle encore l'*Éclectisme.* Car si nous connaissons tout en Dieu, notre esprit ne peut être capable d'erreur, et les opinions diverses et opposées des philosophes sont toujours comme des parties ou des faces de la vérité, ce que disent les éclectiques. »

d. Enfin « même dans l'ordre pratique, qui est fondé sur le théorique, découlent de la même doctrine de funestes conséquences. Car, l'homme une fois admis à la communication immédiate avec Dieu, on ouvre la porte à une certaine *Théosophie mystique et occulte*, par laquelle on peut propager et excuser, au grand détriment de l'ordre moral et social, des actions quelconques, telles que le mépris superbe de toute autorité et de toute loi... » Cf. *Annales de phil. chrét.*, novembre 1873, p. 327-336; Lennerz, *op. cit.*, p. 89-97.

2° *L'ontologisme et la raison philosophique.* — La critique de l'ontologisme, du point de vue philosophique, tient en deux mots : l'ontologisme confond concevoir et percevoir, il confond l'être en général et Dieu. — De quelque manière qu'elle soit formée en nous, nous avons l'idée de l'être; pour l'ontologiste, cette idée n'est pas une simple représentation, c'est une perception, une intuition; point n'est besoin de démontrer l'existence de l'objet de nos idées, cet objet existe puisqu'il est perçu : *percipi est esse;* il ne serait pas perçu s'il n'existait pas : percevoir le rien c'est ne rien percevoir. Mais alors la « chimère » existe, puisque nous avons l'idée de la chimère! Inutile d'insister. Le perceptionnisme ontologiste est tout bonnement la suppression du problème de la connaissance intellectuelle, comme le perceptionnisme écos-

sais est la suppression du problème de la connaissance sensible. Il rappelle la mentalité des primitifs, qui attribuent une existence réelle à tout ce que l'imagination ou le rêve produisent de représentations dans l'esprit.

L'ontologisme confond encore l'être en général et Dieu. Et cela encore en vertu de son perceptionnisme, qui attribue une existence réelle au contenu de toutes nos idées générales. Qu'on relise le passage de Hugonin cité plus haut, col. 1045, qui distingue « dans la pensée le concept de l'être pur, sans limite, sans restriction, et le concept de l'être limité. Il n'est pas une idée exprimée par le langage qui ne donne lieu à cette distinction. On dit une chose bonne et *la bonté*, une chose belle et *la beauté*, une chose vraie et *la vérité;* en un mot toute chose imparfaite suppose une perfection à laquelle elle participe. » Il est bien évident que, dans cette phrase, la bonté, la beauté, la vérité sont de simples concepts, des idées générales; mais, en même temps, on leur confère une existence réelle : puisque *percipi est esse*, la bonté, la beauté, la vérité sont des être réels, mais des êtres sans limite, sans restriction. De même en sera-t-il pour le concept d'être : « on dit des êtres et l'être », comme « on dit une chose bonne et la bonté »; de même donc qu'on perçoit la bonté en soi, la bonté sans limite, puisqu'on en a l'idée, de même nous percevons l'être en soi, l'être sans limite, puisque nous en avons l'idée. Une abstraction réalisée, voilà le Dieu que nous propose l'ontologisme!

Nous avons noté, à plusieurs reprises, le besoin de certitude qui hantait certains ontologistes, Gioberti, Fabre, Ubaghs, par exemple : il leur paraissait que leur doctrine était la seule arche de salut contre le scepticisme ou le subjectivisme; le « psychologisme » péripatéticien et thomiste leur semblait impuissant à sauvegarder l'objectivité du monde intelligible aussi bien que du monde sensible. Qu'on leur objecte que nous n'avons pas conscience de cette intuition naturelle de Dieu dont ils nous gratifient, ils n'en disconviendront pas; mais, puisque cette intuition est la seule manière d'expliquer notre connaissance de Dieu, puisque, sans elle, il n'y a plus pour nous de certitude, plus de vérité, il faut l'admettre. Cf. Fabre, ci-dessus, col. 1020; Gioberti, col. 1040. — Que voilà une doctrine bien établie! Lamennais aussi arguait de ce besoin de certitude pour fonder son système du consentement universel : il nous faut une raison infaillible qui nous garantisse la possession de la vérité; or la raison individuelle ne l'est pas; il faut donc que la raison générale le soit. Les ontologistes usent d'un argument aussi simpliste : ou l'ontologisme, ou le psychologisme, pas de milieu; or le psychologisme est impuissant à satisfaire notre besoin de sécurité; donc l'ontologisme est vrai. La peur est souvent mauvaise conseillère.

Quand cette étude, fort ennuyeuse, il faut l'avouer, des doctrines ontologistes et des docteurs en ontologisme, n'aurait servi qu'à mieux faire comprendre l'opportunité du geste du cardinal Joachim Pecci, devenu le pape Léon XIII, demandant le retour à la philosophie thomiste et de quelles vides et creuses chimères il a ainsi délivré la pensée catholique, nous n'aurions pas entièrement perdu notre temps.

N. B. Les ouvrages dont le lieu d'édition n'est pas indiqué, ont été publiés à Paris. — Adam, *La philosophie en France dans la première moitié du XIXe siècle*, 1894; Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, 1711; Bisson, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, 1929; Bouillier, *Théorie de la raison impersonnelle*, 1844; *De l'identité du principe philosophique accusé de panthéisme avec les principes fondamentaux de la théologie chrétienne*, Lyon, 1844; Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, thèse latine traduite par Canghilhem, 1927; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, 1920; *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1921; Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, 1929; Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, 1859; Cornoldi, *Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo*, Rome, 1881; Debrit, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, 1859; Delbos, *La philosophie française*, 5e édit., 1919; Dupont, *Ontologie*, Louvain, 1875; *La philosophie de saint Augustin* (extrait de la *Revue catholique* de Louvain), Louvain, 1881 Dutertre, S. J., *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M.., auteur de la Recherche de la vérité*, 3 vol., 1715; Ferraz, *Études sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 1887; Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, 2 vol., 1869; Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, Naples, 1876; Franck, *Philosophes modernes, étrangers et français*, 1879; Franzelin, *Tractatus de Deo uno secundum naturam*, Rome, 2e édit., 1876; Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Fribourg-en-B., 1926; Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pise, 1899; Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Munster, 1923; Gilson, *Mémoires pour servir à l'histoire du traditionalisme et de l'ontologisme en Belgique*, Alost, 1894; Et. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924, et *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929 (ces deux ouvrages contiennent une abondante bibliographie); Gioberti, *Introduction à l'étude de la philosophie*, trad. Alary, 1845; trad. Tourneur et Défourny, 1847; Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926; Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustins über Gott und Seele*, Cologne, 1916; *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Munster, 1924; Grass, *Das schauende Erkennen bei Augustinus*, Fribourg, 1922; Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'université de Louvain (1835-1865)*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* de Louvain, 1924; Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1919; *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, Munster, 1920; *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart, 1924; Hontheim, S. J., *Institutiones theodiceæ*, Fribourg-en-B., 1893; Hugonin, *Ontologie ou étude des lois de la pensée*, 2 vol., 1856; D'Hulst, *Mélanges philosophiques*, 1892; Jacobs, *Note sur la vie et les travaux de G. C. Ubaghs*, dans *Annuaire de l'université de Louvain*, 1876; Kleutgen, *L'ontologisme jugé par le Saint-Siège*, trad. Sierp, 1867; Laforêt, *La vie et les travaux d'Arnold Tits*, Bruxelles, 1853; Lennerz, S. J., *Natürliche Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Fribourg-en-B., 1926; Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Louvain 1874; Liberatore, *Della conoscenza intellettuale. Parte prima : di quatro moderni sistemi filosofici*, Rome, 1857; *Théorie de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas*, trad. Sudre, Tournai, 1863; A. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, 1855; Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*, 1868; Michelitsch, *Einleitung in die Erkenntnislehre*, Vienne, 1910; De Nardi, *Gioberti e il panteismo*, Forli, 1901; Padovani, *Gioberti ed il cattolicismo*, Milan, 1928; Palhoriès, *Rosmini*, 1908; *Gioberti*, 1929; Peltier, *Lettres au P. Dechamps et pièces relatives à la question du traditionalisme*, 2e édition, *augmentée... et d'une étude approfondie de l'ontologisme*, 1862; Philibert, *Philosophie der Aeltesten für denkende Philosophen der neuesten Zeiten*, Nuremberg, 1792-1798; Pompa, *L'Italia filosofica contemporanea*, Salerne, 1879; Ramière, *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques, d'après les récentes décisions des Congrégations romaines*, 1862; Romain, S. J., *Scienza dell' uomo interiore*, Palerme, 1843; Rosmini, *Nouvel essai sur l'origine des idées*, trad. André, 1844; Rothenflue, S. J., *Institutiones philosophiæ theoreticæ*, Lyon et Paris, 2e édit., 1846; Saïtta, *Il pensiero di Gioberti*, Florence, 1917; Schmid, *Erkenntnisslehre*, 2 vol., Fribourg-en-B., 1890; Sordi, *I primi elementi del sistema di Gioberti, dialogizzati fra lui e un lettor dell' opera sua*, Naples, 1849; Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, Naples, 1863; *La filosofia italiana nelle sue relazioni in la filosofia europea*, Bari, 1909; Stahl, *Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt*, Ratisbonne, 1869; Staudenmaier, *Die Lehre von der Idee, in Verbindung mit*

einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre von göttlichen Logos, t. I de l'ouvrage ntitulé : *Philosophie des Christentums oder Metaphysik der Hl. Schrift*, Giessen, 1840; Symphorien, O. C., *L'Itinéraire de l'esprit vers Dieu de saint Bonaventure*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* de Louvain, Louvain 1924; Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Silvestre de Saci, 1893; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Lyon et Paris, 1895; Werner, *Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, t. II, Vienne, 1885; De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Louvain, 1910; Zarelli, *Sistema filosofico di Gioberti*, 1848; Zigliara, *Della luce intellettuali e dell'Ontologismo*, Rome, 1874, se trouve aux t. II et III des *Œuvres philosophiques*, trad. Murgue, Lyon, 1881.

A. FONCK.

ONYMUS Adam-Joseph, ecclésiastique et théologien allemand (1754-1836). — Né à Wurzbourg en 1754, entré au séminaire en 1770, prêtre en 1777, il fut appelé en 1782 au poste de sous-directeur du séminaire. Docteur en théologie la même année, il devient l'année suivante, par la mort de l'ex-jésuite Holzclau, professeur d'exégèse à la Faculté de théologie, tout en conservant ses fonctions au séminaire. Il les abandonne en 1789, pour d'autres postes dans l'instruction publique. Malgré les vicissitudes de l'époque (la principauté ecclésiastique de Wurzbourg est supprimée et le pays rattaché à la Bavière), il conserve sa chaire à l'université jusqu'en 1809, date à laquelle la faculté de théologie est incorporée au séminaire, tandis que la plupart des professeurs sont mis à la retraite. La faculté rétablie en 1815, Onymus y occupe la chaire de dogmatique jusqu'en 1824; il se retire alors comme doyen du chapitre cathédral et vicaire général. Il meurt le 9 septembre 1836.

Durant la première partie de sa carrière, Onymus fut très attaché aux conceptions de l'*Aufklärung* (nous dirions le libéralisme doctrinal). Plusieurs de ses productions du début réflètent ces idées; et l'on a critiqué aussi un certain nombre de ses démarches. Il s'est bien assagi par la suite, et il méritera de recevoir du nonce de Munich, au nom du pape Léon XII, une lettre fort élogieuse pour deux de ses derniers ouvrages. Texte de cette lettre dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1825, p. 179 (la date de 1824 donnée par les bibliographies, tient à une modification de la dernière heure arrivée dans la composition du numéro).

La liste de ses productions qui paraît d'abord impressionnante, ne doit pas faire illusion : beaucoup ne sont que de très minces plaquettes : 1. *Dissertatio exponens Justini M. de præcipuis religiosæ christianæ dogmatibus sententiam*, Wurzbourg, 1777, dissertation de débutant, dont Maran a fourni l'essentiel; c'est Onymus qui a surveillé la réimpression des *Œuvres* de saint Justin, qui forment les 3 premiers volumes des *Opera polemica SS. Patrum* publiés par Oberthür, Wurzbourg, 1777 (simple reproduction de Maran). — 2. *Die Weisheit Jesu Syrachs Sohn aus dem Griech., mit erläuternden Anmerkungen*, Wurzbourg, 1786. — 3. *Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens*, Wurzbourg, 1786, exprime un certain nombre d'idées extrêmement hardies sur les méfaits de la scolastique et même de la messe en latin. — 4. Des idées analogues mais un peu plus modérées se retrouvent dans le *De usu interpretationis allegoricæ in Novi Fœderis tabulis*, Bamberg et Wurzbourg, 1803. — 5. *Geschichte des Alten und Neuen Testaments*, 5 vol., Wurzbourg, 1787-1802; exposé très simple et populaire de l'histoire sainte. — 6. *Ueber die Verhältnisse der katholischen Kirche*, Wurzbourg, 1818, exposé très rapide et sans aucune prétention de la constitution ecclésiastique, des rapports de l'Église et de l'État, soit en pays catholiques soit en pays protestants. C'est un des ouvrages qui méritèrent l'approbation ci-dessus mentionnée. — 7. *Programma de eo quod justum est circa rationem et revelationem*, Würzbourg, 1819. — 8. *Die Dämonenlehre der Alten oder die Idee des Göttlichen in ihrer Ausartung bei den Aegyptern, Phöniciern und Griechen*, Wurzbourg, 1822, programme de rentrée, où l'auteur prend comme guide la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. — 9. La petite plaquette intitulée : *Presbyterium ejusque partes in regimine Ecclesiæ*, Wurzbourg, 1824, est le discours d'adieu à la faculté; elle expose rapidement la place qu'ont les prêtres dans les conseils de l'Église, et tout particulièrement auprès de l'évêque. — 10. Beaucoup plus volumineux que tous ces travaux réunis est un manuel de dogmatique en allemand, *Die Glaubenslehre der katholischen Kirche practisch vorgetragen*, 3 vol. in-8°, Soulzbach, 1820-1823, divisés suivant les *traités théologiques* : t. I, Dieu, la création, la providence; t. II, la rédemption; t. III, grâce, sacrements, fin dernières. Chose intéressante à signaler, ce manuel reçut la lettre d'approbation dont nous avons parlé. Cet ensemble est complété par un volume de dogmatique générale paru en 1823, *ibid : Die Principien der Glaubenslehre der katholischen Kirche*. Tout cela reste dans l'honnête médiocrité du bon manuel. — 11. Un volume paru en 1826 ajouta à cette théologie élémentaire la partie morale : *Die Glaubens-und Sittenlehre der kathol. Kirche* (2ter Theil, *die Sittenlehre*), Soulzbach, 1826. C'est plutôt un grand catéchisme; de même que — 12. *Die Lehre von den Heilsmitteln, welche die christliche Religion darbietet, katechetisch vorgetragen*, Soulzbach, 1824. — Onymus a publié aussi en 1827 et 1831 deux volumes d'homélies et méditations sur la vie de Jésus-Christ.

Dans l'ensemble œuvre assez modeste, bien caractéristique de la pauvreté de l'enseignement académique dans l'Allemagne nouvelle du XIXe siècle.

L'essentiel de la biographie, avec renvoi à des ouvrages plus détaillés, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXIV, Leipzig, 1887, p. 359-361; bibliographie complète dans A. Ruland, *Series et vitæ professorum SS. theologiæ qui Wirceburgi... docuerunt*, Wurzbourg, 1835; le tout fondu dans *Kirchenlexikon*, t. IX, 1895, col. 865.

É. AMANN.

OOMS Jean-Baptiste, ecclésiastique flamand (1656-1710). — Né à Gheel (prov. d'Anvers), il fit ses études de philosophie et de théologie à Louvain, enseigna la théologie au séminaire de Gand, fut chanoine puis curé de Saint-Bavon, en cette même ville, et mourut à Gheel le 24 juillet 1710. — Il a publié. 1. *Vie de la vénérable Mère Françoise Tassin*, morte à Saint-Omer en 1642 (en flamand); Paquot ignore la date de la 1re édition; autres édit. : Gand, 1717, 1721. — 2. *Explication de la dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Gand, 1701, intéressant par sa date. — 3. *Explication de la vie et des mystères de la très sainte vierge Marie, Mère de Dieu, et aussi des autres fêtes principales de la sainte Église et des temps de dévotion* (en flamand), Gand, 1703, 1706, 1707, 1710, 1711, 1715, 1744; les apocryphes ont été abondamment mis à contribution, comme aussi les révélations et les pieuses conjectures. — 4. *Pieuse théologie ecclésiastique des vertus, tirée de l'Écriture sainte et des saints Pères principalement des deux docteurs melliflues saint Augustin et saint Bernard* (en flamand), 3 vol. in-4°, parus à Gand, 1708-1712; t. I, vertus en général et foi; t. II, espérance et crainte de Dieu, t. III, charité; « elle est moitié ascétique, moitié scolastique » (Paquot).

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XII, Louvain, 1768, p. 327-334; reproduit avec quelques modifications dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XVI, Bruxelles, 1901, col. 207-208; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 717.

É. AMANN.

OPÉRATIONS. — Voir art. HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 567, et MONOTHÉLISME, t. X, col. 2308 sq.

OPHITES. — Sectaires gnostiques, tirant leur nom du rôle que jouait le serpent (ὄφις) dans leur culte ou dans leurs mythes. I. Les ophites d'après les critiques modernes. II. Les ophites dans l'ancienne littérature chrétienne (col. 1067).

I. LES OPHITES D'APRÈS LES CRITIQUES MODERNES. — 1° *Ophites au sens strict.* — Au sens étymologique du mot, le nom d'ophites devrait être réservé aux sectaires qui pratiquaient le culte du serpent, ou attribuaient à un serpent plus ou moins mythologique une place dans leurs explications cosmologiques et religieuses. — En fait les anciens écrivains ecclésiastiques nous font connaître des sectaires qui se donnaient, ou à qui l'on donnait, ce nom d'ὀφίανοι ou d'ὄφιται. Les *Philosophoumena* décrivent également une secte de *naasséniens*, et font remarquer que leur nom dérive de l'hébreu *naas* (nâḥâs) qui signifie serpent ; en toute logique, il conviendrait donc de compter aussi ces naasséniens comme des ophites. A ces ὀφίανοι, à ces *ophitæ*, à ces naasséniens s'applique en rigueur de terme le nom d'ophites.

2° *Ophites au sens large.* — Mais à ces ophites au sens strict, diverses considérations émises par les modernes historiens du gnosticisme ont conduit à joindre un très grand nombre de sectes dans la doctrine desquelles le serpent joue un rôle plus ou moins accusé. C'est ainsi que beaucoup de critiques font de l'ophitisme un immense groupe englobant finalement toutes les sectes gnostiques qui ne sont pas désignées par le nom de leurs fondateurs. En d'autres termes, si l'on considère les sectes gnostiques comme un ensemble plus ou moins homogène, on y distinguera d'une part les groupes portant un nom propre : marcionites, basilidiens, valentiniens, et, d'autre part, les ophites.

Telle est la position adoptée par R. Liechtenhan dans l'art. *Ophiten* de la *Protest. Realencyklopädie*, t. XIV, 1904, p. 404-413, par E. F. Scott, dans l'art. *Ophitism* de l'*Encyclopædia of religion and ethics*, t. IX, 1917, p. 499-501 ; c'est celle qui a été établie en somme par les travaux de C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig, 1892, = *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchrist. Lit.*, t. VIII, fasc. 1 et 2 ; de A. Hönig, *Die Ophiten*, Berlin, 1889 ; de W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907, pour ne parler que de travaux relativement récents.

Voici les sectes que, dans ces conditions, R. Liechtenhan croit devoir rattacher à l'ophitisme : 1. Les barbéliotes d'Irénée, I, XXIX. — 2. Les ophites d'Irénée, I, XXX, et d'Épiphane, *Hæres.*, XXXVII. — 3. Les ophiens d'Origène, *Cont. Cels.*, VI, XXIV-XXXII. — 4. Les naasséniens d'Hippolyte, *Philos.*, V, VI-XI. — 5. Les pérates d'Hippolyte, *ibid.*, V, XII-XVIII. — 6. Les adeptes de Justin le gnostique, signalé par Hippolyte, *ibid.*, V, XXIII-XXVIII. — 7. Les séthiens d'Hippolyte, *ibid.*, V, XIX-XXII. — 8. Les séthiens décrits par Épiphane, *Hæres.*, XXXIX. — 9. Les archontiques d'Épiphane, *Hæres.*, XL. — 10. Les sévériens d'Épiphane, *Hæres.*, XLV. — 11. Les sectes d'où sont sortis la *Pistis Sophia* et le premier livre de *Jéû*. Le premier de ces ouvrages dans le t. I des *Koptisch-gnostische Schriften* du *Corpus* de Berlin (1905) ; le deuxième dans *Texte und Unters.*, t. VIII, fasc. 1 et 2. — 12. Les caïnites d'Irénée, I, XXXI, et d'Épiphane, *Hæres.*, XXXVIII. — 13. Les nicolaïtes d'Irénée, I, XXVI, 3 (cf. Clément d'Al., *Strom.*, III, IV) et d'Épiphane, *Hæres.*, XXV. — 14. Les antitactes de Clément, *Strom.*, III, IV, *P. G.*, t. VIII, col. 1137 C. — 15. Les prodiciens, οἱ ἀπὸ Προδίκου, mentionnés au même endroit, col. 1136 A. — 16. Les sectaires impurs désignés par Épiphane sous le nom de gnostiques ou borborites (phibionites, barbélites, borboriens, stratiotiques coddiens), *Hæres.*, XXVI.

De son côté E. F. Scott mentionne comme rentrant dans le groupe des ophites au sens large : les caïnites, pérates, séthiens, gnostiques d'Irénée (I, XXX), naasséniens, barbéliotes, sévériens, nicolaïtes, archontiques, disciples de Justin. Les deux listes se superposent à peu près, car il y a dans la liste de R. Liechtenhan des numéros qui font double emploi.

3° *Doctrines générales des ophites au sens large.* — On remarquera que beaucoup de ces sectes ont déjà eu ici leur notice spéciale, sans que l'on se soit préoccupé, d'ailleurs, de marquer très exactement leur degré de parenté. C'est à établir cette parenté que se sont appliqués les critiques signalés plus haut et, sans faire état des divergences assez notables qui séparent les divers groupements, R. Liechtenhan a cru pouvoir établir une sorte d'ophitisme type, dont il indique les grandes lignes, en prenant comme point de part l'hymne des naasséniens, tel qu'il est rapporté par Hippolyte, *Philosophoumena*, V, X, 2, édit. P. Wendland, p. 102-103 ; *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3159. Et voici comme il le décrit :

Au sommet des choses, l'Être suprême, appelé aussi le *Premier homme*, être inengendré, ineffable, inaccessible, dont l'expansion ou le développement amène la naissance, la prolifération d'autres êtres spirituels, en nombre variable selon les sectes. En face de ce monde spirituel le chaos, désigné en certaines sectes comme le serpent ou le dragon. De la chute en ce chaos de divers éléments du monde spirituel naît le monde mêlé, dont l'origine est diversement décrite, mais où se rencontre toujours une lutte entre les éléments chaotiques ou matériels (hyliques) et les éléments d'ordre spirituel. Ceci est particulièrement remarquable dans l'homme, qui appartient au monde matériel, est une créature des puissances hyliques, mais porte néanmoins en lui des traits du monde supérieur. La rédemption consistera précisément à faire revenir à ce monde de la lumière les particules qui sont tombées dans le monde mêlé. Or cette rédemption se fait à l'encontre du démiurge (Jaldabaoth, Sabaoth, etc.) être borné, sinon malfaisant, et qui, à peu près dans toutes les sectes, est assimilé au Dieu de l'Ancien Testament. Le réalisateur de la Rédemption est toujours un être du monde supérieur, *Sôter*, le Christ, Jésus, être céleste qui apporte aux hommes la connaissance de la sphère supérieure et les y élève par le fait. En quelques sectes, il est vrai, le rapport n'apparaît pas très clairement entre cet être céleste et le Jésus de l'histoire ; quelques-unes mêmes font jouer ici au serpent un rôle qui nous transporte dans une sphère d'idées assez différentes mais, pour l'ordinaire, le lien n'est pas rompu qui tient unie la mythologie gnostique, avec les réalités de l'histoire chrétienne du salut.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, l'œuvre du rédempteur apparaît surtout comme la dispensation d'un enseignement. Le Sauveur vient fournir aux éléments emprisonnés dans la matière la connaissance (gnose) nécessaire pour se dégager de celle-ci. Tous les individus ne sont pas également réceptifs de cette gnose. Ceux-là même qui la reçoivent ont encore besoin pour échapper, après leur mort, à l'emprise du monde hylique d'avoir reçu, durant leur vie, les formules et les mots de passe qui seuls permettent de franchir sans danger les diverses zones des cieux et de rentrer dans le monde de la lumière. Toutes les sectes en question ont donc une organisation plus ou moins compliquée d'initiations, de mystères, de consécrations, de rites magiques. Certains des livres qui

en sont émanés, les livres de Jéû par exemple sont des recueils de talisman et de formules, propres à ouvrir les diverses entrées qui mènent au monde supérieur. Cette pénétration, en définitive, ne dépend guère de l'attitude morale que l'homme aura gardée pendant la vie. Cela ne veut pas dire, au reste, que les sectes en question professent toutes l'indifférentisme moral. Pour quelques-unes, nettement antinomistes, leur caractère licencieux paraît incontestable; elles ne doivent pas être la majorité; on trouve chez nombre de sectes un ascétisme, poussé jusqu'à l'exagération, et de vives protestations contre les écarts moraux des gnostiques libertins.

4° *Traits païens plus accentués.* — Tout en acceptant l'ensemble de ces traits, E. F. Scott en souligne quelques autres qui lui paraissent d'importance. Il insiste sur le nom d'*Anthrôpos*, donné à l'Être suprême, sur la présence aussi d'un principe féminin suprême, la *Mère* qui préside à l'œuvre de la rédemption, mais surtout il met l'accent sur le caractère mythologique et astral du système. En particulier, à la suite de R. Reitzenstein (dans son *Poimandrès*, Leipzig, 1904), il attire l'attention sur le fait que les archontes ou princes du monde inférieur ne sont pas autre chose que les divinités planétaires, et que leur chef, Jaldabaoth, est tout simplement la planète Saturne. Surtout il fait bien voir que, dans tous ces groupements, l'essentiel ce sont beaucoup moins les croyances incorporées dans les mythes que les observances d'ordre plus ou moins magique. Les mythes semblent plutôt venus après coup pour rendre compte des observances. La grosse affaire, en toutes ces sectes, c'est d'obtenir, par les initiations, les mots de passe, les talismans qui permettent d'échapper au destin inéluctable qui pèse sur les non-initiés. Sans insister autant que le fait Reitzenstein sur le fait que la gnose n'est qu'un moyen de ruser avec l'εἱμαρμένη (le *fatum*), avec les influences sidérales etc., notre critique ne laisse pas de mettre l'accent sur ce fait que les groupes en question sont moins des écoles que des confréries, des *thiases*, des religions de mystères. Enfin et surtout il fait cette remarque importante que les systèmes ophitiques semblent beaucoup moins imprégnés de christianisme que les écoles classiques du gnosticisme. Chez certains, pense-t-il, ophiens de Celse et d'Origène, nicolaïtes, archontiques la figure du rédempteur est absente ; chez d'autres (pérates d'Hippolyte), le rédempteur apparaît comme un être purement mythologique et métaphysique, sans rôle historique; même dans les systèmes qui identifient le rédempteur avec le Jésus de l'histoire, les éléments chrétiens ne semblent guère qu'une broderie appliquée sur un fond païen. Un exemple curieux est fourni par le texte naassénien inséré dans la notice d'Hippolyte, *Philosophoumena*, V, vii, 3-ix, 8, Wendland, p. 79-99 ; *P. G.*, t. xvi *c*, col. 3127 A-3155 A. Voir ci-dessous col. 1072.

5° *Date d'apparition.* — Nous aurions donc affaire, au dire de E. F. Scott, avec un groupe de systèmes largement diversifiés, où transparaissent des débris assez facilement discernables de mythologie (et il faut ajouter d'observances) babylonienne, persane, syrienne, égyptienne. Sans vouloir nier que des éléments chrétiens entrent dans ce magma, il n'est que juste de reconnaître que, dans ce syncrétisme, la part des superstitions païennes est considérable. Et cela pose la question des origines de ce mouvement qui, à tout prendre, se distingue de manière assez nette du gnosticisme classique. Vient-il avant, vient-il après ?

Après avoir signalé la position que prend à l'égard de ce groupe E. de Faye, dans son ouvrage *Gnostiques et gnosticisme*, 2e édit., Paris, 1925, E. F. Scott ne croit pas pouvoir s'y ranger. Au dire d'E. de Faye, l'ensemble des sectes un peu bien arbitrairement groupées sous la rubrique ophitisme serait relativement récent; il s'agit, en dernière analyse, d'un mouvement qui est en dépendance étroite des doctrines anti-bibliques de Marcion. La variété des mythes sous lesquels s'abritent cette doctrine, tient proprement à la déliquescence des écoles qui ont exploité les grands systèmes gnostiques de la première moitié du iie siècle; le fait que souvent des mythes contradictoires se rencontrent dans un groupe donné tient à la contamination réciproque des sectes, qui ne se faisaient pas scrupule de s'emprunter les unes aux autres leurs livres sacrés, au besoin leurs observances. Et tout ceci témoignerait, à en croire E. de Faye, d'une époque tardive.

Cette argumentation n'a pas convaincu E. F. Scott. Tout en reconnaissant que ces contaminations rendent assez bien compte de l'état final des sectes, tel qu'il se constate au iiie et au ive siècle, il estime qu'il n'y a pas lieu de reculer l'apparition de celles-ci à la date tardive que propose le critique français. Et, à la suite de Reitzenstein et même de Bousset, il pense qu'il y a tout avantage, si l'on veut comprendre le mouvement gnostique, à remonter le plus haut possible l'origine des sectes anonymes groupées sous le nom commun d'ophitisme. Celse, vers 170, connaissait des «ophiens»; est-il admissible qu'à cette date les grandes écoles gnostiques eussent déjà commencé à se désintégrer ? L'influence de Marcion sur quoi insiste E. de Faye n'est pas démontrable; sans doute les sectes ophitiques identifient-elles presque toutes le démiurge, le recteur du monde d'en bas, avec le Dieu de l'Ancien Testament. Mais ce pourrait-être là une assimilation tardive; le Jaldabaoth de ces sectes ne serait-il pas simplement la planète Saturne, le dieu du septième ciel, dont le rôle est si considérable dans les religions astrales? On ne saurait méconnaître, d'autre part, et R. Reitzenstein les a fort bien mises en évidence, les affinités de ces doctrines « ophites » soit avec l'hermétisme, soit plutôt avec les idées des sectes païennes que nous fait connaître la littérature hermétique. Or, ces sectes sont vraisemblablement préchrétiennes : elles précèdent, en tout état de cause, l'apparition du gnosticisme classique. Enfin, quoi qu'il en soit de certains détails qui paraîtraient indiquer l'influence des grandes écoles gnostiques, il y a à peine trace, dans l' « ophitisme », de leurs développements les plus caractéristiques : la doctrine des éons, la chute de Sophia. Si les systèmes ophites provenaient de combinaisons plus ou moins diversifiées entre des systèmes antérieurs plus vastes et surtout plus scientifiquement ordonnés, ces traits se seraient, sans nul doute, accentués davantage.

De ces considérations, qui ne sont pas toutes d'égale valeur, E. F. Scott conclut que les sectes ophitiques, quoi qu'il en soit des prolongements ultérieurs qu'elles ont pu avoir, ont pris naissance *au début* de ce qu'on est convenu d'appeler le gnosticisme chrétien. Elles se relient très étroitement aux innombrables sectes théosophiques, les unes strictement païennes, les autres plus ou moins touchées par les idées juives, qui ont pullulé en Égypte et en Orient durant l'âge du syncrétisme religieux. Leur apparition marque le début de l'alliance de ces sectes païennes avec le christianisme naissant. Dans le fond, pourtant, elle ne furent pas transformées par l'apport des idées chrétiennes et c'est bien avec des païens que l'on continue à avoir affaire.

On ne saurait méconnaître ce qu'il y a de juste dans beaucoup de ces remarques, de séduisant dans la synthèse où elles s'encadrent. Mais la synthèse elle-même est-elle aussi solide que le pensent ses auteurs? Peut-être y a-t-il eu un peu de hâte à grouper sous

une étiquette commune des sectes qui présentent en somme de notables écarts de doctrine, soit dans la théorie, soit dans la pratique. Comme le dit très justement E. de Faye : « La tradition nous les livre pêle-mêle confondues en un bloc qui ressemble à un chaos. Pour débrouiller ce chaos, il ne suffit pas de changer la rubrique qui sert à le désigner, ou d'affirmer que ce chaos est pour ainsi dire le limon primitif où ont ensuite pullulé les sectes gnostiques, encore moins d'attribuer à ce bloc informe d'écoles et de sectes une commune théologie en systématisant leurs diverses doctrines. » *Gnostiques et gnosticisme*, 2e édit., p. 350. Nous pensons donc ne pas faire œuvre totalement inutile en analysant les données qui nous sont fournies par l'antiquité sur le compte des ophites. Nous réservons d'ailleurs ce nom aux sectaires qui sont expressément appelés ainsi par ces documents, et aux naasséniens qui, selon l'étymologie de leur vocable, doivent en être rapprochés. Les données patristiques relatives aux sectaires englobés par la critique moderne sous le nom d'ophites ont été ou seront exposées aux articles respectifs qui les concernent.

II. Les ophites dans l'ancienne littérature chrétienne. — Nous traiterons sous deux rubriques distinctes des ophites et des naasséniens sans rien vouloir préjuger de leur identité ou de leur distinction.

1° *Les ophites proprement dits.* — Les témoignages qui les concernent peuvent se sérier ainsi chronologiquement : Diverses affirmations de Celse, vers 170, rapportées par Origène, et qui sont les plus anciennes attestations; une notice de saint Irénée, *Cont. hæres.*, I, xxx; quelques mots de Clément d'Alexandrie; une description fournie par le *Syntagma* d'Hippolyte et qui s'est conservée dans le Pseudo-Tertullien; enfin la notice fournie par saint Épiphane, *Hæres.*, xxxvii.

1. *Celse, son témoignage, critique qu'en fait Origène* (Textes dans Origène, *Contra Celsum*, VI, 24-39, *P. G.*, t. xi, col. 1328-1357). — Dans les passages qui précèdent, Celse ayant comparé, pour en diminuer l'originalité, divers enseignements chrétiens aux dogmes platoniciens, entreprend maintenant de les mettre en parallèle avec ce que proposent diverses religions de mystères, en particulier le mithriacisme. S'étant procuré sur « une mystique de chrétiens » τελετήν τινα χριστιανῶν, n. 24, des détails curieux, il voudrait faire croire à ses lecteurs que c'est là enseignement courant des disciples de Jésus et que donc ceux-ci diffèrent à peine des sectes mystiques de l'époque.

Comme point de départ de sa description de ce « mystère chrétien », il prend un dessin qu'il s'est procuré et dont, évidemment, le propriétaire lui a donné l'explication. Autant qu'il est possible de se représenter ce diagramme, il devait avoir quelque analogie avec les figures que remplissent le livre de Jéû : Deux parties dans le dessin, séparées par un gros trait noir; le monde d'en haut, le monde d'en bas. Dans le monde d'en haut deux personnages, le Père, le Fils, ce dernier portant sans doute le nom de Christ, car il parle d'une onction qu'il a reçue. Dans le monde d'en bas, un mourant aux prises avec l'agonie, autour de lui des anges de lumière, mais aussi des archontes mauvais. Il doit s'agir pour l'âme du moribond d'échapper à l'emprise de ces puissances aux formes extérieures redoutables, pour pénétrer dans le monde supérieur; il est question de formules qui doivent ouvrir certaines portes, de tout un rituel magique que Celse rapproche expressément d'autres conjurations. Ce schéma simplifié que nous donnons ne rend pas compte de toute la complexité du diagramme, en la description duquel l'auteur se perd un peu; dans les cercles qui s'entrecroisent, dans les figures plus ou moins mythologiques qui l'encombrent, il a remarqué divers personnages qu'il nomme : l'Église, la Circoncision, Prounicos; il a vu aussi l'arbre de vie, bien d'autres choses encore. Retenons au moins, entre les diverses gloses dont Celse coupe sa description, celle-ci qu'il n'a guère pu inventer : Le chef des archontes mauvais n'est autre que le Dieu des Juifs, à qui Moïse attribue la création et le gouvernement du monde ; ce Dieu est, par les adeptes, considéré comme maudit, depuis qu'il a lui-même maudit le *serpent* qui avait révélé aux hommes la connaissance du bien et du mal. Utiliser pour la reconstitution du texte de Celse, Th. Keim, *Celsus' wahres Wort*, Zurich, 1873, p. 86-91. Voir dans A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884, p. 277-283, un essai d'interprétation du diagramme de Celse.

Somme toute, ces quelques traits qui témoignent de l'opposition à l'Ancien Testament, d'autres qui font songer au christianisme (mention du Père, du Fils ou Christ, de l'Église) se pourraient facilement disjoindre de l'ensemble. Celse voudrait faire croire que ces doctrines plus ou moins extravagantes sont le fait d'un groupe important de chrétiens et il ne serait pas fâché que ses lecteurs prissent tout simplement ses sectaires pour « les chrétiens ». A ne considérer que le témoignage même de Celse, la critique moderne arrivera à une conclusion toute différente. Les gens qui faisaient usage de « l'image » en question étaient à peine frottés de christianisme; nous avons affaire ici avec une thyase quelconque, comme il y en avait tant en Orient, surtout en Égypte; cette loge d'initiés fournissait à ses adhérents le moyen infaillible de pénétrer de ce bas monde au séjour de l'immortalité bienheureuse. A la différence d'autres loges plus strictement païennes, elle mélangeait à ses doctrines et surtout à ses pratiques théurgiques des recettes empruntées, sans avoir été bien comprises, aux chrétiens avec qui elle voisinait.

Or, c'est bien en somme ce qu'Origène déclare. Le maître alexandrin s'est donné la peine de rechercher qui pouvaient être les initiés que Celse avait voulu identifier sans plus à l'Église chrétienne, et il a bien vu qu'il ne pouvait s'agir que d'une secte tout à fait obscure, celle des « ophiens », ἀσημοτάτης αἱρέσεως ὀφιάνων. Il a même réussi à se procurer le fameux dessin que Celse avait utilisé, ou du moins un diagramme très analogue. Le sien donne en effet quelques détails que Celse ne fournit pas, les noms par exemple des archontes aux figures monstrueuses : Michel, Souriel, Raphaël, Gabriel, Tauthabaoth, Érathaoth. *Loc. cit.*, n. 30, col. 1340-41. Mais, quoi qu'en pense E. de Faye, *op. cit.*, p. 359, ces divergences ne tirent pas à conséquence. Origène nous donne aussi plusieurs mots de passe que l'initié, μύστης, aurait à prononcer en arrivant aux portes qui donnent entrée aux différents cieux. N. 31, col. 1341-1345. Ce lui est une occasion d'en nommer les chefs : Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Astaphaios, Ailoaios, Horaios. Il ajoute qu'il pourrait décrire encore d'autre rites et d'autres talismans; il lui suffit de faire remarquer que les inventeurs du système ne se sont piqués ni de logique, ni d'originalité, faisant intervenir en un singulier mélange des noms empruntés à la magie, Jaldabaoth, Astaphaios, Horaios, et les noms divers qui sont donnés à Dieu dans l'Ancien Testament : Jao (Jahvé), Sabaoth, Ailoaios (Élohim), Adonaios (Adonaï). N. 32, col. 1345-1348. Faisant allusion enfin à ces vocables que Celse avait accumulés : Église, Circoncision, Prounicos, Psyché, il ne peut s'empêcher de les rapprocher de dénominations analogues qui se retrouvaient chez les valentiniens. N. 35, col. 1349. Origène, on le remarquera, ne

dit pas que les ophiens aient emprunté ces notions aux valentiniens, mais seulement qu'il y a des ressemblances entre les mythes des uns et de autres.

Pourtant l'on ne voit pas, dans la description d'Origène, d'où peut provenir aux « ophiens » leur nom; le culte du serpent n'est pas mentionné et dans les mythes qui sont rapportés on ne voit pas qu'il joue un rôle, à moins que l'on ne veuille retrouver le serpent dans le Léviathan, le grand dragon dont il est question au n. 25, col. 1329. On se rappellera néanmoins qu'Origène ne s'est pas proposé de décrire en détail la secte des ophiens et qu'il a passé délibérément sous silence nombre de détails.

2. *Irénée.* — Sur la foi de Théodoret, *Hæret. fab.*, I, xiv, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 364-368, les éditeurs d'Irénée ont mis en tête du c. xxx du l. I du *Contra hæreses*, *P. G.*, t. vii, col. 694-704, qui dans le texte commence par ces mots, *Alii autem rursus*, le titre : *De ophitis et sethianis.* Mieux vaut faire abstraction du dernier mot qui préjuge une identité qui est loin d'être démontrée. En fait, les sectaires décrits ici par Irénée se révèlent les mêmes que les ὀφῖται dont parle Épiphane, *Hæres.*, xxxvii, et qu'il distingue des σηθιανοί de l'*hæres.* xxxix. D'ailleurs quelques-uns des traits et des vocables qui se rencontrent dans la secte des ophiens de Celse-Origène se retrouvent ici. Mais, tandis que les deux alexandrins s'attardaient plutôt aux talismans et à la théurgie de la secte, l'évêque de Lyon, négligeant entièrement ce point de vue, fait une description détaillée de la mythologie complexe qui justifiait jusqu'à un certain point ces pratiques.

Au plus haut sommet des choses, le Père ou la Lumière, ou le Premier Homme, tous noms indiquant un seul et même être. De lui émane un deuxième principe, le Fils de l'homme, le Second homme; à côté d'eux un troisième principe, celui-ci féminin : le Première femme ou le Saint-Esprit (dans les langues sémitiques le mot *rûaḥ*, « esprit », est féminin). L'union des deux premiers principes masculins avec le troisième féminin, donne naissance au Christ, quatrième principe, et la réunion de ces quatre n'est autre que l'Église ou l'éon incorruptible.

En face de cette tétrade voici le chaos, l'eau ténébreuse, l'abîme; c'est tout un. Mais du sein de la Première femme va descendre une rosée de lumière : *humectatio luminis*, c'est Sophia, ou Prunicos (appelée un peu plus loin la Mère). Cette rosée tombe dans le chaos primordial et les efforts qu'elle fait pour s'en dégager donnent naissance au firmament qui sépare désormais les êtres d'en bas de la tétrade céleste. C'est dans cette région inférieure que naissent de la Mère les archontes, dont Origène a transcrit lui aussi les noms : Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonæus Eloæus, Horæus, Astaphæus. Bientôt Jaldabaoth est devenu le père d'une immense lignée d'anges, archanges, vertus, puissances et dominations; ce sont les organisateurs du monde; alors, se dressant contre la Mère, Jaldabaoth se croit Dieu et Père. Finalement les six premiers archontes, fils de Jaldabaoth, s'essaient à créer l'homme; ils n'aboutissent qu'à former un être sans force qui gît et rampe comme un ver. Mais à l'insu de Jaldabaoth, la Mère introduit en lui un principe supérieur. Ève apparaît. — Cependant, du désir de Jaldabaoth pour la matière, était né un fils ayant la forme d'un serpent et qui est appelé *Nous.* C'est lui qui, à l'instigation de la Mère, engagera Adam et Ève à mépriser les ordres de Jaldabaoth; ayant mangé du fruit défendu, ceux-ci apprennent que Jaldabaoth n'est pas vraiment Dieu, qu'il y a au-dessus de lui une puissance supérieure. Ils sont punis néanmoins, et placés dans le monde visible. La suite de cette mythologie entremêle au récit biblique l'action antagoniste du serpent et de Prounicos ou Sophia, car le serpent qui semblait vouloir d'abord du bien à l'homme cherche maintenant à le dévoyer. On en arrive finalement à la lutte entre Sophia et Jaldabaoth autour de Jésus, lutte où ce dernier succombe. Mais sa défaite n'est qu'apparente, puisque Jésus ressuscite, sinon tout entier, du moins en cette partie de lui-même qui est susceptible de revivre. Remonté au ciel, il recevra les âmes de ceux qui l'auront reconnu et auront su déposer la chair; elles échapperont ainsi à l'empire de Jaldabaoth.

Tout n'est pas également clair dans la description que fait Irénée de ce mythe compliqué; le rôle du serpent apparaît assez différent aux divers stades. Mais n'est-ce pas un peu l'habitude des mythes de se moquer de la logique? Quoi qu'il en soit de certaines difficultés de détail, on ne voit pas que les mythes abondamment décrits par Irénée soient en contradiction grave avec ce que disent Celse et Origène de la secte des ophiens.

3. *Clément d'Alexandrie.* — Celse et Irénée écrivent sensiblement à la même date; Clément les suit de près. Mais les renseignements qu'il fournit sont bien maigres. Sans doute il donne, *Strom.*, III, iv, *P. G.*, t. viii, col. 1129 sq., une énumération assez copieuse de sectes en lutte contre la morale : nicolaïtes, adeptes de Prodicos, antitactes; les ophites ne figurent pas sur cette liste. Mais, plus loin, *Strom.*, VII, xvii, t. ix, col. 553, il indique l'origine des noms qui sont appliqués aux différentes sectes : les unes sont désignées par le nom de leur fondateur (valentiniens, marcionites), d'autres d'après leur pays (phrygiens = montanistes) d'autres d'après leurs dogmes, d'autres d'après les suppositions qu'elles font et d'après l'objet de leur culte, comme les caïanistes et les ophiens, αἱ δὲ ἀπὸ ὑποθέσεων καὶ ὧν τετιμήκασι, ὡς Καϊανισταί τε καὶ οἱ Ὀφιανοὶ προσαγορευόμενοι. Il peut s'agir ici du culte rendu par les ophiens au serpent et aussi des hypothèses mythologiques par lesquelles se justifiait ce culte.

4. *Hippolyte de Rome.* — Le *Syntagma* d'Hippolyte est à peu près contemporain de cette courte notice de Clément, il contenait une notice sur les « ophites » On sait que le texte du *Syntagma* est perdu, mais qu'il peut-être restitué à l'aide des données fournies par Pseudo-Tertullien, Épiphane et Philastre de Brescia.

Dans le cas présent, Philastre apporte peu de choses, *Hæres.*, i, *P. L.*, t. xii, col. 1113-1115 : Les ophites, dit-il, sont ainsi nommés à cause du culte qu'ils rendent au serpent; le culte se justifie par le fait que le serpent a communiqué à la femme la science du bien et du mal; le serpent a été précipité du premier ciel dans le second (ou dans un autre). — Pseudo-Tertullien est un peu plus explicite, *De præscript.*, c. xlvii, *P. L.* (éd. de 1866), t. ii, col. 79-80 : Les ophites, dit-il, pratiquent le culte du serpent pour la raison ci-dessus donnée; le serpent d'airain dressé par Moïse, en était une image et le Christ lui-même dans l'Évangile a fait allusion à la puissance du dit serpent. Joa., iii, 14. Aussi les sectaires font-ils place au serpent dans leur liturgie : *ipsum introducunt ad benedicenda eucharistia sua.* Ces pratiques cultuelles sont justifiées par toute une mythologie (celle-là même que rapportait Irénée, mais un peu simplifiée). Le rôle joué par la Mère (Sophia, Prounicos) dans la description de celui-ci est attribué ici directement à Jaldabaoth. Ce sont les efforts de celui-ci pour se dégager de la matière qui donnent naissance au firmament, lequel va isoler le monde supérieur du monde d'en bas où Jaldabaoth se prétend le seul maître. La création de l'homme est attribuée aux suppôts de celui-ci, mais une étincelle de lumière est déposée en lui à l'insu de Jaldabaoth. Tout ceci est relativement

cohérent; mais on retrouve encore le serpent, vertu émise par Jaldabaoth pour nuire à l'homme, semble-t-il : *Jaldabaoth in indignationem conversum ex semetipso edidisse virtutem et similitudinem serpentis;* c'est le serpent qui révèle à Ève la science de bien et du mal. En d'autres termes, le serpent, au lieu d'être défavorable à l'homme, lui est bienfaisant. Pseudo-Tertullien, sans rien dire du rôle du Christ dans la mythologie ophite, ajoute simplement que ce dernier n'a pas eu une chair véritable : *non in substantia carnis fuisse;* et qu'il n'y a pas de résurrection de la chair : *salutem carnis sperandam omnino non esse.*

On remarquera, dans la description ici donnée, la même incohérence que dans celle d'Irénée par rapport au rôle du serpent : il est à la fois l'agent de Jaldabaoth et son adversaire, le bienfaiteur de l'homme et celui qui doit lui nuire. Tout cela peut tenir à la complexité du rôle attribué au serpent par une mythologie très ancienne et dont l'on ne retrouve plus ici que des débris.

5. *Épiphane.* — La notice que l'évêque de Salamine consacre aux ophites, *Hæres.*, XXXVII, *P. G.*, t. XLI, col. 641-653, se développe très sensiblement de la même manière que celle de Pseudo-Tertullien, elle dérive donc, comme celle-ci, du *Syntagma* d'Hippolyte. La mythologie ophite est expliquée un peu plus en détail, et le nom de Prounicos que Pseudo-Tertullien ne prononçait pas intervient ici. Mais il n'y a pas de traits nouveaux. Seules les pratiques cultuelles des ophites sont exposées un peu plus au long, et nous trouvons ici l'explication des mots de la notice de Philastre, *serpentem introducunt ad benedicenda eucharistia sua.* « Ils honorent le serpent, dit Épiphane, à cause de la gnose qu'il a apportée aux hommes et ils lui offrent du pain. Ils ont en effet un vrai serpent qu'ils nourrissent dans une caisse. Au moment de leurs mystères on apporte cette caisse et l'on dispose des pains sur une table; on ouvre la boîte, le serpent sort, monte sur la table, s'enroule autour des pains. Telle est pour eux l'offrande parfaite. Et, comme je l'ai entendu dire par quelqu'un, non seulement ils rompent ces pains, autour desquels s'est enroulé le serpent, et les distribuent aux communiants, mais chacun d'entre eux baise le serpent lequel est rendu inoffensif soit par quelque moyen charlatanesque, soit par l'action du diable qui veut en somme les maintenir dans l'erreur. Ainsi l'embrassent-ils (ou l'adorent-ils, προσκυνοῦσι) et ils magnifient cette eucharistie ainsi consacrée par les enroulements de la bête. Ils terminent leurs rites par une hymne adressée au Père suprême : τῷ ἄνω Πατρὶ ὕμνον ἀναπέμποντες. » *Loc. cit.*, n. 5, col. 648.

A lire cette description étrange, il semblerait, que la première partie en est transcrite du *Syntagma.* Épiphane n'y ajouterait que le détail du baiser au serpent, qu'il a appris d'un contemporain. Il faut en conclure qu'à son époque, c'est-à-dire à la fin du IVe siècle, certaines loges d'initiés pratiquaient encore le culte du serpent. Quant à la description du système mythologique, il est fort vraisemblable qu'Épiphane l'emprunte tout simplement au *Syntagma.* Celui-ci, de son côté, peut bien dépendre plus ou moins directement d'Irénée. Il n'y a donc rien d'extraordinaire, à ce que l'on retrouve à deux siècles d'intervalle et sans de grands changements, les mêmes descriptions. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure à une fixité des mythes qui serait bien invraisemblable.

2° *Les naasséniens d'Hippolyte.* — La contexture de la notice des *Philosophoumena* consacrée aux naasséniens, V, VI, 3-XI, éd. Wendland, p. 77-104, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3123-3159, paraît au premier abord extrêmement enchevêtrée. Mais l'hypothèse faite par R. Reitzenstein, *Poimandrès*, p. 81 sq., permet de la ramener à un certain nombre d'éléments, qui méritent d'être examinés chacun à part.

Le début, VI, 3 -VII, 2, est une rédaction personnelle d'Hippolyte. Ayant passé en revue dans ses premiers livres, les théogonies et les cosmogonies anciennes, le prêtre romain entreprend maintenant de comparer à ces billevesées les inventions des hérésiarques, et il commence par ceux « qui ont eu l'audace de glorifier celui qui a été la cause même de l'erreur, c'est à savoir le serpent. » En tête viennent donc les naasséniens, ainsi nommés d'un mot hébreu *naas* qui veut dire serpent; ils s'appellent eux-mêmes gnostiques. Leur dogme fondamental, attesté par de nombreuses hymnes dont Hippolyte donne quelques bribes, c'est la croyance en un être suprême qu'ils désignent sous le nom d'*Anthrôpos* (ou *Adamas*) c'est-à-dire le Premier homme, principe mâle et femelle, doublé d'un *Fils d'anthrôpos.* De lui émanent l'intelligible, le psychique, le matériel et tout cela se retrouve en Jésus, qui est lui aussi l'*Anthrôpos*, et Jésus s'adresse aux trois catégories d'éléments, angéliques (ou intelligibles), psychiques, matériels. Il y a en effet trois catégories d'éléments, comme il y a trois Églises, dont les noms sont respectivement : l'élue, l'appelée, la captive. — Ces indications, qui sont loin d'être claires, sont reproduites telles quelles dans le résumé du l. X, c. IX, p. 268, col. 3419, comme aussi la donnée que les sectaires tirent tout cela de soi-disant révélations faites à Mariamme par Jacques frère du Seigneur. Quelle mensongère prétention! continue Hippolyte, car c'est aux mystères, τελετάς, des barbares ou des Grecs que tout cela est emprunté.

La deuxième partie, VII, 3-IX, 9, beaucoup plus longue que la précédente et que la suivante, doit précisément fournir la preuve de cette assertion et son idée essentielle est que ce sont les *mystères de la Mère des dieux* (Cybèle) qui transparaissent à travers toute la mythologie des naasséniens. Pour le faire toucher du doigt, Hippolyte transcrit en effet un long texte religieux de la secte. Ce texte, que R. Reitzenstein a étudié avec beaucoup de soin, se révèle, même à une lecture superficielle, comme formé de deux catégories d'éléments. La trame est purement et simplement païenne, il s'agit d'une variation sur le thème fourni par une hymne à Attis qui termine le morceau, IX, 8 (on sait qu'Attis joue un rôle considérable dans le mythe de Cybèle, la Grande Mère). Sur cette trame s'insèrent des gloses dont plusieurs raccordent tant bien que mal les faits mythologiques recensés avec des passages de l'Ancien et même du Nouveau Testament. Quant à l'enseignement général qui doit s'en dégager, il reviendrait à ceci, d'après Reitzenstein, *op. cit.*, p. 98-99 : il s'agit d'expliquer l'origine de l'homme : celle de son corps déjà est obscure, celle de l'âme l'est encore plus; en réalité la Ψυχή est une parcelle de l'*Homme céleste*, d'"Ανθρωπος. Et cela fait l'objet d'un discours qui, de toute évidence, entend montrer que cette doctrine de l'"Ανθρωπος est la plus ancienne, la plus répandue des révélations, le noyau central de tous les mystères. Nous sommes, on le voit, en plein syncrétisme, et syncrétisme à la deuxième puissance s'il faut considérer comme d'origine naassénienne les gloses bibliques insérées dans le texte. Au syncrétisme païen qui conclut hardiment à l'identité des « mystères » de toute provenance, viennent s'ajouter des traits empruntés au judaïsme et au christianisme.

Dans la troisième partie de la notice, IX, 10-XI, Hippolyte reprend lui-même la parole pour décrire, à sa façon, la secte qu'il vient de montrer en relation étroite avec les adorateurs de la Grande Mère. Elle tire son nom, dit-il, du culte qu'elle rend au serpent. Or, le serpent, d'après eux, c'est l'élément humide,

τὸν ὄφιν λέγουσιν τὴν ὑγρὰν οὐσίαν, mais c'est tout aussi bien un principe de vie, d'ordre et de beauté, une sorte de logos (le mot n'est pas prononcé), immanent au monde. Et Hippolyte de citer, pour conclure, une hymne de la secte, qui est encore ce qu'il y a de plus clair dans cette farrago. On y voit paraître la loi éternelle des choses, la toute première intelligence, et d'autre part le chaos, puis Psyché (l'âme) qui, ayant quitté le monde supérieur, se débat dans le chaos. Alors intervient Jésus : « Vois, Père, dit-il, tous ces maux sur la terre... On cherche à fuir l'amer chaos, et l'on ne sait comment en sortir. C'est pourquoi envoie-moi. O Père, muni des sceaux je descendrai, je traverserai tous les éons, je découvrirai tous les mystères, je montrerai les formes des dieux et les secrets de la sainte route, cette gnose je la ferai connaître. »

Si l'on essaie maintenant de reconstituer à l'aide de ces matériaux passablement hétéroclites l'idée générale du système naassénien, on arrive à peu près au résultat suivant. Au point de départ une mythologie nettement païenne et dont les adeptes n'ont point cherché à dissimuler le caractère syncrétiste; c'est une des nombreuses transformations du mythe d'Anthrôpos, être suprême d'où dérive, par voie d'émanation, tout ce qui existe (y compris même le chaos au moins d'après l'hymne). A la suite de catastrophes dont le détail n'est pas donné ici, des parcelles de vie divine sont tombées dans le monde chaotique; les ramener vers le premier principe, c'est l'œuvre du rédempteur, de Jésus. Par la connaissance qu'il apporte aux hommes, par les *talismans* aussi qu'il leur communique (cf. σφραγῖδας ἔχων de l'hymne), il leur rend possible le salut. Le mythe païen s'achève en un mystère chrétien. Car les adeptes de ce culte qu'Hippolyte a connus se réclament du titre de chrétiens : « De tous les hommes, nous seuls, les chrétiens, nous savons exécuter le rite mystérieux à la troisième porte, oints que nous sommes de l'ineffable onction. » IX, 22.

Une remarque finale s'impose : On ne voit pas bien la place que tient le serpent dans les mythes et dans les observances cultuelles de ces naasséniens. A deux reprises, VI, 3, et IX, 11, Hippolyte déclare qu'ils tirent leur nom de νάας, et que νάας est l'équivalent d'ὄφις; la seconde fois il ajoute qu'ils n'adorent (?) rien d'autre que ce νάας : τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸν νάας, qu'à leurs yeux, d'ailleurs, νάας est le nom générique de la divinité, car tout νάος, tout temple tire son nom du νάας. Nous sommes en pleine fantaisie. Mais qui est ce *naas?* Il ne fait pas figure, comme chez les ophites décrits ci-dessus, de personnage mythologique, il est bien plutôt l'un des principes du cosmos, générateur de vie, de beauté, d'ordre, sorte de logos immanent. On remarquera également que les noms étrangers des divers archontes cosmiques que nous avons rencontrés dans Origène et Irénée ne se retrouvent pas ici. A la vérité les premiers éditeurs avaient cru lire le nom de Jaldabaoth dans VII, 30, ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἰαλδαβαώθ (voir Cruice, p. 153, et cf. *P. G.*, col. 3135). En fait il faut lire Ἠσαλδαίῳ, et ce Dieu est qualifié de Dieu du feu, le quatrième en nombre. Rien qui rappelle le Jaldabaoth des ophites ci-dessus édudiés.

Pour cette double raison il ne semble pas qu'il faille identifier sans plus les naasséniens ici décrits avec les ophites. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas entre les deux sectes des traits de ressemblance; la conception générale d'un monde supérieur et d'un chaos où viennent sombrer des éléments échappés au premier monde, lesquels sont rachetés par une intervention d'un être du monde d'en haut, cette conception est commune à une foule de systèmes gnostiques et crée entre eux des parentés plus ou moins vagues. Mais il y aurait abus à forcer les rapprochements. En des sectes où chacun philosophait un peu à sa manière, où le contrôle de l'autorité dirigeante était assez lâche, pour ne pas dire inexistant, il faut bien s'attendre à retrouver les plus grandes diversités.

Une chose néanmoins reste surprenante, c'est que le prêtre romain, après avoir, dans le *Syntagma*, signalé et caractérisé une secte d'ophites, n'en dise plus un mot dans les *Philosophoumena* et s'étende aussi largement sur une confrérie dont le nom est étroitement apparenté avec celui de la première. Chose plus curieuse encore, il signale, à la suite des naasséniens, des sectaires qu'il appelle les pérates, d'autres qu'il nomme les séthiens. Or, chez les uns et les autres, le serpent revient sinon dans le culte, au moins dans la mythologie. Chez les pérates, il est intermédiaire entre le Père et la matière, il est le logos, il est Jésus, il est le pouvoir sauveur. Cf. *Philos.*, V, XVI, 5-15, p. 112-113, col. 3171-4. La mythologie des séthiens a quelque chose d'analogue : le créateur est un dieu serpent; sous cette forme il pénètre dans la matrice impure, qui est proprement le chaos; il crée l'homme. Or, pour délivrer l'étincelle divine prisonnière en cette matrice, le Verbe de la lumière d'en haut se déguise lui aussi en serpent, pénètre dans l'antre impur, y délie les liens de l'élément divin. Voir les références dans E. de Faye, *op. cit.*, p. 207; la principale est V, XIX, 18-21, édit. Wendland, p. 120, *P. G.*, col. 3183. Enfin dans le système de Justin le gnostique, dont la description termine le l. V, on voit figurer un νάας dont l'aspect rappellerait plutôt le serpent des mystères ophites. D'ailleurs tout l'ensemble de la mythologie de ce docteur s'apparente à celle des mêmes sectaires. Voir V, XXVI, p. 126-133, col. 3194-3203.

Pour expliquer cette omission des ophites, alors que sont mentionnées de nombreuses sectes faisant une place au serpent dans leur mythologie, ne pourrait-on faire l'hypothèse suivante? Quant il rédigeait le *Syntagma*, Hippolyte n'avait des ophites qu'une connaissance indirecte, empruntée soit au texte d'Irénée, soit à des conversations qu'il avait eues jadis avec celui-ci. Plus tard lui vinrent en main les différentes pièces qu'il a si largement utilisées dans les *Philosophoumena*. Il s'aperçut alors qu'il existait bien des variétés parmi les sectes qui, d'une manière ou de l'autre, prêtaient attention au serpent. La secte de Justin, par exemple, lui rappelait, malgré d'assez graves divergences, les ophites d'Irénée, mais chez les autres il s'agissait de concepts assez différents. Dès lors il se décida à supprimer la rubrique générale des ophites et à faire un sort à chacune des confréries dont l'existence lui avait été révélée. Le fait qu'il les énumère à la suite l'une de l'autre montre d'ailleurs, que, dans sa pensée, il existe un lien au moins logique entre ces diverses aberrations. Le court chapitre du *Syntagma* sur les ophites serait ainsi devenu l'interminable livre V des *Philosophoumena*.

CONCLUSIONS. — En définitive, si l'on veut récapituler toutes les données ainsi rassemblées, on arrive au résultat suivant. Dès le IIe siècle de l'ère chrétienne, et déjà sans doute dès le Ier, on rencontre des sectes plus ou moins frottées de christianisme, qui mélangent à un vieux culte où le serpent jouait un rôle, quelques idées empruntées à l'Ancien et même au Nouveau Testament. Ces sectes ont pour point de départ des confréries ou thiases strictement païennes et dont l'origine remonte très haut. Le culte du serpent est en effet l'un des plus anciens des cultes d'animaux. Voir à ce sujet quelques indications dans J. Maehly, *Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker*, Bâle, 1867. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier

le rôle que joue le serpent dans la mythologie soit égyptienne, soit hellénique; qu'il suffise de rappeler qu'il figure comme l'un des attributs d'Esculape et d'Hygie chez les Grecs, de Knuphis chez les Égyptiens, qu'il intervient dans plusieurs religions de mystères. L'existence de confréries plus ou moins spécialisées dans le culte du serpent n'a rien de surprenant. Comme beaucoup d'autres pratiques rituelles plus ou moins magiques, les « mystères » de telle ou telle de ces confréries ont pu recevoir, à l'époque du syncrétisme, une interprétation symbolique par l'influx de nouveaux mythes. Le mythe d'*Anthrôpos*, qui se retrouve, Reitzenstein l'a montré, en d'autres groupements religieux relevant de l'hermétisme, a pénétré ainsi en quelqu'une de ces thiases dévouées au culte du serpent. Ces thiases on les imagine se développant en Syrie et en Égypte. En ces milieux éminemment favorables au développement des idées magiques, on ne peut s'étonner que, dès le début de l'évangélisation chrétienne, se soient introduits des noms, des idées même empruntés à la Bible. Savoir « nommer » telle puissance céleste, connaître la formule qui ouvre telle porte mystérieuse c'est la grande affaire en de tels milieux, où l'on s'habitue à prendre son bien de toutes mains. Des initiés ainsi munis de quelques bribes de données chrétiennes se croyaient-ils réellement disciples du Christ? C'est possible; ils en ont imposé à Celse et les naasséniens d'Hippolyte se présentent comme des chrétiens. Mais les vrais représentants de l'Église n'ont jamais hésité dans leur appréciation de ce monde, si peu intéressant en définitive. Ce sont des païens, dit Origène; ce sont des païens dit Hippolyte. Sans doute Irénée et Épiphane donneraient plutôt l'impression que ce sont des hérétiques; mais il y a là une erreur d'optique qui tient au point de vue spécial auquel se plaçaient ces deux hérésiologues. Même si elles ont duré jusqu'à la fin du IVe siècle, les loges d'ophites de toute nuance n'ont jamais créé pour l'Église un bien grave péril.

1° Les *sources* ont été énumérées et analysées au cours de l'article.

2° Pour les *travaux* généraux relatifs au gnosticisme, se reporter à la bibliographie de l'art. GNOSTICISME, t. VI, col. 1467, à laquelle on ajoutera : C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, dans *Texte und Untersuch.*, t. VIII, fasc. 1, 2, Leipzig, 1892; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, même recueil, t. XV, fasc. 4, Leipzig, 1897; R. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Gœttingue, 1901; E. H. Schmitt, *Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur*, t. I, *Die Gnosis des Altertums*, Leipzig, 1903; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2e édit., Paris, 1925; R. Reitzenstein, *Poimandrès. Studien zur griechischen ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904; du même, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910.

Sur les ophites en particulier : A. Hilgenfeld, *Der Gnosticismus und die Philosophumena*, dans *Zeitsch. fur wissensch. Theologie*, t. V, 1862, p. 400-464; R. A. Lipsius, *Ueber die ophitischen Systeme*, même revue, 1863, t. VI, p. 410-458; J. N. Gruber, *Die Ophiten*, (thèse de la faculté de théol. cath. de Wurzbourg), 1864; Ad. Hönig, *Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des judischen Gnosticismus*, Berlin, 1889.

É. AMANN.

OPICINO DE CANISTRIS, appelé aussi parfois Opianus, Opicius ou Optimus de Cavisiis, est un des publicistes qui prirent le parti du pape Jean XXII dans son conflit avec Louis de Bavière.

Prêtre de Pavie, il avait pris la fuite devant l'invasion des impériaux et s'était réfugié en cour d'Avignon. C'est là, en vue d'obtenir une compensation à ses sacrifices, qu'il dédia au pape un petit traité *De præeminentia spiritualis imperii*, daté du 25 octobre 1329. L'auteur s'y attaque à ces esprits dévoyés qui, sous prétexte de défendre le pouvoir impérial, bouleversent la constitution de l'Église en soutenant la simple coordination du sacerdoce et de l'empire, voire même la supériorité de celui-ci. Après avoir rapporté leurs arguments, il leur oppose la thèse la plus stricte du pouvoir direct. *Pontifex summus tamquam subalternatum illi imperium sic temporali regi distribuit ut spiritualis, quam prelatis inferioribus concedit in partem, plenitudinem sibi potestatis retineat et temporalem imperatori terreno relinquat..., ita tamen quod is qui est caput unicum Ecclesiæ sic semper utriusque jurisdictionis dominium habeat.* Édition Scholz, p. 94. Ce traité valut à son auteur un poste à la Sacrée Pénitencerie. Il reste pour nous un témoin des théories les plus extrêmes qui régnaient, au XIVe siècle, sur la conception du pouvoir pontificol.

Étude littéraire dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 37-43. Texte publié avec d'importantes coupures, au t. II, Rome, 1914, p. 89-104, d'après le *Vatic. lat. 4115* et le *lat. 4046* de la Bibliothèque nationale.

J. RIVIÈRE.

OPSTRAET Jean (1651-1720), savant théologien flamand, naquit à Béringhen, le 3 octobre 1651; il fit ses études à Liége et à Louvain. Il se donna à la théologie et fut d'abord partisan des casuistes relâchés, qu'il attaqua plus tard violemment. Ordonné prêtre en 1681, il devint professeur de théologie au collège d'Adrien VI à Louvain, puis au séminaire de Malines, en 1686. Humbert de Précipiano, archevêque de Malines, sachant ses relations avec les disciples de Jansénius et spécialement avec Quesnel, le renvoya du séminaire en 1690. Revenu à Louvain, il prit part aux contestations provoquées par Steyaërt, dont il fut l'adversaire acharné; par lettres de cachet, il fut banni en 1704, de tous les États de Philippe V. Il revint à Louvain, en 1706, lorsque le pays passa sous la domination de l'empereur Charles. Il fut nommé en 1709, principal du Collège du Faucon, emploi qu'il occupa jusqu'à sa mort, le 29 novembre 1720.

Opstraët fut l'oracle des jansénistes de Hollande, et la plupart de ses écrits sont consacrés à la défense des thèses jansénistes et gallicanes. Parmi ses ouvrages, on doit citer : *Dissertatio theologica de conversione peccatoris*, in-4° et in-12, Louvain, 1687. L'ouvrage a été traduit librement, en français, par l'abbé de Natte, sous le titre d'*Idée de la conversion du pécheur*, in-12, 1731; une autre édition française parut en 1732, en 2 vol. in-12, avec un *Traité de la confiance chrétienne*. — *Dissertatio theologica de praxi administrandi sacramentum pænitentiæ*, in-12, Louvain, 1692 contre Steyaërt — *Doctrina de laborioso baptismo, asserta ex sacris Scripturis, conciliis, sanctis Patribus et theologis*, in-12, Louvain, 1692 et 1696, contre le même Steyaërt, avec un *Appendix ad doctrinam de laborioso baptismo*, in-12, Louvain, 1696 et 1697. — *Locus concilii Tridentini vindicatus adversus Martinum Steyaërt*. — *Via arcta cœli et via lata domini Steyaërt eversa*, in-12, 1696. — *Responsio pro responsione brevi adversus confutationem responsionis brevis pro Steyaërt*, 1696. — *Ecclesia Leodiensis summo pontifici Innocentio XII supplicans pro suo seminario, et doctrinam patrum collegii Anglicani Societatis Jesu Leodii denuntians*, in-4°, Liége et in-12, Rouen, 1699-1701 : la première dénonciation est datée du 24 août 1699 et la dernière, la XVIIe, du 24 juillet 1701. — *Doctrina de administrando sacramento pænitentiæ, collectis tum eminentissimorum cardinalium, tum illustrissimorum episcoporum dissertationibus, institutionibus et decretis*, in-4°, Louvain, 1701, Rouen, 1701. — *Clericus Belga clericum roma-*

num muniens, adversus notam nimii rigoris et calumnias quibus theologos belgas aspersit Francolinus jesuita, contra nimium rigorem munitus, in-12, Liége, 1706; dans cet écrit, l'auteur s'applique à montrer que la doctrine des théologiens belges n'est pas trop rigoriste et que celle de ses adversaires est en opposition formelle avec l'esprit de l'Église, et il dénonce la doctrine des jésuites (*Journal des Savants*, du 16 juillet 1708, p. 401-404, et Goujet, *Bibliothèque des auteurs du XVIIIe siècle*, t. II, p. 153-198). — *Ad tirones in Academiis et episcoporum seminariis theologiæ alumnos institutiones theologicæ*, in-8°, Liége, 1705-1706 (Goujet, *ibid.*, t. II, p. 102-152). — *Pastor bonus, seu idea, officium, spiritus et praxis pastorum*, in-12, 1687 et 1699 : cet écrit a été traduit en français par Hermant, curé de Maltot en Normandie, 2 vol. in-12. — *Theologus christianus, sive ratio studii et vitæ instituendæ a theologo*, in-12, Louvain, 1692 et 1697, traduit par André de Boechesne et imprimé à Paris sous le titre : *Le directeur d'un jeune théologien*, in-12, Paris, 1723. — *De quæstione Facti Janseniani variæ quæstiones juris et responsa*, in-8°, Anvers, 1708, condamné le 3 avril 1708. — *Quæstiones de Constitutione Unigenitus*, in-8°, Anvers, 1719; il y a 25 questions. — *Institutiones theologicæ de actibus humanis*, 3 vol. in-12, 1709. — *Theologiæ dogmaticæ, moralis, practicæ et scholasticæ pars prima...* 3 vol. in-12, Louvain, 1726. — *Antiquæ facultatis theologiæ Lovaniensis discipuli ad eos qui Lovanis sunt de declaratione sacræ facultatis Lovaniensis recentioris circa constitutionem Unigenitus*, in-12, Louvain, 1717: la troisième et dernière partie attaque l'infaillibité du pape. — *De locis theologicis dissertationes decem theologi Lovaniensis*, 3 vol. in-12, Lille, 1738, revu et remanié par Phil. Verhulst.

La plupart des œuvres d'Opstraët ont été réimprimées à Venise, comme l'annoncent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 avril 1775, p. 68. On y trouve quelques-uns des très nombreux opuscules que ce théologien fécond publia contre Mayer, Daelman, Parmentier, le P. Désirant, Denys... sur les matières alors controversées.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 304; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 79-80 (cite la plupart des écrits d'Opstraët); Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 236-238; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité au XVIIIe siècle*, 1re partie, p. 65-66 et *Supplément*, p. 271-273; Goujet, *Bibliothèque des auteurs du XVIIIe siècle*, t. II, p. 102-198; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas*, 2 vol. in-8°, t. II, Liége, 1829, p. 200-201; de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, 2 vol. in-12, t. II, Liége, 1837, p. 336-338; Goethals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique*, t. III, Bruxelles, 1842, p. 190-217; *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, t. XXI, Louvain, 1888, p. 95-96 et 309-324; *Biographie nationale belge*, t. XVI, col. 243-245 (reproduit à peu près Moréri); *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 930-932; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, 3e édit., col. 723-724 et 1070.

J. CARREYRE.

OPTAT DE MILÈVE (Saint), ainsi nommé de la ville de Milève (Mila) en Afrique, IVe siècle. — En tête d'un ouvrage qui se propose de répondre aux difficultés faites par les donatistes aux catholiques se lit, dans les meilleurs manuscrits, ce simple titre : *Optati Milibitani libri numeri VII.* Les autres titres que l'on rencontre : *De schismate donatistarum, Contra Parmenianum donatistam* sont d'invention moderne.

I. LE PERSONNAGE. — La personne de cet Optat de Milève est peu connue. Saint Jérôme, son premier témoin, écrit de lui, en 392 : *Optatus Afer episcopus Milevitanus ex parte catholica scripsit Valentiniano et Valente principibus adversus donatianæ partis calumniam libros sex, in quibus asserit crimen donatianorum in nos falso retorqueri. De vir. ill.*, 110, *P. L.*, t. XXIII, col. 705. Saint Augustin en fait mention à diverses reprises et parle de lui et de son œuvre avec estime; par exemple : *Legant qui volunt quæ narret et quibus documentis quam multa persuadeat venerabilis memoriæ Milevitanus episcopus catholicæ communionis Optatus. Cont. epist. Parmeniani*, I, III, 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 37 ; cf. *De doctrina christiana*, II, XL, 61, t. XXXIV, col. 63; *De unit. Eccles.*, XIX, 50, t. XLIII, col. 430. Il a abondamment exploité son œuvre lors de la controverse antidonatiste ; les donatistes eux-mêmes s'y sont référés à la grande conférence de 411. *Brevic. collat.*, III, XX, 38, *ibid.*, col. 647; *Ad donat. post collat.*, XXXI, 54, *ibid.*, col. 685; *August. Epist.*, CXLI, 9, t. XXXIII, col. 581. Un siècle plus tard, saint Fulgence de Ruspe compare Optat de Milève à Augustin d'Hippone et à Ambroise de Milan. *Ad Monim.*, II, 13, 15, t. LXV, col. 193, 195. Mais, pour précis qu'ils soient, ces renseignements sont peu explicites. On en tirera qu'Optat était évêque de Milève (aujourd'hui Mila à une trentaine de kilomètres au N.-O. de Constantine), dans la seconde moitié du IVe siècle; selon toute vraisemblance, il était mort en 392; Augustin ne l'a certainement pas connu vivant. Comme la date de la composition de son grand ouvrage peut se fixer autour de 366, comme à ce moment il est évêque depuis plusieurs années, il faut bien le faire naître vers 320. C'est tout ce que l'on peut dire de lui.

II. L'ŒUVRE. — 1° *État du texte.* — Sous sa forme actuelle l'ouvrage d'Optat comporte sept livres; mais nous avons vu que saint Jérôme n'en connaissait que six. Le livre VII, d'ailleurs, se laisse assez facilement séparer des six premiers, et donne à première lecture l'impression de n'avoir pas été rédigé du même jet. Les matériaux qui le composent ne sont pas homogènes et, dans sa belle édition, E. du Pin avait déjà renvoyé en appendice trois longs morceaux qui lui paraissaient de toute évidence interpolés. Cf. dans *P. L.*, t. XI (qui reproduit cette édition), col. 1098, 1101, 1104, morceaux qui sont détachés de col. 1083 B, 1084 B, 1085 A. — P. Monceaux a proposé au sujet de la composition de ce l. VII une hypothèse qui rend assez bien compte de la contexture actuelle. Postérieurement à la première apparition de l'ouvrage, quelques critiques furent faites à celui-ci dans le camp donatiste. Pour y répondre, Optat entreprit une revision de son travail. D'une part il retoucha un certain nombre de passages dans les six premiers livres, compléta par exemple, l. II, c. III et IV, les deux listes des papes et des évêques donatistes de Rome; d'autre part il commença la rédaction d'un supplément où il voulait insister sur un aspect nouveau de la question. Mais il n'eut pas le temps de mettre au point sa rédaction. Cette nouvelle édition qu'il avait entreprise fut publiée par un autre : quelque clerc de son entourage, exécuteur testamentaire ou mandataire bénévole. Malheureusement, le disciple a trahi le maître en croyant servir sa mémoire. Plusieurs morceaux de l'Appendice ont été insérés dans le livre III ou ailleurs, tout en continuant à figurer dans le livre VII (III, XII = VII, V: voir l'apparat critique de l'édit. Ziwsa, p. 99, l. 10, et la note *a* de *P. L.*, col. 1093). D'autres morceaux, surtout le c. I ont été lourdement interpolés (ce sont les morceaux signalés ci-dessus d'après E. du Pin). Ces interpolations doivent être fort anciennes puisqu'elles se retrouvent dans tous nos manuscrits. Comme la plupart des transpositions, elles sont probablement l'œuvre du clerc africain qui donna la seconde édition. D'où l'aspect incohérent du l. VII, mélange de fragments authentiques, de morceaux utilisés ailleurs et d'amplifications parasites. « L'inco-

hérence vient simplement des circonstances de la publication : Optat n'a pu réaliser son dessein et cette deuxième édition qu'il préparait a été donnée par un disciple aussi maladroit que peu scrupuleux. » P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. v, p. 255-256.

2° *Occasion.* — La date de cette révision peut être fixée aux environs de 385, puisque la liste des papes de Rome mentionne Sirice qui succéda à Damase en décembre 384. Quant à la date de la première, P. Monceaux a bien resserré les deux termes entre lesquels les critiques antérieurs la situaient, soit 363-378 (règne commun de Valens et de Valentinien); il aboutit par des considérations fort justes à assigner la composition de l'ouvrage aux années 366-367. *Op. cit.*, p. 249.

Telle quelle, cette première édition de 366-367 se présente comme une réponse au chef du donatisme, Parménien, évêque de Carthage. Celui-ci, rentré en Afrique en 362, au lendemain du rescrit de Julien qui annulait l'arrêt de proscription rendu par Constant, avait reformé l'Église dissidente, mise fort mal en point par le fils de Constantin. En même temps, dans une série de pamphlets contre « l'Église des traditeurs », il avait violemment attaqué les catholiques. L'ouvrage d'Optat de Milève se propose de répliquer aux accusations portées par le prélat donatiste, I, vi, *P. L.*, t. xi, col. 895; éd. Ziwsa, p. 8, sans toutefois s'astreindre à suivre toujours le même ordre que ce dernier. D'autant que, résolu à élever le débat, l'évêque de Milève voulait discuter l'ensemble du système donatiste; rien ne valait mieux, pensait-il, qu'une franche explication pour supprimer en Afrique cette pénible division qui durait depuis plus d'un demi-siècle. Ces divers points de vue s'entremêlent donc dans le traité d'Optat : réponse aux calomnies donatistes, discussion théologique des prétentions des schismatiques, invitation à l'union.

3° *Analyse.* — Pour clairement indiquée qu'elle soit, I, vii, col. 896, p. 9, la division d'Optat n'a peut-être pas toute la rigueur logique que promet l'auteur, et cela tient précisément aux divers points de vue auxquels il se place successivement. Après une observation préliminaire sur deux erreurs de détail de Parménien qui avait qualifié de pécheresse la chair du Christ, I, viii, col. 897, p. 9, et avait affecté de confondre les hérétiques avec les schismatiques, I, ix-xii, col. 898-908, p. 10-15, l'évêque catholique entre dans le vif de son sujet. Le prélat donatiste affectait de considérer les catholiques comme des schismatiques. Pièces en mains, Optat va démontrer que les schismatiques, ce sont proprement les donatistes. L'histoire même des événements qui se sont déroulés à Carthage au lendemain de la grande persécution est reconstituée par Optat à l'aide d'un dossier dont les pièces avaient été rassemblées antérieurement, et dont il possédait à tout le moins une partie. Cf. Monceaux, *op. cit.*, p. 269-276. Elle montre, cette histoire, que les auteurs du schisme étaient eux-mêmes des traditeurs; que ces traditeurs ont, sans aucune raison légitime, opposé Majorin à l'évêque de Carthage, Cécilien, et que les jugements portés par eux contre les catholiques s'appliquent en toute exactitude à eux-mêmes. Ainsi le livre Ier d'Optat constitue une source importante de l'histoire des origines du donatisme.

Le livre II se rapporte davantage à la théologie, puisqu'il tend à départager, au nom des principes, les deux Églises qui, en Afrique, réclament l'obédience des fidèles. Au témoignage de l'Écriture, la véritable Église doit se reconnaître à son universelle diffusion. Or, cantonnée en un coin de l'Afrique, l'Église donatiste ne saurait prétendre posséder ce caractère, II, i; vainement aussi réclame-t-elle la possession des *dotes : cathedra, angelus, Spiritus, fons, sigillum*, qui, au dire même de Parménien, sont la marque de l'authentique Église du Christ. Ni les donatistes n'ont l'union avec la chaire de Pierre, établie à Rome, et centre même de l'unité : *in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur*, II, ii, col. 947, p. 36; ni ils n'ont, dans chacune de leur communauté, « l'Ange du baptême », lequel est en liaison nécessaire avec les « chaires » authentiques, II, vi, col. 958, p. 42. Dès lors ils ne peuvent avoir non plus l'Esprit Saint, vii, col. 959, p. 43, ni la fontaine d'eau vive, ni le sceau de sanctification, viii, col. 961, p. 44. On remarquera que la démonstration de la légitimité de l'Église catholique par ses notes ou caractères ne coïncide que partiellement avec celle qu'instituent les apologistes modernes. On y découvrirait néanmoins l'amorce des développements actuels sur la catholicité, l'unité, l'apostolicité et la sainteté que doit posséder la véritable Église. Mais Optat est encore fort malhabile dans le maniement de cette argumentation, et son livre II tourne bien vite au récit des violences commises par les donatistes à l'endroit des catholiques.

Le livre III se meut dans le même ordre d'idées, étant l'apologie par l'histoire des entreprises faites par le gouvernement impérial pour ramener en Afrique l'unité religieuse. Tout en reconnaissant que les artisans de cette politique ont eu parfois la main lourde, *ab operariis unitatis multa quidem aspere gesta sunt*, III, i, col. 987, p. 67, Optat fait remarquer que, s'ils ont pâti, les donatistes ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes. Ce sont eux qui, les premiers, ont sollicité en ces querelles l'intervention de l'État; c'est leur indiscipline, ce sont leurs violences et leurs attentats, après qu'ils ont été déboutés de leurs réclamations, qui ont attiré sur eux la vindicte des lois. Vainement se poseraient-ils en martyrs. Quant aux catholiques, que les sectaires prétendaient traiter en pécheurs dont l'oblation ne mérite que mépris, le livre IV enteprend de montrer qu'ils ne méritent pas semblable reproche. Les pécheurs, ce sont bien plutôt les schismatiques, et les textes sacrés allégués par ceux-ci se retournent contre eux.

Beaucoup plus important aux yeux du théologien se révèle le livre V relatif à la question du baptême et des conditions de sa validité. Fidèles à la vieille doctrine africaine que saint Cyprien avait si malencontreusement défendue, les donatistes considéraient comme nul le baptême conféré en dehors de l'Église véritable, en dehors de la leur par conséquent, et ils réitéraient le baptême aux catholiques qui, de gré ou de force (ce dernier cas n'était pas rare), venaient à leur communion. Depuis le concile d'Arles de 314, les catholiques africains s'étaient ralliés, au contraire, à la vieille doctrine romaine qui reconnaissait, sous certaines conditions, la validité du baptême conféré par les dissidents. *De Africa autem, quod propria lege sua utantur, ut rebaptizent, placuit, ut, ad Ecclesiam si aliquis hæreticus venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur; quodsi interrogatus symbolum, non responderit Trinitatem hanc, merito baptizetur.* Texte dans Ziwsa, *App.*, p. 208. Optat s'est fort bien assimilé les arguments qui militent en faveur de la doctrine romaine. Dans la collation du sacrement, ce n'est point à la personne du ministre qu'il faut avoir égard; les effets merveilleux qu'il opère et qu'Optat décrit avec complaisance, ne peuvent être attribués qu'à l'action de Dieu : *Quis fidelium nesciat singulare baptisma virtutum esse vitam, criminum mortem, nativitatem immortalem, cælestis regni comparatio-*

nem, innocentiæ portum, peccatorum naufragium : has res unicuique credenti non ejusdem rei operarius, sed credentis fides et Trinitas præstat. V, I, col. 1047, p. 121. Cf. VIII, col. 1058, p. 134, où le ministre du baptême est comparé au fabricant de pourpre, qui ne produit pas de lui-même la précieuse couleur, mais est obligé de l'emprunter aux coquillages marins : *si igitur operarius iste per tactum solum dare colorem non potest, sic nec operarius baptismatis ex se sine Trinitate dare aliquid potest.* L'action de Dieu est attachée à l'invocation du nom des trois personnes de la Trinité, nous dirions aujourd'hui à l'observation des rites prescrits. Mais les dispositions personnelles de celui qui se soumet à ces rites entrent aussi en ligne de compte : *Restat jam de credentis merito aliquid dicere, cujus est fides*, VIII, col. 1060, p. 137. Par où l'on voit qu'Optat pose, avec un commencement d'exactitude, les principes relatifs à l'efficacité des sacrements que saint Augustin ne tardera pas à développer. On comprend dès lors l'âpreté avec laquelle il condamne la pratique donatiste de la rebaptisation, sans se douter qu'elle pouvait se réclamer du patronage de saint Cyprien.

Les sacrilèges violences dont les donatistes ont usé pour imposer leur baptême aux catholiques déjà baptisés, ne sont pas, hélas, les seules qu'on peut mettre à leur compte. Le livre VI accumule les récits des multiples attentats contre les choses saintes et les personnes consacrées à Dieu dont les donatistes se sont rendus coupables, tout spécialement depuis leur retour sous Julien l'Apostat; autels et calices brisés (noter en passant ce qui est dit des autels *in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt*, VI, I, col. 1065, p. 142), vierges sacrées contraintes, après pénitence, à une nouvelle profession religieuse, livres saints dérobés aussi bien que les objets de culte, cimetières enlevés aux catholiques. On sent passer dans ces pages l'indignation de l'auteur, au souvenir d'événements tout récents et dont il a été le témoin. Mais ce qui, peut-être, lui tient encore plus à cœur, c'est le succès que la propagande donatiste a rencontré dans les milieux catholiques, la pénible transformation qu'elle a opérée chez ceux qui se sont laissés séduire : *ex ovibus subito facti sunt vulpes, ex fidelibus perfidi, ex patientibus rabidi, ex pacificis litigantes, ex simplicibus seductores, ex verecundis impudentes, feroces ex mitibus, ex innocentibus malitiæ artifices.* VI, VIII, col. 1080, p. 155.

Nous nous sommes expliqué ci-dessus sur la manière dont a pris naissance le livre VII. C'est un conglomérat de morceaux d'origine diverse. Le début (une fois retranchées les interpolations signalées plus haut) est une protestation de bienveillance adressée par Optat aux dissidents; l'Église catholique est prête à les accueillir aujourd'hui, comme elle était prête à accueillir leurs ancêtres de la première génération. (L'interpolateur a inséré dans ces déclarations une excuse en règle de la conduite des traditeurs, qui détone singulièrement.) A la suite de l'invitation d'Optat viennent « trois petites dissertations sans lien entre elles, destinées probablement à être insérées dans d'autres parties de l'ouvrage : deux discussions sur l'interprétation des textes bibliques qu'avaient récemment allégués des donatistes, et une apologie de Macaire, le terrible artisan de l'unité, que les dissidents reprochaient aux catholiques d'avoir admis à la communion. » Monceaux, *op. cit.*, p. 263.

4° *Valeur.* — Comme nous l'avons indiqué, la part faite à la théologie dans l'œuvre d'Optat n'est pas très considérable. Nous avons souligné au passage l'ébauche qu'il donne d'une théorie des notes ou caractères de la véritable Église et l'amorce d'une discussion sur l'efficacité des sacrements. Tout cela aura besoin d'être repris, complété, précisé, aussi bien que les idées formulées par lui sur la répression de l'hérésie par la violence. Sur ce dernier point la pensée d'Optat hésite encore. L'évêque de Milève voudrait bien laisser à l'État seul la responsabilité des mesures coercitives prises contre les dissidents; il se rend bien compte qu'il y a dans l'emploi de la violence, même au service de la vérité, quelque chose qui n'est pas entièrement d'accord avec l'esprit de l'Évangile. Il plaide, en faveur des sévérités mises en œuvre par les « artisans de l'unité », les circonstances atténuantes : au fond ce sont les donatistes qui ont commencé. Il ne laisse pas de trouver néanmoins que la sévérité eut parfois de bons résultats, et qu'elle est dès lors moins haïssable qu'il ne semblerait au premier abord. *Arguistis operarios unitatis : ipsam unitatem improbate, si potestis ! Nam æstimo vos non negare unitatem summum bonum esse. Quid nostra, quales fuerint operarii, dummodo quod operatum est bonum esse constet ? Nam et vinum a peccatoribus operariis et calcatur et premitur et sic inde Deo sacrificium offertur...* III, IV, col. 1012, p. 85. Saint Augustin, dans la seconde phase de sa lutte contre le donatisme, se reconnaîtra en ces pensées.

C'est surtout comme historien qu'Optat présente de l'intérêt. Sa sincérité et sa bonne foi, mises en doute fort imprudemment par les critiques allemands D. Vœlter et O. Seeck, ont été magistralement démontrées par L. Duchesne. Soucieux d'opposer aux documents plus ou moins apocryphes, fréquemment allégués par les donatistes, des pièces d'une authenticité vérifiée, Optat s'est appliqué à réunir un dossier du donatisme aussi complet que possible, et ce dossier il s'en est servi avec beaucoup d'habileté. Insuffisante et présentant de graves lacunes pour la période des origines du schisme (Optat, par exemple, ne connaît pas l'existence du concile d'Arles), la documentation d'Optat est beaucoup plus complète pour l'époque qui suit. L'évêque de Milève avait su réunir sur ce temps-là un ensemble de pièces de tout premier intérêt : édits impériaux, lettres et rapports des gouverneurs, pièces judiciaires, actes des conciles donatistes, mandements et lettres pastorales des évêques dissidents, etc. A ces documents écrits, auxquels il renvoie fréquemment, s'ajoutaient les témoignages oraux et les souvenirs personnels de l'auteur. On comprend la haute valeur d'un écrit appuyé sur une telle masse de preuves. L. Duchesne et P. Monceaux l'ont admirablement mise en lumière; depuis leurs travaux, il n'y a plus à s'attacher aux objections qu'une critique un peu rapide avait accumulées contre l'œuvre d'Optat. Sans doute les recherches ultérieures d'Augustin, à l'époque de la grande conférence de 411 ont-elles abouti à éclairer davantage une histoire, qui fut, dès les origines, infiniment compliquée, mais c'est en prenant comme point de départ l'œuvre de l'évêque de Milève, que l'évêque d'Hippone est arrivé à ce résultat. Comme le dit très justement P. Monceaux, Augustin « a perfectionné la machine de guerre, mais cette machine avait été conçue, exécutée, mise en mouvement, par Optat de Milève, qui dans ce domaine a été le précurseur et le maître d'Augustin. » *Op. cit.*, p. 306.

5° *Un sermon nouvellement découvert d'Optat.* — En 1917, dom G. Morin, a publié, en appendice à un recueil de sermons inédits de saint Augustin, un sermon, *De natale Domini*, qu'il attribuait hypothétiquement à Optat de Milève : *S. Aurel. Augustini tractatus sive sermones inediti*, Kempten et Munich, 1917, p. 167-178, cf. p. III. Ce sermon était publié d'après un ms. de Wolfenbüttel du IXe siècle. En 1922, utilisant un ms. de Fleury-sur-Loire du VIIIe siècle (aujour-

d'hui à Orléans, biblioth. mun., n. *131*), dom A. Wilmart a donné une meilleure recension de ce texte et s'est prononcé avec beaucoup de décision pour l'attribution a Optat. Texte dans *Revue des sciences religieuses*, 1922, t. II, p. 282-291; l'étude précède et suit le texte, p. 271-302. Le sermon n'est pas destiné, comme il semblerait d'abord, à la fête des Saints-Innocents, mais bien à celle de Noël. Il est expressément attribué à Optat par le ms. de Fleury, et non seulement rien dans le texte ne s'oppose à cette attribution, mais la comparaison avec la langue et les idées du traité contre les donatistes est extrêmement favorable à cette idée. Dans une note de la *Revue bénédictine*, 1923, t. XXXV, p. 24-26, dom A. Capelle a fourni un *confirmatur* à cette démonstration. Elle n'a pas convaincu A. Pincherle, *Un sermone donatista attributo a S. Optato di Milevi*, dans *Bilychnis*, 1923, qui a voulu attribuer le texte à un donatiste; mais ce paradoxe n'a pas de chance de prévaloir.

I. TEXTE. — L'édition princeps a été donnée à Mayence, en 1549, par J. Cochlaeus, d'après un unique ms., d'ailleurs fort médiocre; en 1563, F. Baudoin en donne à Paris une nouvelle édition, qui fut rééditée en 1569 (voir ici, t. II, col. 479), avec, cette fois, le livre VII, qui n'avait pas encore paru; il faut citer aussi l'admirable édition d'Ellies du Pin, Paris, 1700, et Amsterdam, 1701, rééditée avec des corrections à Anvers, 1702, c'est elle qui est passée dans la *Bibl. vet. Patr.* de Gallandi, t. v, p. 459 sq, et dans *P. L.*, t. XI, col. 883 sq. Sur les autres éditions voir Schœnemann, *Bibl. historico-litteraria*, t. I, p. 343 sq. (reproduit dans *P. L.*, t. XI, col. 875 sq.). La dernière édition critique est celle de C. Ziwsa dans le *Corpus de Vienne*, t. XXVI, 1893; cf. du même auteur *Beiträge zu Optatus Mil.*, dans *Eranos Vindobonensis*, 1893, p. 174-176. — Traduction française par P. Viel, Paris, 1664.

La collection des pièces justificatives. — A diverses reprises, Optat renvoie, dans son texte, à des documents que l'on trouvera, dit-il, à la fin de son ouvrage : *(preces) quarum exemplar infra scriptum est*, I, XXII; *volumen actorum, quod si quis voluerit, in novissimis partibus legat*, I, XXVI. Un seul des mss. d'Optat, le *Paris. 1711* (ancien *Colbert. 1951*, en provenance du monastère de Saint-Paul à Cormery-sur-Indre) donne, à la suite du l. VII une série de *monuments* relatifs à la première période du donatisme. Les deux premières pièces se rapportent à la *Purgatio Cæciliani* et à la *Purgatio Felicis*; les huit autres sont des lettres, dont six de Constantin. Texte reproduit en appendice dans l'édit. Ziwsa, p. 183-216. Ce dossier ne représente pas exactement celui auquel renvoie Optat. A l'estimation de P. Monceaux, *op. cit.*, t. v, p. 270-271, (cf. t. IV, p. 213-216), il faut en détacher les huit *Epistulæ* qui n'ont été ajoutées au recueil que du temps de saint Augustin. D'autre part les *Gesta purgationis* tant de Cécilien que de Félix d'Aptonge étaient beaucoup plus volumineux que ce qui est conservé dans le *Parisinus;* en ce ms. il ne subsiste, en somme, que la première et la dernière pièce de ces *Gesta*. Les recherches de L. Duchesne ont montré, par ailleurs, que ce recueil était antérieur à Optat, ayant été compilé par un clerc africain entre 330 et 347; Optat l'annexa à son traité. L'authenticité des pièces est absolument certaine. Pour la littérature relative à cette question, voir ci-dessous.

II. ÉTUDES. — Notices dans les manuels de patrologie ou d'histoire littéraire; parmi les plus récents : O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. III, 1912, p. 491-494; M. Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, t. IV, 1re part., 2e édit., 1914, § 959; P. de Labriolle, *Hist. de la littér. latine chrétienne*, 1920, p. 383, 393-395; mais surtout P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. v, 1920, p. 240-306; O. R. Vassal-Phillips, *The work of St Optatus, bishop of Milevis, against the donatists*, Londres, 1917. — Sur la théologie d'Optat : E. Michaud (vieux catholique), *La théologie d'Optat de Milève d'après son « De schismate donatistarum »*, dans *Revue internationale de théologie*, t. XVI, 1908, p. 238 sq.; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, 1920, p. 77-108; sur la date du traité cf. une note de A. Pincherle dans *Ricerchi religiosi*, t. III, 1927, p. 440-445. — Sur le dossier du donatisme : D. Völter, *Der Ursprung des Donatismus*, Fribourg-en-B., 1883; O. Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. X, 1889, p. 505; *Urkundenfälschungen des 4. Jahrh.*, I. *Das Urkundenbuch des Optatus, ibid.*, t. XXX, 1909, p. 181 ; L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist. publiés par l'École française de Rome*, t. X, 1890, p. 589-650; H. Schrörs, *Drei Aktenstücke in betreff des Konzils von Arles. Textverbesserungen und Erläuterungen*, dans *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, kanon. Abt., t. XI, 1921, p. 429-439 ; Norman H. Baynes, dans *Journ. of theol. studies*, t. XXVI, 1924-1925, p. 37-44, 404-407; C. H. Turner, *Adversaria critica : Notes on the anti-donatist dossier and on Optatus, books I, II, ibid.*, t. XXVII, p. 283-296.

É. AMANN.

OPUS OPERATUM, OPUS OPERANTIS.

— I. PREMIER EMPLOI DE CES FORMULES DANS LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE. — Les controverses relatives aux ordinations simoniaques, voir ORDRE, col. 1285-1298, et, plus généralement aux sacrements administrés par des ministres indignes, eurent pour effet l'invention des formules *opus operatum* et *opus operantis*. Si l'action du ministre, comme telle, peut être répréhensible et coupable, le résultat de cette action, l'œuvre accomplie dans l'âme du sujet qui a reçu le sacrement est bonne : ce résultat est ce qu'on appelle l'*opus operatum*, et ici, *operatum* marque bien le sens passif qui doit être attaché à l'œuvre accomplie. Ces formules, aujourd'hui consacrées par l'usage et par l'autorité du concile de Trente ne remontent vraisemblablement pas plus haut que le début du XIIIe siècle.

C'est Pierre de Poitiers, disciple de Pierre Lombard, qui, le premier de tous, les emploie dans ses *Sentences*, appliquant cette distinction au baptême pour démontrer que la valeur de ce sacrement est indépendante des mérites du ministre et même du sujet. *Moretur baptizans*, écrit-il, *baptizatione, ut baptizatio dicitur actio illius qui baptizat, quæ est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, si ita liceat loqui. Sententiarum*, l. V, c. VI. *P. L.*, t. CCXI, col. 1235. Cette distinction était usitée dans les écoles, au début du XIIIe siècle, pour exprimer, dans toute action, la coopération de l'agent, *actio, opus operans*, et l'acte lui-même, *actum, opus operatum*. Le même Pierre de Poitiers en fait, en ce sens, l'application à la passion de Jésus-Christ. L'action des Juifs, faisant mourir le Christ, fut détestable; mais la mort elle-même du Sauveur, résultat de cette action coupable, fut bonne et voulue de Dieu. Ainsi, l'*opus operatum* a une valeur objective indépendante de celle de l'*actio, opus operantis*. *Approbavit Deus passionem Christi illatam a Judæis et quod fuit opus Judæorum operatum; non approbavit opera Judæorum operantia, et actiones quibus operati sunt illam passionem.* De même aussi, les actions du diable sont mauvaises, car elles procèdent de sa malice; mais le résultat de ses actes au contraire est bon et concourt à la gloire de Dieu : *Omnia* (Deo) *serviunt, id est præstant materiam laudis, et diabolus ei servit et approbat ejus opera quæ operatur, non quibus operatur; opera operata ut dici solet, non opera operantia, quæ omnia mala sunt, quia nulla ex charitate... ; pro actione enim diaboli offenditur Deus, sed non pro acto. Id.*, l. I, c. XVI, col. 863.

L'application de la formule aux sacrements s'imposait pour ainsi dire. La célébration d'un rite sacramentel par un ministre indigne est une action mauvaise, un sacrilège: mais ce qui est célébré est toujours bon. *Quamvis opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.* Innocent III, *De Ss. altaris mysterio*, l. III, c. V, *P. L.*, t. CCXVII, col. 843. La grande autorité de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin

consacra cette application aux sacrements, bien qu'à leur époque, ainsi qu'il apparaît de leur texte même, la double formule ne fût pas encore reçue de tous. *Sunt etiam qui dicunt... quod ista* (sacramenta N. L.) *justificant ratione operis operati, sed illa* (sacramenta V. L.) *ratione operis operantis, non operati; et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum.* S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. I, part. I, a. 1, q. v. — *In sacramento est duo considerare, scilicet ipsum sacramentum et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quæ a quibusdam opus operans dicitur.* S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 5, q. III.

II. Consécration de cette formule par le concile de Trente. — Depuis saint Thomas, la formule *opus operatum* ou *ex opere operato* a pris droit de cité dans les écoles catholiques et finalement l'Église lui a donné la suprême approbation de son autorité.

Le concile de Trente s'exprime ainsi : *Si quis dixerit per ipsa Novæ Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s.* Sess. VII, *De sacramentis in genere*, can. 8; Denz.-Bannw., n. 851. Dans le premier schéma proposé à l'approbation conciliaire, l'expression *ex opere operato* était absente, et le canon 8 était ainsi rédigé : *Si quis dixerit per ipsa sacramenti opera nullo modo conferri gratiam*, etc... Mais, dans la discussion qui suivit, plusieurs Pères proposèrent des modifications. Au lieu de *per sacramentorum opera*, on demandait l'insertion de formules plus expressives : *per sacramenta ex opere operato; per opus operatum sacramentorum ; per ipsa sacramenta; ex vi vel virtute ipsorum sacramentorum.* Mais la congrégation des théologiens inférieurs et des prélats s'arrêta finalement à la rédaction qui fut approuvée par le concile et qui constitue aujourd'hui le canon 8. *Conc. Trid.*, édit. de la Görres-gesells., t. V, Fribourg-en- B., 1911, p. 908-912; 959 et surtout 989, 991.

Le sens conciliaire de l'expression *ex opere operato* ressort avec évidence des canons qui précèdent, et qui préparent le canon 8. Tout d'abord le concile établit, can. 2, que les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne suffit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification, can. 4. Il définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous, can. 5. Enfin, can. 6, il enseigne que les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce qu'ils signifient et qu'ils la confèrent à ceux qui les reçoivent sans apporter d'obstacle. Mais ils confèrent cette grâce par eux-mêmes, par leur efficacité propre, en un mot, *ex opere operato*, can. 8. Le canon 6 prépare heureusement le sens du canon 8. En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'efficacité *ex opere operato.* Il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives; comme les hérétiques l'ont reproché si souvent — et si injustement — à l'Église. Voir Sacrément. Le concile de Trente repousse, à propos de la pénitence, une interprétation aussi fausse et aussi injurieuse : « On calomnie indignement les écrivains catholiques, déclare le concile, en affirmant qu'ils enseignent que le sacrement de la pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent; jamais l'Église de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur. » Sess. XIV, c. IV, Denz. -Bannw., n. 898 Là où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dispositions sont absentes; mais cette condition remplie, il agit par lui-même, et non par la foi du sujet qui le reçoit. Tel est le sens obvie de l'expression *ex opere operato* dans le canon 8.

III. Précisions apportées au sens de l'expression *ex opere operato.* — La formule adoptée par l'Église renferme trois vérités intimement unies entre elles.

1. La vertu de produire la grâce, et par conséquent la grâce elle-même produite par le sacrement, sont *positivement* attribuées à l'*opus operatum*, c'est-à-dire au signe sacramentel constitué par l'union et l'application prescrites de la forme et de la matière. Le ministre du sacrement produit bien ce sacrement, mais *non ex propria virtute*, selon l'expression de saint Thomas; il n'est que l'*instrument animé*, c'est-à-dire le serviteur de l'auteur et du ministre suprême de tout sacrement. Le sacrement est donc, non pas une œuvre humaine à proprement parler, mais une œuvre de Dieu : instrument de Dieu dans la sanctification des âmes, il reçoit de Dieu et de l'institution divine sa vertu instrumentale.

2. La formule *ex opere operato* a un autre sens *négatif :* elle signifie que ni la vertu du rite sacramentel, ni la grâce communiquée par le sacrement ne viennent *ex opere operantis*, c'est-à-dire de quelque mérite que ce soit du ministre ou du sujet du sacrement. L'efficacité et les effets du sacrement ne peuvent en aucune manière être regardés comme le fruit d'actes méritoires de la part de celui qui administre ou de la part de celui qui reçoit le sacrement : efficacité et effets ont leur *unique* source en Dieu, leur seule cause méritoire dans la passion de Jésus-Christ. *Illud quod est sacramenti effectus*, dit saint Thomas, *non impetratur oratione Ecclesiæ vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLIV, a. 1, ad 2um.

3. Enfin, la formule n'exclut nullement les actes libres, moralement bons, du ministre ou du sujet. Au contraire, elle affirme, au moins indirectement, la nécessité d'actes libres, surnaturellement bons, souvent pour la validité, plus fréquemment encore pour la réception fructueuse des sacrements. Sans l'intention convenable du ministre ou du sujet, le sacrement ne saurait être validement constitué et l'*opus operatum* n'aurait aucune efficacité. De plus, ainsi que l'affirme le canon 6, le sujet doit écarter tous les obstacles à la collation de la grâce, et c'est là une œuvre qui demande une série d'actes surnaturels, *condition*, mais non *cause*, de l'efficacité du sacrement. Aussi l'Église répète-t-elle avec insistance que les sacrements validement administrés communiquent la grâce, mais à ceux-là seulement qui les reçoivent dignement, *digne*, ou dûment, *rite*, c'est-à-dire, qui ne mettent aucun obstacle à la grâce.

Certains théologiens catholiques n'ont donc pas compris exactement le sens de la formule *ex opere operato* lorsqu'ils veulent entendre par là l'œuvre même achevée par Jésus-Christ, l'œuvre de la rédemption. Cf. Möhler, *Symbolik*, Ratisbonne, 1872, p. 255; *Ex opere operato*, dit Möhler, *scilicet a Christo*, au lieu de *quod operatus est Christus.* « Sans doute, comme toute grâce communiquée aux hommes, la vertu et la grâce des sacrements ont leur source dans les mérites de Jésus-Christ rédempteur; mais la formule *ex opere operato*, dans l'intention de l'École et de l'Église, n'exprime pas cette vérité connue et admise de tous; elle désigne, elle précise un mode d'action particulier aux sacrements, en l'opposant à l'obtention de la grâce par les mérites personnels de celui qui agit, *ex opere operantis.* L'*opus operatum*

est évidemment ici, l'œuvre *faite, produite, opérée*, c'est-à-dire, le sacrement lui-même, l'acte sacramentel dûment accompli, le rite sacramentel en lui-même dans son existence objective ». N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, tr. fr., Paris, 1900, p. 101.

IV. « *EX OPERE OPERANTIS* ». — A cet acte sacramentel validement accompli d'après l'institution même du Sauveur, on oppose ici l'*opus operans*, ou mieux l'*opus operantis*, l'œuvre de celui qui agit, c'est-à-dire l'activité personnelle de celui qui reçoit le sacrement ou de celui qui l'administre, en tant que cet acte est surnaturellement méritoire. Or, *ex opere operato* ne s'oppose pas à l'*ex opere operantis*, pour l'exclure. Quand la préparation qui dépend des actes libres d'un adulte atteint un tel degré de perfection qu'elle a pour suite immédiate et infaillible la justification, — cette justification qu'on appelle précisément *ex opere operantis*, — les sacrements n'en demeurent pas moins, même pour ce juste, des moyens efficaces et des instruments de sanctification. La grâce peut être produite, *ex opere operantis;* les sacrements y ajouteront *ex opere operato* un accroissement de grâce. L'accroissement de la vie surnaturelle chez le juste résulte ordinairement du concours des deux éléments : ainsi donc l'un n'exclut pas l'autre; ils peuvent même concourir simultanément et conjointement à la communication plus abondante de la grâce divine. Mais la grâce produite *ex opere operantis* est toujours méritée, au moins *de congruo*, s'il s'agit de la première grâce; la grâce produite *ex opere operato* demeure un don entièrement gratuit de Dieu.

Voir tous les traités des sacrements en général; mais spécialement Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, t. I, p. 99-105; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 146 sq.

A. MICHEL.

ORAISON. — Voir CONTEMPLATION et PRIÈRE.

ORANGE (DEUXIÈME CONCILE D'). — Le deuxième concile d'Orange a une importance particulière. Il a clos la controverse semi-pélagienne, dont on sait l'acuité dans la Gaule méridionale depuis le temps de saint Augustin. Dix siècles plus tard, le concile de Trente aura recours aux décisions d'Orange pour l'élaboration du décret et des canons concernant la justification. Plus d'une fois aussi, les controverses jansénistes invoqueront son autorité. Nous étudierons : I. Le but et l'occasion du concile d'Orange. II. L'origine de ses canons (col. 1089). III. Le texte des canons d'Orange (col. 1093). IV. L'approbation des canons par le pape Boniface II (col. 1102).

I. BUT ET OCCASION DU CONCILE D'ORANGE. — 1° *But.* — Ce concile fut célébré à l'occasion de la dédicace d'une basilique édifiée dans la ville d'Orange par le préfet du prétoire des Gaules, Libère, gouverneur de la partie de la Narbonnaise, qui relevait alors du royaume des Ostrogoths. *Prologue des Actes d'Orange*, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 711. Saint Césaire d'Arles, qui présida, a ajouté à sa signature la date de cette assemblée *die quinto nonas julias, Decio juniore viro claro consule*, ce qui correspond au 3 juillet 529 de notre calendrier. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 718.

Les sièges des quatorze évêques qui souscrivirent les Actes ne sont pas indiqués. A part Césaire d'Arles un seul est connu, Cyprien, l'évêque de Toulon, qui collabora à la biographie de Césaire, et dont nous aurons encore à nous occuper. Sur Cyprien de Toulon, voir Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894, p. 2 et passim. Le prologue des Actes du concile nous fait connaître le but que se proposaient les Pères d'Orange et la manière dont ils l'atteignirent. On y lit en effet ces paroles : « Comme certaines gens avaient sur la grâce et le libre arbitre, par suite de leur simplicité, des opinions peu sûres et en désaccord avec la foi catholique..., suivant l'avis et l'autorité du Siège apostolique, il nous parut juste et raisonnable de publier et de souscrire un petit recueil de propositions (*pauca capitula*) à nous transmis par le Siège apostolique, et tirées des saintes Écritures par les anciens Pères. » Mansi, t. VIII, col. 712. La lettre que le pape Boniface II écrivit a Césaire pour approuver les décisions d'Orange nous apprend que ceux qui « par simplicité » avaient des opinions peu sûres concernant la grâce et le libre arbitre, étaient des évêques des Gaules, qui, « tout en admettant que les autres biens proviennent de la grâce de Dieu, voulaient que la foi soit œuvre de la nature et non de la grâce, et soit demeurée, pour les hommes descendants d'Adam, dans la puissance du libre arbitre, sans être conférée à chacun de nous par un don de la miséricorde divine ». Mansi, t. VIII, col. 735. C'est donc la doctrine de Fauste de Riez qui est visée par le concile d'Orange. Sur Fauste, voir ici t. VI, col. 2101 sq.

2° *Occasion.* — 1. *Opinion de Malnory.* — Malnory croit pouvoir établir un lien direct entre le concile d'Orange et le débat sur Fauste, qui fut provoqué en 520 par l'évêque africain Possessor, réfugié à Constantinople. Pour combattre la formule des moines scythes, *Unus de Trinitate passus est in carne*, celui-ci avait eu recours au traité de Fauste *De gratia Dei.* Les Scythes l'embarrassèrent en lui rappelant l'opposition de Fauste à la doctrine de saint Augustin. Possessor s'adressa au pape Hormisdas, qui lui recommanda la doctrine de saint Augustin, en condamnant Fauste au moins implicitement. *Lettre d'Hormisdas*, *P. L.*, t. LXIII, col. 492 B. Feignant d'ignorer cette réponse du pape, les Scythes s'adressèrent aux évêques africains exilés en Sardaigne et l'un d'eux, Fulgence de Ruspe, écrivit alors le *De veritate prædestinationis et gratiæ.* Selon Malnory, ce débat sur Fauste aurait produit en Gaule « une reviviscence des idées semi-pélagiennes, que Césaire a jugé prudent d'arrêter dès ses premiers symptômes, de concert avec le Saint-Siège. » Malnory, *op. cit.*, p. 151 sq.

Cette hypothèse de Malnory ne nous semble ni probable, ni nécessaire. Bien que Fauste fût mort depuis plus de trente ans, vu la grande autorité dont il avait joui durant sa vie, il avait sûrement encore des partisans en Gaule. D'autre part, Césaire d'Arles était un augustinien convaincu, voire « de stricte observance », comme dit P. Lejay, dans l'article CÉSAIRE, t. II, col. 2178. Il a très bien pu concevoir de lui-même le plan de donner le coup de grâce au semi-pélagianisme, sans avoir besoin d'y être excité par les écrits de Fulgence, et sans qu'il soit nécessaire d'admettre une reviviscence des opinions semi-pélagiennes à cette époque. Sur l'augustinisme de Césaire, voir t. II, col. 2168 sq.; cf. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. X, 1905, p. 220 sq.; et l'opuscule *Quid dominus Cesarius senserit contra eos qui dicunt « quare aliis det Deus gratiam aliis non »*, publié par dom Morin, dans *Revue bénédictine*, t. XIII, col. 435 sq.

2. *Opinion de Lejay.* — D'après Lejay, — mémoire et article précités, — le concile d'Orange aurait été la réplique de Césaire à un concile de tendances semi-pélagiennes réuni à Valence. « Beaucoup de rivaux, dit le biographe de Césaire, s'élevèrent contre celui-ci, pour résister à sa doctrine de la grâce. Heureuse rivalité! Des murmures et des mauvais propos de certaines gens répandent en Gaule contre la prédication de l'homme de Dieu des soupçons vains. C'est pourquoi les évêques du Christ situés au delà de l'Isère, unis par l'amour qu'inspire la charité, s'assemblent dans la cité de Valence. A cette occasion, le bienheureux Césaire, à cause de son infirmité

habituelle, ne put s'y rendre comme il l'avait résolu. Mais il envoya les plus éminents des évêques, avec des prêtres et des diacres. Parmi eux, saint Cyprien de Toulon, évêque remarquable et illustre, se montra brillant, appuyant toutes ses paroles sur les divines Écritures, prouvant par les très antiques institutions des Pères que personne ne peut par soi-même faire aucun progrès dans la divine perfection, s'il n'a d'abord été appelé par la grâce prévenante de Dieu..., et que l'homme ne retrouvera une volonté vraiment libre que racheté par l'action libératrice du Christ, action qui lui permettra d'atteindre la perfection. De ces propositions, l'homme de Dieu rendit un compte exact et évident fondé sur la tradition apostolique. De plus, Boniface d'heureuse mémoire, pape de l'Église romaine ayant appris cette discussion, réprima l'accusation portée par ses adversaires et confirma de son autorité apostolique le jugement de saint Césaire. Ainsi, par la grâce du Christ, peu à peu les chefs des Églises acceptèrent ce que le diable avait rêvé de supprimer par une soudaine opposition. » *Vie de Césaire*, l. I, c. XLVI (XXXV), *P. L.*, t. LXVII, col. 1023 (cf. t. XLV, col. 1792); Mansi, t. VIII, col. 724 sq.

Lejay prétend qu'en « écartant l'ouate pieuse de ce récit », *op. cit.*, p. 247, on doit reconnaître que l'issue du concile de Valence fut défavorable à Césaire, les évêques de la province ecclésiastique de Vienne, qui depuis longtemps voyaient d'un mauvais œil l'importance croissante du siège d'Arles, ayant voulu diminuer son titulaire par l'effet d'une condamnation dogmatique; le concile d'Orange aurait été la parade de Césaire à ce retour offensif des vieilles prétentions du siège de Vienne et des idées semi-pélagiennes si répandues dans la Gaule méridionale au Ve siècle.

Sans doute à Valence comme à Orange, il fut question de la nécessité de la grâce prévenante, et Cyprien de Toulon y défendit la doctrine canonisée à Orange. Mais, à notre avis, rien dans le récit du biographe ne nous autorise à conclure à une condamnation de Césaire à ce concile de Valence. Et même si le fait de cette condamnation était prouvé, l'antériorité du concile de Valence ne s'ensuivrait pas. Il a pu être convoqué pour faire pièce à celui d'Orange, et, comme le remarque le biographe de Césaire, c'est la lettre du pape Boniface II « confirmant le jugement de Césaire », c'est-à-dire approuvant le concile d'Orange, mais près de deux ans après sa célébration, qui aurait fait taire l'opposition. Entre le 3 juillet 529, date du concile d'Orange et le 25 janvier 531, date de la lettre de Boniface, il y a de la place pour le concile de Valence. C'est aussi l'avis de L. Duchesne qui range le concile de Valence après celui d'Orange, tout en reconnaissant qu'on peut trouver des raisons en faveur de l'opinion contraire. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 516.

Les hypothèses de Malnory et de Lejay étant éliminées, nous devons conclure que la réunion du concile d'Orange est due à l'initiative de Césaire qui voulait faire prévaloir la doctrine de saint Augustin contre les derniers tenants du semi-pélagianisme en Gaule.

II. ORIGINE DES CANONS D'ORANGE. — Les actes du concile d'Orange comprennent une préface, vingt-cinq canons et une profession de foi. On admet communément que la préface et la profession de foi sont l'œuvre du concile ou plutôt de Césaire. Quant aux vingt-cinq canons, le passage de la préface des actes cité plus haut dit à leur sujet qu'ils ont été envoyés de Rome. Mansi, t. VIII, col. 712.

1° *Les dix-sept canons-sentences.* — Si les huit premiers ont la forme extérieure des canons conciliaires, débutant tous par la formule, « *Si quis dixerit...* » les dix-sept qui suivent se présentent sous la forme de sentences. De ces dix-sept canons-sentences, seize sont tirés de la collection des *392 sententiæ ex Augustino delibutæ*, faite à Rome vers 450 par Prosper. Toutefois, telles que nous les lisons dans les canons d'Orange, ces seize sentences de Prosper ont subi des retouches. Nous en donnons le tableau :

Le canon 9 reproduit la 22e sentence de Prosper.

Le canon 11 reproduit la 54e sentence de Prosper, mais augmentée d'une citation scripturaire.

Le canon 12 reproduit la 56e sentence de Prosper.

Le canon 13 reproduit la deuxième partie de la 152e sentence de Prosper; la première partie de celle-ci a été modifiée pour faire ressortir l'importance du baptême.

Le canon 14 reproduit la 212e sentence de Prosper, augmentée de la citation scripturaire.

Le canon 15 reproduit la 226e sentence de Prosper, avec l'addition *secundum psalmistam*, pour montrer que les quatre derniers mots de la sentence sont tirés d'un psaume.

Le canon 16 reproduit la 260e sentence de Prosper, avec l'addition *sicut Apostolus dicit*, avant la citation biblique, *si per legem justitia...*

Le canon 17 reproduit la 297e sentence de Prosper.

Le canon 18 reproduit la 299e sentence de Prosper, qu'il fait précéder de l'addition, *Nullis meritis gratiam prævenientibus.*

Le canon 19 reproduit la 310e sentence de Prosper.

Le canon 20 reproduit la 314e sentence de Prosper, en ajoutant le mot *bona* à la deuxième phrase, et en changeant dans la même phrase le mot *facit* en *præstat.*

Le canon 21 reproduit la 317e sentence de Prosper.

Le canon 22 reproduit la 325e sentence de Prosper.

Le canon 23 reproduit la 340e sentence de Prosper.

Le canon 24 reproduit la 368e sentence de Prosper.

Le canon 25 reproduit la 372e sentence de Prosper.

Les sentences de Prosper insérées dans les canons d'Orange ont donc chacune un numéro d'ordre toujours supérieur au numéro de la sentence précédente. Et, d'autre part, comme le classement de ces sentences, dans la collection de Prosper se fait, non d'après l'ordre logique des idées, mais d'après les écrits d'Augustin auxquels elles sont empruntées, il s'ensuit que très probablement un seul rédacteur a fait dans la collection de Prosper le choix de ces seize sentences figurant aux canons d'Orange. Ce n'est pas Césaire qui a fait ce choix, car on ne relève en son œuvre littéraire aucun rapport avec Prosper. Ce serait donc plutôt à Rome que les seize sentences auraient été extraites de la collection de Prosper. Et ainsi, nous aurions en elles, en tout ou au moins en partie, les *pauca capitula* dont parle la préface des actes du concile d'Orange.

Quel est l'auteur des retouches que l'on a fait subir aux seize sentences pour qu'elles deviennent les canons d'Orange ? On ne voit pas pourquoi ces retouches auraient été faites à Rome; et il n'est pas probable non plus qu'elles soient l'œuvre du concile lui-même, car il ne semble pas qu'il y ait eu de véritables débats à Orange. Il s'ensuit donc que Césaire est l'auteur de ces retouches. Cette conclusion peut être corroborée par l'étude des retouches elles-mêmes.

Les canons 11, 14 et 15, qui accentuent la nécessité de la grâce prévenante, étaient susceptibles d'être fortement combattus par les partisans des idées de Fauste. Aussi le rédacteur a-t-il ajouté aux sentences 54 et 212 de Prosper, reproduites par les canons 11 et 14, la preuve scripturaire. Par l'addition de *secundum psalmistam* à l'avant-dernière ligne du 15e canon, il a voulu rappeler que les quatre derniers mots de la 226e sentence de Prosper reproduite

par ce canon, étaient une citation du ps. LXXVI, 11. Césaire, ancien moine de Lérins et vivant parmi les tenants des idées semipélagiennes, est plus qualifié pour être l'auteur de ces additions qu'un clerc romain vivant loin du foyer de la controverse.

L'importance de la retouche que le rédacteur du canon 13 fit subir à la 152e sentence de Prosper ressort vivement de leur juxtaposition :

152e sentence de Prosper.	*Canon 13 d'Orange.*
Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale donum est a Deo, quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde Veritas dicit...	Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari; quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde Veritatis ipsa dicit...

La retouche que le rédacteur a fait subir à la 152e sentence de Prosper a pour but de faire ressortir l'importance du baptême. Comme la même préoccupation se retrouve dans la profession de foi du concile, laquelle est communément considérée comme étant l'œuvre de Césaire, cf. Denz.-Bannw., n. 200, il ne nous semble pas téméraire d'affirmer que Césaire est l'auteur de la modification susdite. Le canon 18 d'Orange reproduit la 299e sentence de Prosper, en la faisant précéder des mots : *Nullis præcedentibus meritis gratiam prævenientibus.* Cette locution se retrouve fréquemment sous la plume de Césaire; cf. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1762, 1821, 1830, 1834, 1835, 1925, 2164, 2207. Elle a été aussi insérée dans la profession de foi du concile; cf. Denz.-Bannw., n. 200. On peut donc conclure que Césaire est l'auteur de l'addition.

La série des sentences de Prosper insérées dans les canons d'Orange est interrompue par le canon 10. Le canon 9 qui reproduit la 22e sentence de Prosper enseigne que nous ne pouvons faire le bien et éviter le mal qu'avec l'aide de Dieu. Le canon 10 ajoute que les régénérés et les saints doivent eux aussi implorer toujours l'aide de Dieu pour pouvoir persévérer dans le bien. Ce canon donne donc un complément d'ordre plutôt pratique à celui qui le précède. Or, Césaire, dans ses sermons, rappelait souvent l'obligation qui incombe aux chrétiens d'implorer l'aide de Dieu pour obtenir la grâce de la persévérance : *Dei adjutorium jugiter imploremus; cum Dei adjutorio in ipso opere perdurare contendat*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2302, 2234. Il semble donc que le canon 10 d'Orange soit l'œuvre de l'évêque d'Arles.

2o *Les huit canons conciliaires.* — Les huit premiers canons d'Orange qui se distinguent des dix-sept autres par leur forme de canons conciliaires, se trouvent aussi dans les c. XXXVIII-XLV du *Liber de ecclesiasticis dogmatibus* du marseillais Gennade. Les c. XLVI-LI du même ouvrage donnent aussi les canons 13, 19 et 21 d'Orange

Mais déjà Elmenhorst a fait remarquer que les c. XXII à LI du *Liber* ne se rencontrent pas dans les bons manuscrits; voir la note d'Elmenhorst dans *P. L.*, t. LVIII, col. 1025. La doctrine affirmée dans ces canons est aussi trop opposée aux opinions théologiques de Gennade pour qu'on puisse les considérer comme le bien de cet auteur. Et, parce que les huit premiers canons du concile d'Orange visent surtout Fauste de Riez, ainsi que nous le verrons encore, ils sont communément considérés comme l'œuvre de Césaire.

Au XVIIe siècle, le jésuite Wiltheim a découvert dans un manuscrit de Trèves, aujourd'hui perdu, dix neuf canons, sous le titre *Incipiunt capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa.* Ces canons se trouvent aussi dans un manuscrit de Lucques, n. *490.* Les deux premiers de ces canons visent des doctrines pélagiennes; les huit suivant, 3-10 du manuscrit, reproduisent les huit premiers canons du concile d'Orange; les canons 11-14 traitent de la rétribution des méchants et de la prédestination; enfin les cinq derniers, canons 15-19, combattent des doctrines manichéennes. Voir le texte des *capitula* dans Mansi, t. VIII, col. 722.

Labbe, suivi par Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 1089, suppose que ces 19 *capitula* sont ceux qui ont été envoyés de Rome à Césaire pour l'aider à combattre le semipélagianisme. Césaire en aurait extrait ceux qui figurent sous les numéros 3-10 et qui sont devenus les huit premiers du concile d'Orange, et il aurait négligé les autres. Cette opinion ne nous paraît pas admissible. Tout d'abord, elle ne s'accorde pas avec la préface des actes du concile d'Orange, qui semble bien déclarer que tous les *capitula* envoyés de Rome ont été promulgués à Orange : *Id nobis justum visum est... ut pauca capitula ab apostolica Sede nobis transmissa... ab omnibus observanda proferre... deberemus.* En outre, on ne voit pas pourquoi un augustinien décidé comme Césaire aurait laissé tomber les *capitula* qui visaient le pélagianisme et le manichéisme, qui traitent de la prédestination et de la rétribution des méchants. Enfin, en demandant au pape l'approbation des décisions d'Orange, Césaire aurait nécessairement dû s'expliquer sur le fait de cette grave mutilation du projet des canons envoyés de Rome. Or, rien de pareil ne peut se conclure de la lettre d'approbation que le pape Boniface II lui écrivit.

Dans son mémoire sur le rôle théologique de Césaire d'Arles, Lejay propose une hypothèse ingénieuse pour expliquer l'origine des *capitula* du manuscrit de Trèves. A son avis, ces dix-neuf *capitula* ont été rédigés par Césaire et envoyés à Rome comme programme du concile qu'il voulait convoquer contre le semipélagianisme. Le pape aurait rayé les deux premiers comme inutiles, le pélagianisme ayant déjà été condamné. Les propositions 11-14 qui traitent de la rétribution des méchants et de la prédestination auraient été écartées comme « étant d'une portée pratique trop restreinte ». *Op. cit.*, p. 255. Enfin, la partie antimanichéenne aurait été éliminée parce que le pape jugeait « qu'il ne fallait pas courir deux lièvres à la fois, » *ibid.*, p. 255. Cette hypothèse de Lejay nous semble très probable. En effet, à cette époque, dans la Gaule méridionale, c'est la nécessité de la grâce prévenante qui était combattue; pour frapper plus sûrement cette erreur, le pape aura éliminé du projet de Césaire tout ce qui ne la concernait pas. Les seize sentences de Prosper qu'il a ajoutées à ce qui restait du projet de l'évêque d'Arles ne pouvaient que fortifier la position de Césaire.

Conclusion. — L'origine des canons peut donc être conçue comme il suit : Voulant donner le coup de grâce à la doctrine semipélagienne, qui avait encore des partisans en Gaule, Césaire envoya au pape un projet de décisions conciliaires en 19 *capitula.* Ce projet nous a été conservé dans les manuscrits de Trèves et de Lucques. De ce projet, le pape élimina tout ce qui ne concernait pas l'hérésie semipélagienne et ne conserva que huit propositions qui devinrent les huit premiers canons du concile d'Orange. A ce reste du projet de Césaire, le pape ajouta 16 sentences de Prosper. Césaire retoucha certaines de ces sentences, comme nous l'avons vu plus haut, en ajouta une de son cru, qui devint le 10e canon d'Orange, mit comme appendice une profession de foi qui faisait ressortir l'importance du baptême et l'absolue gratuité de la grâce, soumit le tout au concile d'Orange et le fit adopter.

III. Les canons d'Orange. — Nous allons donner, d'après Mansi, t. viii, col. 712 sq., le texte des canons. La traduction est nouvelle. Comparer celle de É. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église*, Paris, 1922, p. 395 sq.

Can. 1. Si quis per offensam prævaricationis Adæ non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animæ libertate illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturæ dicenti : *Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur* (Ez., xviii, 20), et : *Nescitis quoniam, cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis* (Rom., vi, 16) ? et : *A quo quis superatur, ejus et servus addicitur* (II Pet., ii, 19).

« Quiconque dit que par la faute de la prévarication d'Adam, l'homme n'est pas amoindri en tout son être, c'est-à-dire en son corps et en son âme, mais croit que le corps seul est soumis à la corruption, tandis que la liberté de l'âme demeure intacte, trompé par l'erreur de Pélage, il se met en contradiction avec l'Écriture qui dit : « *L'âme qui aura péché périra ;* » et : « *Ignorez-vous que, si vous vous livrez à quelqu'un comme esclaves pour lui obéir, vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez ?* » et : « *On est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre.* »

On trouve quelque chose d'analogue à ce canon dans saint Augustin. *De nuptiis et concupiscentia*, l. II, c. xxxiv, *P. L.*, t. xlv, col. 471. — Ce canon vise ceux qui prétendent que le péché d'Adam n'a pas nui à la liberté de l'âme. Fauste n'enseignait cette doctrine qu'avec des nuances; car il réfutait ceux qui affirmaient *arbitrii libertatem integram et illæsam, De gratia*, l. I, c. i; l. II, c. ix, *Corpus de Vienne*, t. xxi, p. 7, 79. Il est probable que Césaire a introduit dans ce canon le terme *illæsam* pour montrer à ses adversaires semipélagiens qu'ils se mettaient en opposition avec leur maître Fauste.

Can. 2. Si quis soli Adæ prævaricationem suam non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom., v, 12).

Quiconque affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance ou enseigne que seule la mort du corps, qui est la punition du péché, mais non le péché lui-même, qui est la mort de l'âme, a été transmise par un seul homme à tout le genre humain, celui-là ne rend pas justice à Dieu et se met en contradiction avec l'Apôtre qui a dit : « *Par un seul homme, le péché est entré dans le monde et par le péché, la mort... et ainsi la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché.* »

L'idée de ce canon se trouve dans saint Augustin, *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. iv, *P. L.*, t. xliv, col. 612 sq. La doctrine visée par le canon a été exposée par Julien d'Éclane dans sa lettre à Rufus de Thessalonique. Fauste ne niait pas expressément le péché originel qu'il appelle *malum originale, De gratia*, l. I, c. ii; mais comme, dans sa lettre à Paulin de Bordeaux, il dit que le péché d'Adam a causé la mort du corps, mais non celle de l'âme, il est probable que c'est lui qui est visé dans ce canon. Voir ce passage de la lettre à Paulin de Bordeaux dans le *Corpus de Vienne*, t. xxi, p. 183.

Can. 3. Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit Isaïæ prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : *Inventus sum a non quærentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant* (Rom., x, 20, cf. Is., lxv, 1).

Quiconque dit que la grâce peut être conférée à la suite de la prière de l'homme, mais que ce n'est pas la grâce qui fait qu'elle soit demandée par nous, contredit le prophète Isaïe ainsi que l'Apôtre qui le cite : « *J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas et je me suis manifesté à ceux qui ne me demandaient pas.* »

Ce canon rappelle la phrase de saint Augustin, *Enarrat. in ps. cxiv*, 5, *quis enim eum invocavit, nisi quem ipse prior vocavit. P. L.*, t. xxxvii, col. 1488. Il vise Fauste qui a écrit : *Ita Dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem*, et qui enseignait que la volonté humaine devait préalablement donner à la miséricorde divine une *ansula* pour la recevoir. *Corpus de Vienne*, t. xxi, p. 52, 53.

Can. 4. Si quis, ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti : *Præparatur voluntas a Domino* [Prov., viii, 35 (LXX)] et Apostolo salubriter prædicanti : *Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (Phil., ii, 13).

Quiconque prétend que c'est Dieu qui attend notre volonté pour nous purifier de nos péchés, et nie que ce soit l'inspiration et l'infusion du Saint-Esprit en nous qui fait que nous voulions être purifiés, celui-là résiste au Saint-Esprit lui-même qui a dit par la bouche de Salomon : « *La volonté est préparée par Dieu* », et aussi à l'Apôtre qui, dans un salutaire enseignement, affirme que « *c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir.* »

Ce canon vise Fauste qui rappelait fréquemment que le bon mouvement doit venir de la nature humaine et précéder la grâce divine. Ainsi, en commentant la question de Jésus au paralytique : *Vis sanus fieri?* Joa., v, 7, il déclarait : *Aperte ostendit (Jesus) inditum esse homini bonæ voluntatis affectum. De gratia*, l. I, c. viii, *Corpus de Vienne*, t. xxi, p. 25.

Can. 5. Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad (re)generationem sacri baptismatis pervenimus non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente : *Confidimus, quia qui cœpit in nobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi* (Phil., i, 6), et illud : *Vobis datum est pro Christo non solum, ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini* (Phil., i, 29), et : *Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis : Dei enim donum est* (Eph., ii, 8). Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt.

Quiconque dit que l'augmentation et le commencement de la foi, ainsi que l'attrait vers la croyance, par lequel nous croyons en celui qui justifie l'impie et parvenons à la régénération du saint baptême, sont en nous, non par un don de la grâce, c'est-à-dire par une inspiration du Saint-Esprit corrigeant notre volonté en l'amenant de l'infidélité à la foi, de l'impiété à la piété, mais bien par notre nature, celui-là se montre adversaire des enseignements apostoliques, car le bienheureux Paul a dit : « *Nous avons confiance que celui qui a commencé en nous la bonne œuvre, l'achèvera jusqu'au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* » Et encore : « *Il vous a été donné à l'égard du Christ non seulement de croire en lui mais aussi de souffrir pour lui.* » Et encore : « *C'est par la grâce que vous avez été sauvés par le moyen de la foi, et cela ne vient pas de vous ; c'est le don de Dieu.* » — Donc, ceux qui disent que la foi par laquelle nous croyons en Dieu est un effet de la nature sont obligés d'admettre que tous ceux qui sont étrangers à l'Église du Christ sont d'une certaine façon des fidèles.

Ce canon résume les neuf premiers chapitres du *De prædestinatione sanctorum* de saint Augustin, *P. L.*, t. XLIV, col. 959 sq. Fauste enseigne que le *credulitatis affectus* est inhérent à la nature humaine. *De gratia*, l. II, c. VIII, *Corpus de Vienne*, t. XXI, p. 76. C'est donc lui qui est visé par ce canon.

Can. 6. Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec, ut obedientes et humiles simus ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti : *Quid habes, quod non accepisti* (I Cor., IV, 7) *?* et : *Gratia Dei sum id, quod sum* (I Cor., XV, 10).

Quiconque dit que la miséricorde est conférée sans une grâce de Dieu, en raison de notre foi, de notre vouloir, de notre désir, de nos efforts, de notre travail, de nos prières, de nos veilles, de nos aspirations, de nos recherches, de notre assiduité à frapper, et que ce n'est pas l'infusion et l'inspiration du Saint-Esprit en nous qui fait que nous croyons, que nous voulons et que nous devenons capables de faire toutes ces choses comme il convient; quiconque fait dépendre l'aide de la grâce de l'humilité et de l'obéissance humaine et n'admet pas que c'est par le don de la grâce que nous devenons obéissants et humbles, celui-là résiste à l'Apôtre disant : « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* » Et : « *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis.* »

Ce canon s'inspire du *De dono perseverantiæ* de saint Augustin, c. XXIII, n. 64, *P. L.*, t. XLV, col. 1032. Il vise Fauste qui a écrit : *Ita Dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem*, *De gratia*, l. I, c. XVI, et : *Gratiæ adsociandum famuli laboris conatum*, *ibid.*, l. I, c. III; *Orantibus ac vigilantibus misericordiæ benignitate succurritur*, *ibid.*, l. I, c. IX, *Corpus de Vienne*, t. XXI, p. 33, 15, 31.

Can. 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis : *Sine me nihil potestis facere* (Joa., XV, 5), et illud Apostoli : *Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (II Cor., III, 5).

Quiconque affirme pouvoir par la seule force de la nature concevoir, comme il convient, une bonne pensée visant le salut de la vie éternelle, ou la choisir, ou donner son assentiment à la salutaire prédication de l'Évangile, sans l'illumination et l'inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à tous la suavité de l'assentiment à la vérité de la foi, celui-là est trompé par un esprit d'hérésie et ne comprend pas la parole de Dieu déclarant dans l'Évangile : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* », ni celle de l'Apôtre : « *Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, mais notre aptitude vient de Dieu.* »

Ce canon s'inspire d'un passage du *De spiritu et littera* de saint Augustin, c. XXIX, où on lit : *per fidem confugiat ad misericordiam Dei ut det quod jubet, atque inspirata gratiæ suavitate per Spiritum Sanctum faciat plus delectare quod præcipit quam delectat quod impedit*. *P. L.*, t. XLIV, col. 233.

Can. 8. Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de prævaricatione primi hominis nati sunt, constat esse vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe ita læsum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis æternæ per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, (ipse) Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi *quem Pater attraxerit* (Joa., VI, 44), sicut et Petro dicit : *Beatus es Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cælis est* (Matth., XVI, 17); et Apostolus : *Nemo potest dicere Dominum Jesum* (*Christum*) *nisi in Spiritu Sancto* (I Cor., XII, 3).

Quiconque prétend que les uns peuvent parvenir à la grâce du baptême par un effet de la miséricorde, les autres par le libre arbitre, dont il est avéré qu'il est vicié en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, démontre (par là) qu'il est étranger à la vraie foi. Il affirme, en effet, que ce libre arbitre n'a pas été affaibli en tous par le péc. du premier homme, ou bien il croit qu'il a été lésé de telle manière que certains hommes puissent encore par eux-mêmes, sans révélation divine acquérir le mystère du salut éternel. Le Seigneur lui-même enseigne que cette doctrine est contraire à la vérité, lui qui témoigne qu'aucun homme ne peut venir à lui si *le Père ne l'attire point ;* comme il a également dit à Pierre : « *Tu es heureux, Simon, fils de Jona, car la chair et le sang ne te l'ont pas révélé, mais mon Père qui est dans les cieux.* » L'Apôtre dit aussi : « *Nul ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est en l'Esprit-Saint.* »

La doctrine visée par ce canon est de Cassien, *Collationes*, XIII.

Can. 9. Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.

C'est par un don de Dieu que nous avons de bonnes pensées, et que nous préservons nos pas de la fausseté et de l'injustice, car chaque fois que nous faisons le bien, c'est Dieu qui fait en nous et avec nous que nous le fassions.

Ce canon reproduit la 22[e] sentence de Prosper, *P. L.*, t. XLV, col. 1861.

Can. 10. Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.

Les régénérés et les saints doivent eux aussi toujours implorer l'aide de Dieu afin de pouvoir parvenir à une bonne fin, et pouvoir persévérer dans le bien.

Ce canon est l'œuvre de Césaire. Voir plus haut. Il tend sans doute à parer le reproche adressé par Fauste à la doctrine augustinienne, qu'elle rend la prière inutile. Fauste, *De gratia*, l. I, c. III, *Corpus de Vienne*, p. 16 sq.

Can. 11. Nemo quidquam Domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit quod voveret, sicut legitur : *Quæ de manu tua accepimus, damus tibi* (I Par., XXIX 14).

Nul ne peut dignement consacrer quoi que ce soit à Dieu, s'il n'a reçu de lui ce qu'il veut lui consacrer, ainsi qu'il est écrit : « *Ce que nous avons reçu de ta main, nous te le donnons.* »

Ce canon reproduit la 54[e] sentence de Prosper, qui l'a extraite du *De civitate Dei*, l. XVII, c IV, n. 7, *P. L.*, t. XLI, col. 530. Césaire y a ajouté la citation biblique.

Can. 12. Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.

Dieu nous aime tels que nous serons par sa grâce, non tels que nous sommes par notre mérite.

Ce canon reproduit la 56[e] sentence de Prosper.

Can. 13. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari : quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest

La liberté de la volonté qui a été affaiblie dans le premier homme ne peut être réparée que par la grâce du baptême : une chose perdue ne peut être rendue que par

reddi. Unde Veritas ipsa dicit : *Si vos Filius libera-v(er)it, tunc vere liberi eritis* (Joa., VIII, 36).

celui qui a pu la donner. C'est pourquoi la Vérité elle-même dit : « *Si le Fils vous a délivrés, alors vous êtes vraiment libres.* »

Ce canon reproduit la 152e sentence de Prosper, retouchée par Césaire, qui y a introduit la notion du baptême; voir aussi *De civitate Dei*, l. XIV, c. XI, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 418.

Can. 14. Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur, sicut dicit psalmista : *Cito anticipent nos misericordiæ tuæ Domine* (Ps. LXXVIII, 8); et illud : *Deus meus, misericordia ejus præveniet me* (Ps. LVIII, 11).

Aucun malheureux ne peut être délivré de quelque misère que ce soit, si la miséricorde de Dieu ne le prévient ainsi que le dit le psalmiste : « *Que ta compassion vienne au-devant de moi;* » et « *Mon Dieu, sa miséricorde viendra au devant de moi.* »

Césaire a ajouté ces deux citations des psaumes à la 212e (al. 211e) sentence de Prosper, reproduites dans ce canon.

Can. 15. Ab eo, quod formavit Deus, mutatus est Adam, sed in pejus per iniquitatem suam. Ab eo, quod operata est iniquitas, mutatur fidelis, sed in melius per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit prævaricatoris primi, hæc secundum Psalmistam *mutatio est dextræ Excelsi* (Ps. LXXVI, 11).

L'état d'Adam, tel que Dieu l'avait formé, a été changé, mais en pis, par son iniquité; l'état du fidèle, tel que le péché l'a établi, est changé, mais en mieux, par la grâce de Dieu. Le premier de ces changements est l'œuvre du premier pécheur; le second, selon le psalmiste, est l'œuvre *de la droite du Très-Haut.*

Ce canon reproduit la 226e (al. 225e) sentence de Prosper ; Césaire a intercalé « selon le psalmiste » pour montrer que les derniers mots de la sentence sont tirés du psaume LXXVI, 11.

Can. 16. Nemo ex eo, quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit : aut ideo se putet accepisse, quia littera extrinsecus vel ut legeretur, apparuit, vel ut audiretur, sonuit. Nam sicut Apostolus dicit : *Si per legem justitia, ergo Christus gratis mortuus est* (Gal., II, 21) ; *ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus* (Eph., IV, 8; cf. Ps. LXVII, 19). Inde habet, quicumque habet; quisquis autem se inde habere negat, aut vere non habet, aut *id, quod habet, auferetur ab eo* (Matth., XXV, 29).

Que nul ne se glorifie de ce qu'il paraît posséder, comme s'il ne l'avait pas reçu; qu'il ne croie pas non plus l'avoir reçu parce que la lettre (de l'Évangile) lui est apparue du dehors pour qu'il la lise, ou est parvenue à son oreille pour qu'il l'entende. Car, ainsi que l'Apôtre le dit : « *Si la justice s'obtient par la loi, le Christ est mort pour rien;* » « *il est monté vers les hauteurs, il a emmené captive la captivité, il a donné ses dons aux hommes.* » Quiconque possède, possède ainsi (par le don de Dieu); quiconque nie posséder de cette façon, ou bien ne possède pas véritablement, ou bien ce qu'il possède lui sera enlevé.

Ce canon reproduit la 260e (al. 259e) sentence de Prosper, extraite du *De spiritu et littera* de saint Augustin, c. XXIX, *P. L.*, t. XLIV, col. 231.

Can. 17. Fortitudinem Gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum *Dei charitas* facit, quæ *diffusa est in cordibus nostris*, non per voluntatis arbitrium, quod est a (in) nobis, sed *per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (Rom., V, 5).

La force des païens est un effet de la cupidité terrestre; la force des chrétiens est un effet de la grâce de Dieu qui est répandue dans nos cœurs, non par le libre arbitre qui est à nous, mais par le Saint-Esprit qui nous est donné.

Ce canon reproduit la 297e (al. 295e) sentence de Prosper, qui l'a extraite de l'*Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, c. LXXXIII, *P. L.*, t. XLV, col. 1104.

Can. 18. Nullis meritis gratiam prævenientibus debetur merces bonis operibus, si fiant : sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant.

Bien qu'aucun mérite de notre part ne précède la grâce, une récompense est due aux bonnes œuvres si elles sont faites, mais la grâce, qui ne nous est pas due, les précède, afin qu'elles soient faites.

Ce canon reproduit la 299e (al. 297e) sentence de Prosper, que Césaire a fait précéder des mots : *Nullis meritis gratiam prævenientibus.*

Can. 19. Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret : unde, cum sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit ?

Même si la nature humaine possédait encore l'intégrité dans laquelle elle a été constituée, elle ne pourrait en aucune façon se conserver elle-même (en cet état) sans l'aide du Créateur. C'est pourquoi, si elle ne peut sans la grâce de Dieu conserver le salut qu'elle a reçu, comment pourra-t-elle, sans la grâce de Dieu, recouvrer ce qu'elle a perdu ?

Ce canon reproduit la 310e (al. 308e) sentence de Prosper, qui est extraite de l'épître CLXXXVI, c. XI, n. 37, de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIII, col. 830.

Can. 20. Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut faciat homo.

Dieu fait dans l'homme beaucoup de bien que l'homme ne fait pas (c. à d. sans la coopération de l'homme); mais l'homme ne peut faire de bien sans que Dieu ne lui accorde de le faire.

Ce canon reproduit la 314e (al. 312e) sentence de Prosper, extraite du *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. II. c. IX, n. 21, *P. L.*, t. XLIV, col. 586.

Can. 21. Sicut iis, qui volentes in lege justificari et a gratia exciderunt, verissime dicit Apostolus : *Si ex lege justitia est, ergo Christus gratis mortuus est* (Gal., II, 21) : sic (et) iis, qui gratiam, quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur : Si per naturam justitia est, *ergo Christus gratis mortuus est.* Jam hic enim erat lex, et non justificabat : jam hic erat et natura, et non justificabat. Ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur qui dixit : *Non veni legem solvere sed adimplere* (Matth., V, 17) : et (ut) natura per Adam perdita per illum repararetur, qui dixit, venisse se *quærere et salvare quod perierat* (Luc., XIX, 10).

De même que l'Apôtre a pu dire avec raison à ceux qui voulaient devenir justes par la loi et qui sont tombés hors de la grâce : « *Si la justice vient de la loi, alors le Christ est mort en vain;* » avec la même raison, on peut dire à ceux qui voient la nature dans la grâce recommandée et reçue par la foi chrétienne : « Si la justice vient de la nature, alors *le Christ est mort en vain.* » Là, en effet, était déjà la loi, et elle ne justifiait pas; là était déjà la nature, et elle ne justifiait pas. C'est pourquoi le Christ n'est pas mort en vain, mais afin que la loi fût accomplie par lui qui a dit : « *Je ne suis pas venu pour détruire la loi, mais pour l'accomplir,* » et afin que la nature perdue par Adam fût réparée par celui qui a dit être venu pour *chercher et sauver ce qui était perdu.*

Ce canon reproduit la 317e (al. 315e) sentence de Prosper, extraite du *De gratia et libero arbitrio* de saint Augustin, c. XIII, n. 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 896.

Can. 22. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi

L'homme n'a de sien que péché et erreur; mais ce qu'il a de vérité et de justice dérive de la source à laquelle nous devons désirer nous abreuver en ce désert, afin qu'arrosés de

guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.

quelques gouttes provenant d'elle, nous ne succombions pas en chemin.

Ce canon reproduit la 325e (al. 323e) sentence de Prosper, extraite elle-même des *Tractatus in Joannem*, tract. v, n. 19, *P. L.*, t. xxxv, col. 1414.

Hefele fait remarquer que ce canon, à première vue semblable aux prop. 25 et 27 de Baïus, condamnées par Pie V, est une véritable *crux interpretum*. *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II *b*, p. 1100.

Ripalda a donné de ce canon une explication que Hefele résume en ces termes : « Il n'y a dans le système du monde actuel que deux sortes d'œuvres humaines, celles qui sont virtuellement mauvaises et celles qui sont surnaturellement bonnes. Il n'existe pas d'œuvres naturellement bonnes qui puissent certainement exister dans le genre humain et à la production desquelles la force naturelle de l'homme puisse suffire, car les forces morales naturelles de l'homme ne sont pas seulement concédées par Dieu lui-même, mais elles sont encore soutenues par la grâce de Dieu dans leur manifestation morale. Lors donc que les forces naturelles (le *suum*, ainsi que le nomme le concile) de l'homme sont seules en jeu, il n'en résulte que le contraire de la moralité, c'est-à-dire le péché et le mensonge. » Cette explication vaut ce qu'elle vaut; elle a été admise pourtant par un grand nombre de théologiens, entre autres par l'historien des dogmes Schwane.

Dans une étude intitulée : *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach S. Augustinus, nebst einem Anhang über den 22 ten Canon des Arausicanum secundum*, Innsbruck, 1871, Jean Ernst rejette l'explication de Ripalda et propose la suivante : « Dieu a donné à l'homme un but surnaturel, le salut éternel. Par le péché d'Adam, l'homme a été écarté de cette destination et de ce but voulu par Dieu, ce but a été perdu pour lui; c'est pourquoi rien de ce que l'homme déchu peut encore accomplir au point de vue moral n'a de valeur réelle auprès de Dieu. » *Op. cit.*, p. 140, 197-201, 215. D'après cette explication, les œuvres qui ne sont que naturellement bonnes sont appelées péchés par saint Augustin et le concile d'Orange, parce qu'elles sont inefficaces pour le salut. Cette explication semble préférable à celle de Ripalda. Elle est plus conforme au texte du canon et elle est dans la ligne de la pensée augustinienne. Ernst se demande aussi si le concile, après saint Augustin, concevait ces œuvres comme péchés formels ou simplement comme péchés matériels, et il se décide pour la première de ces alternatives. Nous croyons que cette question ne pouvait se poser à l'époque du concile d'Orange.

Can. 23. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet; quando autem id faciunt, quod volunt, ut divinæ serviant voluntati, quamvis volentes agant, illius tamen voluntas est a quo et præparatur et jubetur quod volunt.

Quand les hommes font ce qui déplaît à Dieu, c'est leur volonté qu'ils accomplissent et non celle de Dieu; mais quand ils font ce qu'ils veulent, en vue de servir la divine volonté, bien qu'ils agissent suivant leur volonté, c'est par un effet de la volonté de celui qui prépare et commande ce qu'ils veulent.

Ce canon reproduit la 310e (al. 338e) sentence de Prosper, extraite de saint Augustin, *In Joannem*, tract. xix, n. 19, *P. L.*, t. xxxv, col. 1555.

Can. 24. Ita sunt in *vite palmites*, ut viti nihil conferant, sed inde accipiant unde vivant ; sic quippe vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret iis, non sumat ab iis. Ac per hoc et manentem in se habere Christum et *manere* in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo. Nam præciso palmite, potest de viva radice alius pullulare, qui autem præcisus est, sine radice non potest vivere.

Les sarments sont sur le cep sans pouvoir rien lui donner; mais ils reçoivent de lui ce qui les fait vivre; le cep est dans les sarments de manière à leur donner l'aliment vital sans le prendre d'eux. C'est ainsi que l'habitation du Christ dans le chrétien comme l'habitation du chrétien dans le Christ est profitable au chrétien mais non au Christ. En effet, un sarment étant coupé, un autre peut surgir de la racine vivante; mais le sarment coupé ne peut vivre sans la racine.

Ce canon reproduit la 368e (al. 366e) sentence de Prosper, extraite du tractat. LXXXI, *in Joannem*, n. 1, *P. L.*, t. xxxv, col. 1841.

Can. 25. Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. *Diffundit* enim *charitatem in cordibus nostris Spiritus* (Rom., v, 5) Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio.

C'est entièrement un don de Dieu que d'aimer Dieu. Il nous a donné de l'aimer, lui qui, n'étant pas aimé, nous aime. Objets de déplaisance, nous avons été aimés, afin de recevoir en nous de quoi devenir objets de complaisance. Car il a répandu en nos cœurs la charité de l'Esprit du Père et du Fils, que nous aimons avec le Père et le Fils.

Ce canon reproduit la 372e (al. 370e) sentence de Prosper, extraite elle-même du tract. CII, *in Joannem*, n. 5, *P. L.*, t. xxxv, col. 1898.

Ac sic secundum supra scriptas sanctarum Scripturarum sententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante et prædicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ divinæ prævenerit. Unde et Abel justo et Noe et Abrahæ et Isaac et Jacob, et omni antiquorum Patrum multitudini illam præclaram fidem, quam in ipsorum laude prædicat Apostolus Paulus (Heb., XI), non per bonum naturæ, quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam : quam gratiam etiam post adventum Domini omnibus, qui baptizari desiderant, non in libero arbitrio haberi, sed Christi novimus simul et credimus largitate conferri, secundum illud, quod sæpe jam dictum est et quod prædicat Paulus Apostolus : *Vobis datum est pro Christo, non solum, ut in eum credatis, sed etiam, ut pro illo patiamini* (Phil., I, 29); et illud : *Deus qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi* (Phil., I, 6); et illud : *Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis : Dei enim donum est* (Eph., II, 8); et quod de seipso ait Apostolus : *Misericordiam*

Selon les textes scripturaires et les définitions des anciens Pères, que nous venons de citer, nous devons avec l'aide de Dieu enseigner et croire que par le péché du premier homme le libre arbitre a été tellement porté vers le mal et affaibli, que par la suite aucun homme ne peut aimer Dieu comme il le doit ou croire en lui ou faire le bien pour Dieu, si la grâce de la miséricorde divine ne le prévient. C'est pourquoi nous croyons que le juste Abel, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et toute la foule des anciens Pères n'ont pas reçu cette foi remarquable que l'apôtre Paul loue en eux, par le bien de la nature donné primitivement à Adam, mais par la grâce de Dieu. Même après la venue du Christ, cette grâce n'est pas dans le pouvoir du libre arbitre de ceux qui désirent être baptisés, car nous savons qu'elle est conférée par la bonté du Christ selon la parole déjà souvent répétée et que l'apôtre saint Paul proclame : « *A vous, il a été donné non seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui ;* » et : « *Dieu qui a commencé en vous la bonne œuvre l'achèvera jusqu'au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ ;* » et : « *C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi; et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu ;* » et encore, selon ce que l'Apôtre dit de lui-même : « *J'ai obtenu*

consecutus sum, ut fidelis essem (I Cor., vii, 25; I Tim., i, 13). Non dixit, quia eram, sed ut essem. Et illud : *Quid habes, quod non accepisti* (I Cor., iv, 7) ? Et illud : *Omne datum bonum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (Jac., i, 17). Et illud : *Nemo habet quidquam, nisi illi datum fuerit desuper* (Joa., iii, 27). Innumerabilia sunt sanctarum Scripturarum testimonia, quæ possunt ad probandam gratiam proferri, sed brevitatis studio prætermissa sunt, quia et revera, cui pauca non sufficiunt, plura non proderunt.

Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis præcedentibus bonis meritis et finem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quæ sibi sunt placita, implere possimus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit (Luc., xxiii, 43), et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est (Act., x, 3), et Zachæi, qui ipsum Dominum suscipere meruit (Luc., xix, 6), illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinæ largitatis donum.

Et quia definitionem antiquorum Patrum nostramque, quæ subscripta est, non solum religiosis, sed etiam laicis medicamentum esse et desideramus et cupimus; placuit ut eam etiam et illustres ac magnifici viri, qui nobiscum ad præfatam festivitatem convenerunt, propria manu subscriberent.

miséricorde afin que je sois fidèle. » Il ne dit pas : parce que j'étais, mais afin que je sois fidèle. Et encore : « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* » et : « *Tout don excellent, toute grâce parfaite descend d'en-haut du Père des lumières ;* » et : « *Personne ne peut avoir autre chose. que ce qui lui a été donné d'en-haut.* » Innombrables sont les témoignages des Saintes Écritures qui peuvent être cités pour démontrer la grâce, mais pour être brefs, nous les avons omis; car, en vérité, ceux auxquels ces quelques textes ne suffisent pas ne tireraient aucun profit de nombreuses citations.

Nous croyons aussi selon la foi catholique, qu'avec l'aide et la coopération du Christ, tous les baptisés peuvent et doivent, en vertu de la grâce reçue au baptême, accomplir tout ce qui est nécessaire au salut de l'âme, s'ils veulent fidèlement y travailler. Quant à la doctrine de la prédestination par la puissance divine de certains hommes au mal, non seulement nous ne l'admettons pas, mais s'il en est qui veuillent croire pareille énormité, nous leur disons anathème, avec notre entière réprobation (pour leur erreur). Nous croyons aussi et confessons sainement que, dans toute bonne œuvre, ce n'est pas nous qui commençons, pour être ensuite aidés par la miséricorde de Dieu, mais que c'est Dieu lui-même qui, antérieurement à tout mérite de notre part, nous inspire d'abord la fin (à laquelle nous devons tendre) et l'amour (que nous devons avoir) pour lui, afin que nous recherchions le baptême et qu'après le baptême, nous soyons capables de faire, avec son aide, ce qui lui plaît. C'est pourquoi, nous devons manifestement croire que l'admirable foi du larron que le Seigneur a rappelé à la patrie du paradis, ainsi que celle du centurion Corneille, vers qui un ange fut envoyé, de même que celle de Zachée qui a mérité de recevoir le Seigneur, ne fut pas une œuvre de la nature, mais un don de la bonté divine.

Désirant vivement que cette définition des anciens Pères qui est aussi la nôtre et que nous avons signée contribue au bien des laïques comme à celui des clercs, il nous a paru bon de la faire souscrire par les hommes illustres et magnifiques qui ont assisté avec nous à la solennité susdite.

Suivent les signatures de Césaire et de treize évêques, après lesquelles se lisent celles du préfet du prétoire, Libère, et de sept *viri illustres.* Ce qui est à remarquer dans cette profession de foi, c'est qu'elle condamne la doctrine de la prédestination au mal, et qu'elle fait énergiquement ressortir, qu'en vertu de la grâce du baptême et de l'aide du Christ, tous les baptisés, s'ils veulent fidèlement y travailler, peuvent et doivent faire ce qui est nécessaire à leur salut.

Dans l'art. AUGUSTINISME, t. i, col. 2526, le P. Portalié a donné l'économie des canons d'Orange. Ensuite, il constate que « l'augustinisme vrai est sanctionné dans la priorité assurée à la grâce contre le semipélagianisme. » Il démontre que « c'est l'augustinisme modéré qui est sanctionné. »(*Ibid.*). Il voit les preuves de cette modération : 1° dans le fait que la profession de foi du concile déclare détester la prédestination au mal, sans parler directement de la prédestination des élus; 2° dans la phrase de la profession de foi qui « proclame que *tous les baptisés* ont la faculté pleine et entière de se sauver s'ils le veulent, *possint... si voluerint.* »

IV. L'APPROBATION PONTIFICALE. — Après la clôture du concile, Césaire envoya à Rome l'abbé Arménius avec une lettre pour le diacre romain Boniface, afin d'obtenir par son intervention l'approbation du pape pour les décisions d'Orange. Boniface, devenu pape après la mort de Félix IV, répondit à Césaire par une lettre datée du 25 janvier de l'année du consulat de Lampadius et Oreste. Comme l'année de ce consulat est 530 de notre comput, et comme, d'autre part, Boniface ne devint pape qu'en septembre de l'année 530, il est généralement admis, depuis Sirmond, qu'il faut lire la date de cette lettre, non pas : *VIII kal. febr. Lampadio et Oreste consulibus,* mais : *VIII kal. febr. post consulatum Lampadii et Orestis,* ce qui correspond au 25 janvier 531. Voir Jaffé, *Regesta pontificum,* n. 881.

Boniface II avait été choisi par son prédécesseur Félix IV pour lui succéder; il eut de ce fait de graves difficultés pour se faire reconnaître. Ce fait explique suffisamment le retard qu'il mit à répondre à Césaire.

Dans sa lettre, dont on trouvera le texte dans *P. L.,* t. LXV, col. 31, et dans Mansi, t. viii, col. 735, le pape rappelle l'envoi de l'abbé Arminius par Césaire pour demander, par l'intermédiaire de Boniface alors diacre, la confirmation de la décision conciliaire qui proclame que la foi vient de la grâce du Christ et non de la nature. Le pape déclare ensuite que bien des Pères et, parmi eux, surtout saint Augustin, que bien des papes ont affirmé que la foi vient de la grâce et n'est pas dans la puissance de la nature, *non de potestate naturæ.* Comme preuves scripturaires de cette doctrine, il mentionne I Cor., vii, 25; Phil., i, 29. Il se réjouit que le concile de Césaire ait eu le sens de la foi catholique, surtout parce que les évêques ont été unanimes à confesser que la foi, par laquelle nous croyons au Christ, nous est conférée par une grâce prévenante et qu'il n'existe aucun bien, selon Dieu, qui puisse être voulu, commencé et accompli sans l'aide de la grâce, selon la parole du Sauveur, Joa., xv, 5. Car il est certain, continue le pape, que pour toute bonne action, et la foi est la première bonne œuvre, c'est la grâce divine qui nous prévient afin que nous voulions la faire lorsque nous ne le voulions pas, qui est en nous quand nous la voulons, et qui la suit afin que nous persévérions dans la foi. Boniface s'étonne qu'il y ait encore des tenants de la vieille erreur qui prétend qu'on peut venir au Christ sans la grâce, alors que le Sauveur a dit : « Nul ne peut venir à moi, si mon Père ne l'attire. » Joa., vi, 44,

et que saint Paul a appelé le Christ l'auteur et le consommateur de la foi. Heb., xii.

Après avoir reconnu que la profession de foi envoyée par Césaire correspond aux règles catholiques des Pères et l'avoir approuvée, le pape démontre l'illogisme des adversaires de l'évêque d'Arles. Ils doivent admettre, dit en substance le pape, que sans la foi aucun bien ne peut être accompli, car *tout ce qui n'est pas de la foi est péché*. Or, si la foi elle-même n'est pas un don de Dieu, aucun bien ne pourra être attribué à la grâce, puisque ce qui n'est pas de la foi est péché. Si la grâce peut nous mener au bien, c'est donc que la foi elle-même, sans laquelle aucun bien n'est possible est un don de Dieu.

Pour terminer, Boniface II déclare ne pas vouloir s'occuper des autres chefs d'accusation formulés par Césaire contre ses adversaires. Il fait confiance à l'activité de l'évêque d'Arles pour les amener à résipiscence.

C. F. Arnold, *Cæsarius von Arelate*, Leipzig, 1894, A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, première série, t. x, p. 218 sq.; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. iii, Paris, 1912, p. 304 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. ii, p. 1085 sq.

G. Fritz.

ORANTES (HORANTIUS) François, frère mineur de l'observance. — Né, en 1516, à Cuellara, dans le royaume de Castille, il entra, à l'âge de 19 ans, le 3 août 1535, dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, au couvent de Valladolid. Dans ses études philosophiques et théologiques, il eut comme professeur le célèbre Alphonse de Castro. Il enseigna lui-même, plus tard, la théologie à ses jeunes confrères, dans le couvent de Valladolid. Hautement apprécié par Philippe II, roi d'Espagne, il fut choisi, au début de 1561, par ce dernier pour remplacer Christophe Fernandez, l'évêque de Palentia, au concile de Trente. Il n'avait alors que 45 ans. Il y tint, à la Toussaint de l'année 1562, un sermon devant tous les Pères et les théologiens du concile. Il écrivit aussi, pendant le concile, un ouvrage remarquable contre les erreurs et les hérésies de Calvin. Ce travail porte comme titre : *Septem libri locorum theologicorum* ou *catholicorum*. Revenu en Espagne, il devint supérieur des couvents de Valladolid et fut institué, par Philippe II, inquisiteur pour tout le royaume d'Espagne. Élu provincial en 1573, il fut, peu après, lors du chapitre intérimaire, tenu à Valladolid, envoyé par Philippe II en Belgique, avec don Juan d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, dont il serait le confesseur, le conseiller et le vicaire général. Pendant son séjour en Belgique, le roi songeait à instituer François Orantes chef de l'expédition militaire qu'il préparait contre Élisabeth d'Angleterre. Orantes fut retenu toutefois en Flandre par les controverses aiguës qui sévissaient, vers cette époque, entre Philippe Marnix, abbé de Sainte-Aldegonde, et Michel Baïus, professeur à Louvain, par rapport à l'autorité de l'Église. Consulté par les deux partis, il écrivit, le 8 janvier 1580, une longue lettre, ou un petit traité, dans lequel il relève plusieurs erreurs aussi bien du côté de Ph. Marnix que de Baïus. Vers la même époque, il accompagna en Espagne les restes de don Juan d'Autriche, que la mort avait frappé en 1578, aux environs de Namur. Il fut élevé, en 1581, au siège épiscopal d'Oviedo. Il n'y resta que trois ans; il mourut, en 1584, âgé de 68 ans.

François Orantes, dans l'exercice des hautes charges ecclésiastiques, qui lui furent confiées, trouva encore le temps d'écrire de nombreux ouvrages théologiques et exégétiques. Le sermon qu'il prononça, en 1562, au concile de Trente, fut publié, avec d'autres sermons, en 1567, sous le titre : *Oratio habita a Francisco Horantio in concilio Tridentino, anno 1562*. Il fut repris ensuite dans la collection des conciles de Labbe. — Les *Septem libri locorum catholicorum* (ou *theologicorum*), *cum libro de justificatione, præcipue adversus hæreticum Joannem Calvinum*, dont nous avons déjà parlé, furent imprimés, d'abord, à Venise, en 1561, avec une dédicace à Charles d'Espagne, et, ensuite, à Paris, en 1566. Un autre frère mineur, Flaminius Maria Annibali de Latera, revit cet ouvrage, en disposa les matières d'après un ordre plus logique, l'illustra de nombreuses notes et en procura une nouvelle édition, à Rome, en 1795-1796. Le traité : *Opus de justificatione*, qui d'après J. H. Sbaralea, aurait paru séparément, n'a jamais été publié seul, mais avec l'ouvrage précédent, dont il fait partie. — La lettre d'Orantes aux deux controversistes Philippe Marnix et Baïus fut publiée à Cologne, en 1580, sous le titre : *Epistola seu tractatus de quibusdam quæstionibus inter Philippum Marnixium S. Aldegondæ abbatem et Michaelem Bajum Academiæ Lovaniensis cancellarium circa Ecclesiæ auctoritatem et judicem controversiarum fidei*. On trouve dans ce petit traité une réponse aux questions suivantes qui constituaient l'objet des controverses entre Marnix et Baïus : *An Ecclesia, ejusque constitutiones seu traditiones aliud habeant criterium seu judicium, ex quo judicari possint, præter solam consuetudinem eorum, qui se profitentur romanam sectari religionem, quam vocant catholicam ? Et an hoc criterium, si quid est aliud, constat sola pagina sacræ Scripturæ? an Patrum explanationibus, et commentariis? an conciliorum decretis? an romanorum pontificum placitis? an scholasticorum pronuntiatis? an passim sequatur, ut ait Satyricus, corvos testaque, lutoque? An Ecclesia tribuat auctoritatem verbo Dei, an potius verbum Dei tribuat Ecclesiæ auctoritatem?*

A côté de ces ouvrages théologiques, Orantes a composé encore deux ouvrages exégétiques : *Commentarii in librum Job* et *Commentarii in Danielem*, ainsi qu'un *Tractatus de ss. eucharistia* et un autre *De sacris indulgentiis*. Ces derniers ouvrages n'ont jamais été imprimés.

Joseph Marie d'Ancône, *Annales minorum continuati*, t. xix, Rome, 1745, p. 405; Stanislas Melchiorri de Cerreto, *Annales minorum continuati*, t. xxi, Ancône, 1844, p. 161, 315 et 441-442; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 83; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e éd., t. i, Rome, 1908, p. 274; G. Guggenbichler, *Beiträge zur Kirchengeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, t. i (unicum), Bozen, 1880, p. 46 sq.; *Kirchliches Handlexikon*, t. ii, Munich, 1912, col. 1224; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 162.

A. Teetaert.

ORATOIRE DE JÉSUS (CONGRÉGATION DE L') ou Oratoire de France. — I. Fondation. II. Doctrine spirituelle (col. 1107). III. Prédication (col. 1130). IV. Théologie (col. 1131) V. Philosophie (col. 1134). VI. Le nouvel oratoire (col. 1136).

I. Fondation. — On ne dira ici de l'histoire de cette congrégation que ce qui importe à l'intelligence de sa doctrine spirituelle qui a exercé une très grande influence au xviie siècle et ensuite jusqu'à nos jours.

1° *But poursuivi*. — Dès 1601, deux ans après son ordination, Pierre de Bérulle, né en 1575, s'était senti pressé d'établir une congrégation de prêtres dont la mission serait « d'annoncer à toute la terre les desseins de Jésus-Christ, *Annuntiate inter gentes studia ejus*, » Ps. ix, 12. Après avoir sollicité saint François de Sales, César de Bus, des philippins de s'en charger, il réunit autour de lui, le 11 novembre 1611, cinq autres prêtres, dans une maison de la rue Saint-Jacques appelée Petit-Bourbon, à l'emplacement actuel du Val-de-Grâce. En 1616, on quittait

ce premier asile pour s'installer rue Saint-Honoré près du Louvre et, en 1624, on fondait dans l'abbaye de Saint-Magloire une sorte de séminaire où, dit Bossuet : « dans l'air le plus pur... de la ville un nombre infini d'ecclésiastiques respirent un air encore plus pur de la discipline cléricale. » *Oraison funèbre du P. Bourgoing.*

Le fondateur manifeste ainsi son intention : « Le même Dieu qui a rétabli en nos jours, en plusieurs familles religieuses, l'esprit et la ferveur de leur première institution, semble vouloir aussi départir la même grâce et faveur à l'état de prêtrise, qui est le premier, le plus essentiel et nécessaire à son Église, et renouveler en icelui l'état et la perfection qui lui convient selon son ancien usage et sa première institution. » *Œuvres de Bérulle*, éd. Migne, p. 1270. Cherchant avant tout à « consolider et étendre le règne de Jésus-Christ », il veut, au moyen d'une congrégation que le P. Cotton déclarait « nécessaire à l'Église », restaurer et glorifier l'idée même du sacerdoce catholique, de l'*Ordre du Christ*, appauvrie et comme avilie au cours des siècles. Dans l'Église primitive, « le clergé portait hautement gravées en soi-même l'autorité de Dieu, la sainteté de Dieu, la lumière de Dieu... tellement que les premiers prêtres étaient et les saints et les docteurs de l'Église : Dieu conservant en un même ordre autorité, sainteté et doctrine, et unissant ces trois perfections en l'ordre sacerdotal, en l'honneur et imitation de la Sainte-Trinité où nous adorons l'autorité du Père, la lumière du Fils et la sainteté du Saint-Esprit ». Mais, avec le temps, « l'autorité est demeurée aux prélats, la sainteté aux religieux et la doctrine aux académies... Nous sommes rassemblés pour rentrer en nos droits. » *Œuvres*, p. 1473-1475. Comme l'Oratoire veut « avoir le Fils de Dieu en partage », il renonce, comme autrefois la tribu de Lévi, « à toutes les choses séculières et même à l'ambition des bénéfices... Ainsi, les maisons de l'Oratoire de Jésus doivent être à l'égard des autres prêtres, ce que les monastères sont à l'égard des laïques... Il s'ensuit de là que l'intention de Dieu... est que nous soyons autant élevés en pureté, en pauvreté, en humilité, en obéissance, en modestie, en charité, en zèle, en piété, en perfection, en sainteté de vie, par dessus le commun des ecclésiastiques que les plus saints religieux sont élevés par dessus le commun des laïques. » P. de Condren, *Lett.*, éd. Pin., p. 171.

A l'exemple de son fondateur, chaque famille religieuse fait profession de quelque vertu particulière : le capucin de la pauvreté, le chartreux de la solitude, le jésuite de l'obéissance. Jésus étant le souverain prêtre, l'Oratoire, dit Bérulle, doit professer « le soin particulier d'aimer et d'honorer intimement Jésus-Christ. » *Œuvres*, p. 1270.

Aussi, la bulle de Paul V, *Sacrosanctæ*, du 10 mai 1613, qui est comme la charte d'institution de la congrégation, assigne aux prêtres de l'Oratoire pour « premier et principal dessein de tendre totalement à la perfection de l'état sacerdotal; » ensuite « d'avoir une dévotion spéciale et particulière à Jésus-Christ Notre-Seigneur, prêtre éternel... et source du sacerdoce dans l'Église... d'honorer Jésus passant les nuits en oraison, de faire consister leur principal devoir de prier pour le peuple et de célébrer les louanges de Dieu. »

La même bulle indique les principales fonctions de l'ordre nouveau : 1. Il peut embrasser toutes les fonctions et tous les emplois qui conviennent proprement et essentiellement à l'ordre sacerdotal; 2. Il ne les exerce que par la permission et dans la dépendance des évêques; 3. Il doit se consacrer à l'éducation des prêtres et de ceux qui aspirent aux ordres sacrés, non pas tant dans l'acquisition de la science que dans l'usage de cette science, *non tam circa scientiam quam circa usum scientiæ ritus et mores proprie ecclesiasticos se addicere.* C'est donc une erreur de dire, comme l'ont fait trop d'historiens, M. Faillon dans la vie de M. Olier, Henri Joly et le P. Boulay dans leurs histoires du P. Eudes, que la mission de l'Oratoire était de fonder les séminaires et qu'il y fut infidèle. Il n'est point de fonction ecclésiastique qu'il ne puisse exercer, prédication, formation des clercs, études; la bulle de Paul V ajoute « l'instruction de la jeunesse », ce à quoi le P. de Bérulle paraissait plutôt opposé. Le bref d'Innocent X, *Ex Romani*, du 19 novembre 1654, confirme les constitutions à une époque où la congrégation dirigeait plusieurs collèges; c'est à cette date seulement, quand l'Oratoire avait plusieurs séminaires, que la septième assemblée générale modifia les mots *non circa scientiam* en *circa scientiam*, comme aux séminaires. Auparavant, le P. de Condren à Paris, le P. Bourgoing à Malines établirent des retraites pour les ordinands : c'est l'Oratoire qui, le premier, a pratiqué ces exercices et frayé ainsi la voie à l'institution des séminaires.

L'idée première du P. de Bérulle était donc de réhabiliter l'état de prêtrise, méprisé au point que les grands tenaient leurs prêtres pour leurs plus petits serviteurs; aussi, à la grande surprise du public, les premiers Pères tenaient à honneur de porter partout la soutane et se croyaient, plus que d'autres, obligés à la perfection. A l'idéal chrétien, à l'idéal sacerdotal, déjà si élevé, ils ajoutaient l'idéal oratorien; tout prêtre, pensaient-ils, doit faire oraison, le prêtre de l'Oratoire doit être un homme d'oraison continuelle. Avec les congrégations qui dérivent directement de lui, Prêtres de la Mission, Sulpiciens, Eudistes, l'Oratoire représente le point culminant de la contre-réforme en France.

2° *Constitution.* — Le P. de Bérulle n'avait laissé que peu de règlements pour codifier certains usages; c'est sous le P. de Condren (1629-1641) que la constitution s'élabora dans les assemblées générales :

1. Comme l'Oratoire appartient à l'ordre même établi directement par Jésus-Christ, il ne fera pas d'autre vœu que celui imposé par l'Église à ses prêtres. D'abord, le P. de Bérulle voulait demander le vœu d'obéissance aux évêques, cela fut écarté; dans une lettre du 18 janvier 1612 il dit : « Cette compagnie se trouve dans cette dépendance du pape pour les statuts et dans la soumission aux prélats pour l'exercice de ses fonctions. »

Quand César de Bus, fondateur des doctrinaires, exigea des vœux des membres de sa congrégation, le P. Romillion, voulant rester fidèle à la constitution primitive, s'unit en 1619 à l'Oratoire de France, qui s'adjoignit ainsi neuf maisons en Provence. L'assemblée générale de 1631 décida « que jamais, pour quelque raison que ce fût, les sujets ne pourraient être obligés à aucun vœu. » On doit avoir la vie commune pour cette seule raison qu'elle favorise « la vie exemplaire que doivent mener les ecclésiastiques... Afin que tout fût soumis dans leur intérieur, ils obéissaient à quelques règlements pour la distribution du temps. »

2. Au siècle précédent, saint Philippe de Néri avait fondé sous le même nom, une société de prêtres qui vivaient en commun, exerçant toutes sortes d'apostolat, mais chaque maison restait isolée. Il existait autant d'Oratoires distincts et indépendants les uns des autres qu'il y avait de groupes de prêtres associés dans le même but et s'engageant à observer les mêmes règles. Saint François de Sales avait également conservé l'autonomie à chacun des monastères de la Visitation, le P. Eudes en fera autant en 1641 pour les *Refuges*. Le P. de Bérulle, obéissant à la tendance générale qui portait en France à la centralisation,

concentra entre les mains d'un supérieur général le gouvernement de toutes les maisons.

3. Mais « la puissance et autorité suprême et entière de la congrégation réside dans le corps de la congrégation dûment assemblée, à laquelle le général même demeure soumis... Le général peut, pour un temps, donner des ordres et mandements qui seront suivis jusqu'à la prochaine assemblée en laquelle, les dits ordres et mandements étant proposés, il sera au pouvoir de ladite assemblée de les faire passer en lois et constitutions stables, ou en ordonner autrement. » 1re assemblée, sess. v et ix. Une autorité très grande est donc dévolue à l'assemblée générale qui doit se réunir tous les trois ans. Le fait est à considérer lorsque, dans le premier tiers du XVIIe siècle, le pouvoir royal devient plus absolu. On dirait que, par leur haute intelligence, les fondateurs ont devancé l'esprit des temps et la marche des idées.

II. Doctrine spirituelle. — Pour un but aussi noble que la sanctification du clergé, il fallait une doctrine d'autant plus élevée et prenante que chacun gardait une plus grande liberté. Le P. de Bérulle « à la dignité duquel, j'ose dire (c'est Bossuet qui parle) que même la pourpre romaine n'a pas ajouté, tant il était déjà relevé par le mérite de sa vertu et de sa science, » saura la composer; ses disciples immédiats, comme le P. de Condren, le P. Bourgoing, la préciseront; d'autres, comme M. Olier, lui donneront sa parfaite expression, ou, comme saint Jean Eudes, dont la canonisation est la plus parfaite glorification de cette doctrine même, y puiseront ce qu'ils écriront de meilleur. École de haute spiritualité qui, sans différer en son fond de la spiritualité chrétienne tout court, en a organisé les matériaux en un corps de doctrine original. Malgré cela, elle est à la portée des plus humbles, comme Madeleine de Saint Joseph, Catherine de Jésus, Marguerite de Beaune, Agnès de Langeac, Marie Rousseau qui ont exercé leur influence sur le P. de Bérulle lui même, sur M. Olier, et d'autres.

1° *Chez le P. de Bérulle.* — H. Bremond, dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, distingue trois périodes dans le mouvement religieux dont il a entrepris de raconter l'histoire : celle où domine saint François de Sales, le docteur de la mystique, avec Mme Acarie, la grande inspiratrice et le modèle achevé; celle du P. de Bérulle, pendant laquelle « le mouvement ne va pas cesser de s'étendre, de s'enrichir. » T. II, p. 261. Il y tient la place, non seulement principale, mais prépondérante. La troisième sera plutôt en décadence et pourra s'intituler la *Retraite des mystiques*.

1. *Sources.* — Il est bien difficile de savoir comment s'est formée cette doctrine chez le jeune Pierre de Bérulle; il faudrait pour cela connaître son expérience religieuse : toujours très réfléchi, il fut entouré de saints comme Mme Acarie. Élevé par les jésuites, à qui il resta toujours fidèle, il connaissait la spiritualité ignatienne ; il faudrait le suivre chez les franciscains et chercher ce qu'il doit à saint Bonaventure, étudier aussi l'action des mystiques espagnols sur lui, plus encore peut être chercher comment un perpétuel échange d'idées spirituelles avec les carmélites, à qui il a donné beaucoup plus qu'il n'en a reçu, a pu cependant l'aider à préciser sa pensée lui « le maître de tant de saints, le docteur de tant de docteurs ». Bremond, t. III, p. 4.

Au milieu de tout cela, malgré bien des apparences contraires, il reste fidèle aux principes essentiels de l'humanisme dévot : « Parce que la nature est de Dieu, dira-t-il, nous la laisserons sans la ruiner. » *Œuvres*, p. 1292. « Les anciens ont employé et déployé leur éloquence à célébrer les grandeurs et perfections de l'homme et avec raison, puisque l'homme est vraiment un grand miracle... C'est le mélange le plus parfait et le plus admirable qui soit en la nature, auquel il semble que Dieu ait voulu faire un abrégé de ses œuvres. » *Grandeurs de Jésus*, XIe discours, éd. Piquand, p. 499. Il met du lyrisme à développer cette pensée : on ne peut donc pas de ce fait l'accuser de jansénisme. Bien que née au confluent de plusieurs cultures religieuses, la spiritualité oratorienne n'en demeure pas moins originale.

2. *Idée inspiratrice.* — Peut-être faut-il chercher la toute première origine de sa doctrine dans le sentiment de profonde humilité qu'inspirait au P. de Bérulle l'idée de son néant en face du grand Dieu dont il se plaît à contempler les merveilles et qu'il appelle : « Dieu des Dieux... le Très Saint, Très Haut, le Très Puissant, l'Invisible, l'Ineffable, l'Incompréhensible. » *Préambule de la vie de Jésus*, 1, 3. *Œuvres*, p. 416-417. C'est de cette infinie disproportion qui l'écrase, de l'idée de son néant qu'il expose dans son premier ouvrage : *Brief discours de l'abnégation intérieure*, publié en 1597 sur l'ordre de son directeur spirituel, le chartreux dom Beaucousin, que naît l'adoration religieuse, l'idée de dépendance absolue à laquelle il revient toujours. Saint François de Sales avait restauré la dévotion; à Bérulle, il était réservé, disent ses disciples, Amelote, Bourgoing, de remettre en faveur la vertu de religion; sa spiritualité est une religion, la vie spirituelle ne consiste pas à penser à soi et à son salut, mais à Dieu et à ses droits sur nous. Plusieurs, écrit Bourgoing « se portent à Dieu par le motif de sa bonté, peu par l'adoration profonde de sa grandeur et de sa sainteté... Ici (à l'école de Bérulle) nous sommes enseignés à être de vrais chrétiens, à être religieux de la primitive religion que nous professons au baptême; nous apprenons à adorer les grandeurs et les perfections divines, les desseins, les volontés, les jugements de Dieu, et les mystères de son Fils. » Préface des *Œuvres complètes de Bérulle*, p. 103.

Bérulle associe donc intimement la piété au dogme; lui-même nous fournit l'ordre à suivre dans l'exposé de sa doctrine : « 1° La Trinité sainte qui nous a créés et veut nous béatifier; 2° L'humanité sainte de Jésus qui nous a rachetés; 3° La très sainte Vierge, liée à Jésus comme sa mère et à nous comme aux membres de son fils Jésus ; 4° Quelque autre saint ou sainte principal, la Madeleine ou quelque saint à l'esprit duquel il nous faut aspirer; 5° Nos saints anges. » *Œuvres*, p. 1189.

3. *Dieu un et trine, le théocentrisme.* — Dès lors que Dieu n'est pas une abstraction, mais un être vivant, qu'il n'est pas simplement créateur, mais Père, Fils et Saint-Esprit, la principale de nos dévotions, la plus continuelle, la plus fervente doit être la dévotion à la très sainte Trinité dont nous portons l'image en nous par le baptême, ayant été sanctifiés par une bénédiction spéciale du Père, étant membres du corps mystique du Fils, unis aux deux par le Saint-Esprit, lien personnel du Père et du Fils.

On parle toujours de la bonté de Dieu; pour le P. de Bérulle, avant tout « le Dieu des chrétiens est grand ». — « Cet être divin, adorable en toutes ses qualités, a des qualités apparemment contraires. Il est infiniment présent et infiniment distant; il est infiniment élevé et infiniment appliqué à l'être créé; il est infiniment délicieux et infiniment rigoureux; il est infiniment désirable et infiniment insupportable. » *Œuvres*, p. 1417-1418. Le premier devoir est donc de l'adorer : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu. » *Œuvres*, p. 1215.

Bérulle a le constant souci d'exalter Dieu, de le surélever, de rehausser sa gloire et d'orienter vers lui

notre piété plutôt que vers nous-mêmes. Copernic, dit-il, « a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde et non la terre. » *Grandeurs de Jésus*, p. 26. Lui, Bérulle, veut rendre à Dieu sa place au centre de la dévotion; trop souvent, les chrétiens semblent faire de Dieu, non plus l'objet de leurs adorations, mais le serviteur de leur vie. Il faut au contraire instituer le théocentrisme ou du moins le rétablir ou le perfectionner. Bérulle n'avait certes pas la prétention de tout inventer en cela, mais on doit reconnaître que la pensée chrétienne s'est de préférence placée au point de vue anthropocentrique. Habituellement, saint Augustin est franchement eudémoniste, saint Bernard oriente la conscience chrétienne vers un théocentrisme de plus en plus décidé, de même saint François d'Assise, saint Bonaventure; l'*Imitation* serait plutôt en recul, mais les *Frères de la Vie commune*, un grand nombre de mystiques soumettent leur vie au divin précepte de la charité parfaite. Les *Exercices* de saint Ignace y contribuent grandement. Saint François de Sales développera admirablement la formule dans le *Traité de l'amour de Dieu;* malgré cela, le théocentrisme conservera quelque chose de rare, de compliqué; avec Bérulle il se simplifie, se montre au grand jour et s'impose à la prière de tous. Pour les contemporains, écrit son premier historien, tout s'est passé comme s'il y avait eu *révolution bérullienne*. Bourgoing, Amelote nous sont témoins que les membres de la compagnie l'ont compris ainsi. Tel évêque nous dit que Bérulle fut comme le libérateur de Dieu même. Et les adversaires lui reprochent précisément d'avoir introduit un langage de spiritualité nouveau, une dévotion nouvelle, d'avoir voulu se distinguer du reste du clergé. Habert, *La vie du cardinal de Bérulle*, p. 186-187.

Il ne veut pas cependant que nous ayons peur de Dieu comme d'un tyran, nous devons aller à lui avec une simplicité toute filiale, du pas confiant d'enfants, assurés d'être bien accueillis par leur père.

4. *Le Verbe incarné*. — Le P. de Bérulle dirige nos regards vers Dieu pour nous faire contempler Jésus-Christ le Verbe incarné. Son théocentrisme est plutôt un christocentrisme; il veut que l'on considère le Christ plus en lui-même que dans ses opérations et ses bienfaits. Continuant sa comparaison du système du monde d'après Copernic, il dit: « Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être en un mouvement continuel vers lui. Jésus est le soleil de nos âmes, duquel elles reçoivent toutes les grâces, les lumières et les influences. Et la terre de nos cœurs doit être en mouvement continuel vers lui. » *Grandeurs de Jésus*, disc. II, p. 26. Sur le point de partir en Angleterre pour accompagner la future épouse de Charles Ier : « Nous devons en tout adorer Dieu en lui-même et en ses œuvres, écrit-il, et surtout au plus grand de ses œuvres qui est l'incarnation de son Fils. » Houssaye, *Le P. de Bérulle*, t. III, p. 12-13.

Saint François de Sales avait admis que l'incarnation était dans le plan primitif de la création; Bérulle ne le suit point en cela : « S'il n'y avait des pécheurs en la terre, il n'y aurait point un Homme-Dieu sur les cieux et sur la terre. » *Grandeurs*, p. 405.

Mais il parle habituellement comme si le Verbe se serait incarné indépendamment du péché : « En lui, Dieu a voulu comprendre et terminer sa grandeur, sa puissance, sa bonté et l'ineffable communication de soi-même... Trinité sainte, divine et adorable en l'unité de votre essence, la pluralité de vos personnes... je vous loue et vous bénis, je vous adore et vous rends grâce, de ce « conseil très haut... et très sacré... que vous avez tenu de toute éternité, d'unir un jour et pour jamais la nature humaine à votre divine essence... Étant source de vie en la divinité, vous l'avez voulu être en notre humanité. » *Grandeurs de Jésus*, p. 19, 27, 29.

Ses contemporains lui attribuent comme gloire insigne d'avoir rappelé aux fidèles, instauré en quelque sorte, la dévotion à Notre-Seigneur. Le pape Urbain VIII l'appelle l'apôtre du Verbe incarné. « Le Fils de Dieu, écrit Bourgoing, l'a envoyé... comme un nouveau saint Jean, pour montrer Jésus-Christ au doigt, pour le faire connaître au monde. » *Œuvres*, p. 98. « On avait bien pensé à Dieu devant la congrégation de l'Oratoire, dit Amelote, mais c'est elle qui a renouvelé l'application des esprits à Jésus-Christ... Il y avait des Madeleines et des saint Jean avant le Père de Bérulle, mais en vérité le gros du christianisme s'était refroidi dans l'ancienne et nécessaire dévotion envers Jésus-Christ. » *Vie du P. de Condren*, t. II, p. 88-89. Le même éloge se retrouve sous la plume de plusieurs écrivains de nos jours, dom Guéranger, le P. Faber, Mgr Gay, le P. Lhoumeau, M. Letourneau.

Pourtant, il est certain que, à la suite de saint Bernard, les mystiques du Moyen Age comme sainte Gertrude, le pseudo-Bonaventure auteur des *Méditations sur la vie du Christ*, Ludolphe le Chartreux qui a composé *La grande vie de Jésus-Christ*, etc... ont orienté vers le Christ la piété des fidèles. Mais les docteurs de Sorbonne du XVe et du XVIe siècle se perdaient souvent en spéculations métaphysiques où le Christ était oublié; le jeune Bérulle pouvait le constater dans ses études, saint François de Sales s'en plaignait dans sa *Lettre* à Asseline.

Saint Ignace se plaît à considérer la vie chrétienne dans sa fin dernière qui est la gloire de Dieu et la béatitude de l'homme, il ne semble pas avoir été bien frappé par les enseignements de saint Paul sur le corps mystique du Christ; saint François de Sales envisage surtout la vie chrétienne dans son principe interne qui est la charité ou plutôt dans son acte essentiel qui est l'amour de Dieu, il ne fait pas de la qualité de membre de Jésus-Christ la base de sa spiritualité.

Les prédicateurs de ce temps parlaient peu de Notre-Seigneur; la profonde piété de Bérulle en était vivement attristée, car, d'après un de ses confidents les plus intimes : « Son amour s'épandait comme un torrent sur toutes les parties de sa vie (la vie de Jésus)... Il ne voulait que Jésus-Christ, il ne goûtait que Jésus-Christ, il ne s'occupait, il ne s'entretenait que de Jésus-Christ. » Habert, *op. cit.*, p. 623. Cette union si intime avec Jésus lui procurait le don « d'opérer et de produire en ceux qui l'approchaient une liaison amoureuse à la divine personne de Jésus-Christ. » *Idem*, p. 620.

Il inspire cette dévotion à ses disciples qui, selon le mot du prince de Conti, « respirent le Christ par tous les pores ». Il la chante dans les 1700 pages de l'édition de Migne, où l'on ne sait ce qu'on doit admirer davantage de sa science profonde, de l'exactitude de son langage, de son long commerce avec l'antiquité. Pour essayer de contenir dans une formule, une doctrine qui la déborde de toutes parts, disons que Bérulle voit dans Jésus l'objet, le principe, le modèle du culte d'adoration dû à Dieu.

a) Que Jésus-Christ soit lui-même *objet* d'adoration, inutile sans doute de s'arrêter à le prouver, puisqu'il est Dieu; mais Bérulle a une manière à lui de le dire : tous les aspects dogmatiques de l'incarnation, il les médite, en particulier dans son principal ouvrage, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, publié en 1623 pour répondre à ses ennemis, où l'on s'étonne, tant les considérations sont sublimes, de la part qui y est faite à la polémique.

Il considère d'abord le Verbe pris en lui-même, comme deuxième personne de la Trinité sainte, comme ayant en lui « la plénitude d'être incréé: comme étant

la vie, la sapience, la puissance du Père et, si je l'ose dire, un autre lui-même et comme étant un principe avec lui et par lui d'une personne divine en la Trinité sainte, » p. 28.

Il étudie ensuite sa génération éternelle du sein et dans le sein du Père. Elle « n'a ni temps, ni journée; car elle ne commence ni ne finit jamais, mais d'elle sont issus les jours, les temps et les siècles qui se finissent et notre éternité même en la grâce et en la gloire en tire son origine... Nous devons l'adorer... comme un Orient éternel et comme un Orient qui est toujours en son midi par la plénitude de sa lumière, » p. 427. Cette naissance, qui n'a point de temps, « a un lieu et un repos bien digne d'elle et un lieu éternel, savoir le sein du Père... qui l'engendre en soi-même et non en un sein étranger, par une action toute pure, toute sainte, toute divine et tout immanente, faisant office de père et de mère tout ensemble... tellement que le sein du père est sa matrice, est sa demeure et est sa demeure éternelle, » p. 429-431. Attentif à tirer de suite des conclusions pratiques du dogme, il admire comment l'Église « mère par la grâce, non par la nature, a cet avantage par-dessus les mères temporelles qu'elle conserve toujours en son sein ses enfants sans les pousser dehors, lesquels... vivent non de leur propre sens, mais du sens de l'Église, comme les enfants enclos dans le sein de leur mère vivent de la substance de leur mère... Les hérétiques... déchirent le ventre de leur mère pour en sortir dehors », p. 433. Le Saint-Esprit n'est pas engendré, il procède du Père et du Fils : « Le Saint-Esprit est personnellement l'unité du Père et du Fils divinement unis ensemble en unité d'amour et d'esprit », p. 460.

Il considère longuement et admire « sa naissance (du Fils) au sein de la Vierge dans la vie temporelle, » p. 424. Il regarde les deux natures du Christ jointes ensemble « par un lien si cher, si étroit, si intime comme est l'unité d'une même personne... la vie divinement humaine et humainement divine de l'Homme-Dieu. » *Œuvres*, p. 938. La conclusion s'impose, il s'attendrit en la tirant : « Le nom, la grandeur, la vertu, la dignité, la majesté de Dieu, en tant qu'elle est communicable à la créature, réside et repose en cette humanité... Quand elle est adorée, Dieu est adoré en elle, et quand elle parle, quand elle marche, Dieu est parlant et marchant; et ses pas doivent être baisés et ses paroles écoutées comme étant les pas et les paroles d'un Dieu... Quand cette humanité opère ou pâtit, Dieu est agissant et pâtissant en elle, et ses actions et passions sont infinies... Ainsi, Dieu incompréhensible se fait comprendre en cette humanité, Dieu ineffable se fait ouïr en la voix de son Verbe incarné. » *Grandeurs*, p. 156.

Cette humanité, il la contemple et l'adore, dans toutes les circonstances de sa vie terrestre, avec l'émotion d'un saint François d'Assise ou d'un saint Bonaventure : « Nous avons un enfant Dieu, un Dieu mortel, souffrant, tremblotant, pleurant dans une crèche; un Dieu vivant et marchant sur la terre... un Dieu souffrant et mourant en la croix. » *Œuvres*, p. 940. Il veut nous rendre attentifs « aux moindres circonstances... chaque chose, pour petite qu'elle soit, touche de si près à la divinité même, » p. 990. Comme l'auteur des *Exercices*, il demande qu'on fasse la composition du lieu, laquelle chez lui fait corps avec la méditation elle-même : « Vous voyez cette porte, ô divin Enfant, par laquelle vous entrez maintenant en la compagnie de Joseph et de Marie, et vous la regardez comme la porte par où vous sortirez pour aller au Calvaire, en compagnie des larrons. » *Ibid.*, p. 1024. Si ces vues ne sont pas nouvelles, Bérulle a le mérite de les avoir constamment présentes et de fonder sur elles sa spiritualité.

b) Jésus-Christ en effet, est *principe* d'adoration. Saint Ignace se le représente volontiers comme le roi du monde surnaturel, comme le modèle achevé de notre vie morale, il nous engage au service de ce roi. Pour Bérulle aussi, le Christ est roi et modèle, mais il est surtout l'adorateur par excellence de son Père, le parfait religieux, le Dieu-Homme seul capable de rendre à Dieu le culte qu'il mérite. Il en voit la raison dans l'unité parfaite de deux natures en une seule personne : « Par la puissance du mystère de l'incarnation, l'humanité entre en cette sorte d'alliance et d'unité avec Dieu même : et elle a, non en ses affections seulement ou en ses effets, mais en l'essence, au fond et au centre de son être, une liaison, une privauté, une intimité avec Dieu qu'elle n'a point et qu'elle ne peut même avoir avec aucune autre nature et personne créée. » *Grandeurs*, p. 147. La mort n'a pu dissoudre ce composé divino-humain : « Le corps de Jésus était bien séparé de son âme par la puissance de la mort et de l'amour souffrant pour les péchés des hommes : mais par un amour plus puissant du Verbe éternel envers le Fils de l'homme, ce corps du Fils de Dieu n'était pas séparé d'avec Dieu... Ce corps mort et suspendu en la croix et gisant au tombeau était lors même consubsistant avec la divinité. » *Ibid.*, p. 154.

Il en résulte que, si la religion a Dieu pour objet, elle a aussi Dieu pour moyen : « C'est Dieu qu'elle adore et c'est par un Dieu incarné, et par un Dieu mourant qu'elle adore le Dieu vivant et éternel... Ce qui passe toute excellence, est de servir son Dieu par Dieu même, ce qui est tellement propre à la religion chrétienne, qu'il ne convient qu'à elle. » *Œuvres*, p. 1059. Avec quelle tendresse et quels sentiments de vénération Bérulle s'adresse à Jésus : « Vous êtes ce serviteur choisi, qui seul servez à Dieu comme il est digne d'être servi, c'est-à-dire d'un service infini; et seul l'adorez d'une adoration infinie, comme il est infiniment digne d'être servi et adoré... De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable : mais il n'y avait pas encore un Adorateur infini... Vous êtes cet homme aimant, adorant et servant la majesté suprême comme elle est digne d'être aimée servie et honorée... O grandeur de Jésus, même en son état d'abaissement et de servitude, d'être seul digne de rendre un parfait hommage à la divinité! O grandeur du mystère de l'incarnation, d'établir un état et une dignité infinie dedans l'être créé. » *Grandeurs*, p. 79. Comme membre du corps mystique du Christ, le chrétien en état de grâce peut faire siennes les adorations du Verbe incarné; un des actes principaux de la piété bérullienne consiste à offrir à Dieu le Père les hommages de son Fils, les mérites de son sacrifice. (Sur l'idée même que se fait Bérulle du sacrifice de la messe, voir article MESSE, t. IX, col. 1196).

c) Mais à condition de le prendre pour *modèle* d'adoration, pour modèle de culte : c'est-à-dire que le chrétien, pour rendre plus efficaces ses propres adorations, doit être un adorateur semblable à Jésus, qui le fut, si l'on peut dire, par sa *constitution* même, par ses *actes*, par ce que Bérulle appelle ses *états*.

a. On n'avait certes pas attendu le fondateur de l'Oratoire pour proposer les exemples du Christ à l'imitation des fidèles, mais on peut dire qu'il pénètre plus profondément cette doctrine, laquelle lui paraît une conséquence directe de la *constitution* même du Verbe incarné, formée de deux natures en une seule personne. De ce que l'humanité du Christ n'a pas de personnalité, il résulte que « le Verbe éternel, comme personne substituée au droit de la nature humaine... prend droit et autorité sur elle et sur ses actions et généralement sur tout ce qui appartient à cette humanité... Le Verbe éternel, comme suppôt et suppôt divin de cette nature humaine, est le propriétaire de toutes ses actions et

souffrances, les soutient, les relève et les déifie en sa propre personne. Le Verbe a droit et autorité légitime d'user et de disposer de l'état, de la vie, des actions et des souffrances de son humanité. » L'humanité est comme l'esclave qui a perdu sa liberté, elle « cède le droit naturel qu'elle a de subsister en soi-même, pour ne subsister qu'en sa personne divine et pour être en sa puissance... non seulement morale, volontaire et passagère comme est celle d'un esclave... mais aussi personnelle, perpétuelle et comme naturelle. » *Grandeurs*, p. 63-64. Elle accepte donc « tous les vouloirs de Dieu sur elle et en particulier le dénuement de sa subsistence humaine... par cette privation, elle perd le droit et propriété d'agir et subsister en elle-même... ses actions ne peuvent pas, en terme de droit, lui être adjugées en propre, n'étant plus la propriétaire de son état et de ses actions : tout ce droit est légitimement transféré au Verbe éternel, » p. 72.

Telle est la thèse sur laquelle M. Olier s'appuiera dans les magnifiques considérations du *Catéchisme de la vie intérieure*. Le P. de Bérulle en profite pour faire à Dieu le vœu de servitude à Jésus : « En l'honneur de ce même dénuement... je renonce à toute la puissance, autorité et liberté que j'ai de disposer de moi... pour l'accomplissement de tous ses vouloirs et de tous ses pouvoirs sur moi. Je veux qu'il n'y ait plus de *moi* en moi... Je fais une oblation et donation entière, absolue et irrévocable de tout ce que je suis par vous en l'être et en l'ordre de nature et de grâce... Le Fils unique de Dieu... prend la forme de serviteur et la prend en deux manières : l'une en prenant notre nature humaine par le mystère de l'incarnation et abaissant en lui l'être infini... de sa divinité... l'autre en abaissant cette même humanité par l'état et le mystère d'une vie laborieuse et voyagère sur la terre... Mystères grands et qui exigent de moi par un droit très puissant et très juste que j'emploie le néant que je suis à vous servir. » *Grandeurs*, p. 73-75. Un très grand nombre de formules et en particulier les *Actes oratoriens* s'inspireront de ces considérations.

b. Le chrétien est donc un membre du corps du Christ qui, pour prendre place dans l'ensemble, doit reproduire en lui-même les différents mystères qui se sont accomplis dans la personne même de Jésus. Or, il y a les mystères de sa naissance, de sa vie cachée et publique, de sa passion et de sa mort, de sa résurrection et de sa vie glorieuse, tous ses actes qu'il faut non seulement imiter, mais honorer en les reproduisant en soi : « Puisque celui qui a fait les jours et qui s'appelle le roi des siècles a voulu se rendre sujet aux jours, tous ses jours et ses moments sont adorables en la dignité de sa personne. » *Œuvres*, p. 1049. Car, de chacun de ses mystères, découle une grâce : « De l'Homme-Dieu doit émaner continuellement un monde d'effets excellents de vie, de grâce, de gloire, de splendeur dignes de la divinité. » *Grandeurs*, p. 53.

Toujours avoir le regard sur Jésus, contempler Jésus « tout à nous, tout à nos usages... (mais) pour exercice de religion. » *Œuvres*, p. 1058. Saint Ignace me fait « considérer comment le Fils de Dieu s'est fait homme *pour moi;* » pour le P. de Bérulle : « Le Fils de Dieu se donne à l'homme par voie de religion, » *ibid.*, p. 933, pour être imité comme tel, pour qu'il y ait un adorateur plus fervent de plus; les mêmes textes qui montrent le Christ comme *principe* d'adoration peuvent aussi bien servir à le représenter comme *modèle* et modèle surtout d'adoration.

On en trouverait se rapportant à tous les événements de sa vie; quelques-uns suffiront : « Comme sa croix est proprement un mystère de souffrance et d'expiation, aussi sa naissance est proprement un mystère d'offrande et d'adoration. » *Grandeurs*, p. 486. « Comme l'incarnation est le fondement de notre salut... combien doit être grand l'anéantissement de soi-même, par lequel celui qui est résolu de travailler au salut de son âme doit commencer. » *Œuvres*, p. 1294. Parlant du mois de mars, mois de l'incarnation : « Nous n'avons pas pouvoir de réformer le calendrier et de rendre ce mois le premier en nos éphémérides, mais nous avons pouvoir de régler notre piété, et de le rendre le plus remarquable en nos dévotions. » *Œuvres*, p. 947. Le P. Lejeune nous est témoin que « pour honorer ses mystères (du Christ) et tous les états de sa vie, en détail et en particulier, il en faisait comme l'anatomie. Voici ce qu'il nous enseignait, et qu'il a pratiqué toute sa vie : Honorer les premiers actes de Jésus, la première élévation de son esprit à Dieu son Père, la première effusion de son cœur envers les hommes, ses premiers regards sur la Vierge, ses premiers cris enfantins, la première goutte de son sang dans la circoncision, sa première prédication, le premier moment de sa vie glorieuse. » Sermon XXXIX, *De mon très honoré Père, l'éminentissime cardinal de Bérulle.*

Il faut croire que ces formes de dévotion étaient au moins très oubliées, puisque les disciples du P. de Bérulle lui attribuent la gloire de les avoir enseignées : « Nous étions, écrit Amelote, sous un Pasteur de qui nous ne discernions pas assez la voix... Si nous jetions les yeux sur Jésus-Christ, ce n'était qu'au mystère de sa croix. Toutes nos dévotions étaient bornées au Jardin des olives, chez les juges et sur le Calvaire. Il ne se faisait plus de voyages en Bethléem, ni en Nazareth... Ou, si nous connaissions sa vie par les catéchismes, nous ne la formions point en nous par la conformité de nos mœurs aux siennes... (Bérulle) nous a avertis qu'il n'y avait rien en sa personne qui ne méritât nos adorations et notre amour. » *Vie du P. Charles de Condren*, t. II, p. 87-88. Jésus, dit le P. de Bérulle, « est la pensée du Père éternel, pensons à lui! il est la Sapience éternelle, rendons-nous ses disciples; il est l'amour du Père et donné par amour, ayons amour pour lui. » *Œuvres de piété*, XCI. Il disait aux supérieurs: « Nous devons plus aimer la patience et débonnaireté parce qu'elle nous conforme à Jésus-Christ doux et patient, que parce qu'elle nous rend doux et patients. » *Œuvres*, p. 1457.

c. Saint Ignace nous porte surtout à imiter Jésus dans ses *actions*, il nous le montre obéissant de telle ou telle façon à la sainte Vierge, à saint Joseph. Avec le P. de Bérulle, nous devons imiter ce qu'il appelle ses *états* : « Nous devons être et demeurer perpétuellement en Lui, ainsi qu'il est et demeure en son Père : et être toujours vivant et opérant par Lui et pour Lui... Il veut conserver toujours ce nouvel être pour honorer Dieu son Père non seulement par ses œuvres et par ses souffrances... mais encore par un nouvel état permanent dans le ciel et dans l'éternité. Ainsi, à son exemple, nous devons... faire effort à nous-mêmes, à nos habitudes et à nos passions. Et y ayant deux manières de le servir, l'une par actions seulement, et l'autre par *état*, nous devons choisir cette voie constante, solide, permanente. » *Grandeurs*, p. 208. Qu'est-ce à dire? Les mystères de la vie de Jésus se sont accomplis une fois, le moment de sa naissance est passager, mais l'état de Jésus *naissant*, vivant en ce monde pour la gloire de son Père, ses dispositions intérieures sont durables : « Cette hostie divine, au même instant qu'elle est formée, accomplie et dédiée accomplit son office : le premier instant de sa vie et de sa subsistence divine étant le premier instant de son élévation et oblation au Père éternel. » *Ibid.*, p. 488. Il est « nôtre par état éternel » et dans tous ses états. Sans doute « les mystères sont passés quant à leur exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu... l'état intérieur du mystère extérieur,

l'efficace et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous... le goût actuel, la disposition vive, par laquelle Jésus a opéré ce mystère est toujours vif, actuel et présent à Jésus... Cela nous oblige à traiter les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes, et même éternelles. » *Œuvres*, p. 1052-1053. Ce sont ces dispositions habituelles qu'il s'agit de mettre en nous, ces *états* que nous devons essayer de reproduire, que M. Olier honorera dans la fête de l'*Intérieur de Jésus et de Marie*.

On peut, pour plus de clarté, faire quelques applications; ainsi à la Présentation : « Cette fête est... la dédicace de cette oblation que vous faites de vous à Dieu le Père que vous avez *commencée* au jour de votre incarnation... Vous faites *incessamment* cette oblation de vous-même, mais nous ne sommes pas capables, en cette vie mortelle, de la remémorer incessamment. » *Ibid.*, p. 1024. De même, des perpétuels hommages rendus à son Père : « Nous parlons d'une adoration, qui est par état et non par action, d'une adoration qui n'est pas simplement émanante des facultés de l'esprit et dépendante de ses pensées, mais qui est solide, permanente et indépendante des puissances et des actions, et qui est vivement imprimée dans le fond de l'être créé, et dans la condition de son état. » *Grandeurs*, p. 493. Et surtout de sa passion : « Son cœur est perpétuellement ouvert, éternellement navré. cette navrure de la lance n'est que marque de la vraie et intérieure navrure de son cœur. » *Œuvres*, p. 1046.

Ces dispositions habituelles du Christ, ces états, il s'agit de les avoir, de les reproduire : « Cette manière d'honorer Dieu par état est, non simplement dans les facultés de l'esprit comme dépendantes des pensées et des actions de l'entendement et de la volonté, mais dans toute la capacité de la créature solide, permanente, indépendante des puissances et des actions et comme imprimée dans le fond de l'âme. » H. Bremond, *Hist. litt. du sent. rel.*, t. vɪɪ, p. 131. Le même auteur ajoute : « Le sublime est le pays natal des bérulliens... Agents de liaison entre la grande théologie et la foule dévote, ils ont inventé pour le traitement des plus humbles, une thérapeutique du sublime. » *Ibid.*, p. 134.

d) Pour en arriver là, il faut en effet une vertu plus qu'ordinaire; l'ascèse du P. de Bérulle, basée sur les idées qu'il se fait du Verbe incarné, en particulier sur la théorie des états de Jésus, sur les dispositions intérieures qu'il faut s'efforcer d'avoir en soi est en effet plus crucifiante que l'ascèse ordinaire :

a. Dans la vie habituelle, on ne doit sans doute rejeter aucun des moyens couramment indiqués pour corriger ses défauts, comme l'examen général ou particulier, mais dans quel but : « Prenons vie, dit Bérulle, en ce mystère de vie (l'incarnation)... vie constante et invariable, comme l'état de ce très haut mystère est invariable dans les variétés des temps, des lieux et des accidents auxquels le Fils de Dieu s'est trouvé sur la terre... tirons de l'état immuable de ce divin mystère, un état de grâce invariable en Dieu. » *Œuvres*, p. 952.

b. Dans ce que saint Ignace, appelle l'élection, le choix du genre de vie, le retraitant se demande : quelle décision vais-je prendre? Avec Bérulle il se dit : Dieu « veut que nous ayons une part singulière en ses divers états, selon la diversité de son élection sur nous et de notre piété envers lui. Ainsi, il se partage soi-même à ses enfants... appropriant aux uns sa vie et aux autres sa mort; aux uns son enfance, aux autres sa puissance; aux uns sa vie cachée, aux autres sa vie publique... C'est à lui de nous approprier aux états... à nous de nous y lier et d'en dépendre. » *Ibid.*, 940-941. A chacun de se demander : Quelle est la part de mon héritage? »

c. En résumé, l'école bérullienne se plaît à contempler les merveilles de la vie divine dans l'âme de Jésus, puis elle considère que cette vie divine doit découler dans chacun des membres du corps mystique de Jésus pour reproduire la vie et la mort du Christ, s'approprier ses dispositions intérieures, ses états. Chacun de nous est et doit bien se représenter qu'il est une nue capacité pour recevoir; au contraire « Jésus-Christ est une capacité divine des âmes et il leur est une source de vie dont elles vivent en lui... Il les affermit et les fait croître jusqu'à leur pleine et parfaite consommation en cette unité sacrée qui est le lien et la paix de Dieu et des hommes. » *Œuvres*, p. 968-970. Ce thème splendide, il le développe avec enthousiasme : « Nous devons regarder notre être comme un être manqué et imparfait, comme un vide qui a besoin d'être rempli... nous devons regarder Jésus comme notre accomplissement; car il l'est et le veut être, comme le Verbe est l'accomplissement de la nature humaine qui subsiste en lui... Il nous faut lier à Jésus comme à celui qui est le fond de notre être par sa divinité; le lien de notre être à Dieu par son humanité; l'esprit de notre esprit, la vie de notre vie, la plénitude de notre capacité. » *Ibid.*, p. 1180.

d. Qui ne voit que cette doctrine demande une abnégation complète pour être comprise et vécue? Le même passage continue par cette conclusion : « Notre première connaissance doit être de notre condition manquée et imparfaite et notre premier mouvement doit être à Jésus comme à notre accomplissement... Jamais nous ne devons agir que comme unis à lui, dirigés par lui, et tirant esprit de lui, pour penser, pour porter et pour opérer, faisant état que, sans lui, nous ne pouvons ni être, ni agir pour notre salut. » *Œuvres*, p. 1180. « Il ne suffit à l'homme d'être subordonné, mais il doit être désapproprié et anéanti et approprié à Jésus. » *Ibid.*, p. 914. Les supérieurs doivent « être adhérents à Jésus, adhérents à ses voies, adhérents à son amour ». Nous devons « nous démettre de toute notre suffisance et industrie naturelle, comme n'étant qu'un néant devant Dieu. » *Mémorial de direction*, p. 50, 59. Il se sert fréquemment du mot adhérer, adhérence à Jésus, ce qui veut dire être uni, attaché à lui au point de ne faire qu'un avec lui : l'adhérence étant la liaison acceptée, voulue. Il emploie aussi appartenance, application, servitude; adhérence est plus expressif et plus exact, car « celui qui adhère à Dieu est un même esprit avec lui. » I Cor., vɪ, 17. L'adhérence en effet : 1° met l'âme dans un état d'assujettissement qui se soumet à la puissance que Jésus a sur nous et lui donne droit de faire en nous et de nous ce qui lui plaira; 2° en une pureté de regard et d'amour qui lui donne une vigilance et une fidélité pour ne rien faire et ne rien désirer que l'honneur de Jésus; 3° elle élève le chrétien à une vraie imitation de sa vie et de ses vertus divines, pour en faire l'image expresse de Jésus. Il faut donc mourir à soi-même pour vivre à Jésus : mystère de mort qui précède un mystère de vie, mort qui rappelle le suprême anéantissement qu'exigent les mystiques pour arriver à l'union complète avec Dieu : « Il nous transforme en ses qualités par sa puissance et il nous rend célestes, resplendissants, lumineux et éternels comme lui. » *Grandeurs*, p. 317.

Ces idées, il voulut que ses disciples eussent l'occasion de les méditer dans l'office qu'il composa pour la fête qu'on appelle souvent des *Grandeurs de Jésus*, mais qui est proprement *La fête de Jésus*, n'ayant pas pour objet un mystère particulier de sa vie, mais l'union même des deux natures en sa divine personne.

A l'Oratoire, chaque maison, chaque chambre, porte

le nom d'un des mystères de Jésus. Le P. de Bérulle lisait chaque jour à genoux deux chapitres du Nouveau Testament; on lui doit la coutume de porter sur soi le livre des évangiles; il demandait de mourir en offrant le saint sacrifice, ce qui arriva en effet le 2 octobre 1629, en face d'un tableau qui représente ce qu'il y a de visible dans le mystère de l'incarnation, l'annonciation à la sainte Vierge. Ce fut par l'Oratoire que s'établit l'habitude de dire la messe tous les jours, de faire la retraite annuelle d'une semaine, la récollection mensuelle, l'examen particulier sur un mystère de Jésus.

5. *La très sainte Vierge.* — Le P. de Bérulle ne sépare pas le fils de la mère; après l'*Élévation à Jésus*, vient l'*Élévation à la très sainte Vierge;* dans la *Vie de Jésus*, qu'il n'eut malheureusement pas le temps d'achever, il est tout autant question d'elle que de Lui; le vœu de servitude qu'il fait à Jésus, il le fait à Marie : « Jamais avant lui, dit l'abbé Houssaye, la langue française n'avait célébré dans un style si précis, avec une telle ampleur, les grandeurs incompréhensibles de la Mère de Dieu. » *Op. cit.*, t. II, p. 253. Dans *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVIIe siècle*, Paris, 1916, Charles Flachaire affirme qu'il a renouvelé la dévotion à la sainte Vierge.

a) Pour lui, elle est avant tout la créature la plus privilégiée, qui a le mieux réalisé l'union à Dieu, s'est le mieux approprié les *états* du Christ : « Le propre de la Vierge est d'être attentive à la vie intérieure et spirituelle de son fils et d'être une *pure capacité* de Jésus; remplie de Jésus. » *Œuvres*, p. 501. Il dit aussi : « Elle est, non en une action, mais en un état, car son occupation est permanente et non passagère... Elle est en un nouvel être, mais en un être qui porte être et non être tout ensemble. Et la Vierge est comme en un non-être de soi-même pour faire place à l'Être de Dieu et à ses opérations. » P. 462.

b) Suivons-la avec lui dans les principaux faits de sa vie : la même pensée se retrouvera sous les formes les plus diverses. Avant même la création du monde : « Les trois personnes divines, vivantes et opérantes en unité parfaite, éternellement heureuses et pleinement contentes en leur société, veulent étendre cette société à une nouvelle personne... elles ont voulu partager la gloire de cette œuvre entre la Vierge et elles, et la choisissant entre toutes les créatures, elles l'ont rendue digne et capable de donner avec elles cette nouvelle nature... Vous l'avez faite uniquement pour vous, ô Trinité Sainte, vous l'avez faite comme un monde et un paradis à part... Le Père éternel vous approprie à soi et s'approprie à vous, se rend tout vôtre et vous rend toute sienne, s'unit à vous et vous unit à soi, vous communiquant son Esprit. » *Élévation à Dieu, en l'honneur de la sainte Vierge*, *Œuvres*, p. 524.

A sa naissance elle « est en l'Église ce que l'aurore est au firmament... Elle naît à petit bruit, sans que le monde en parle... Dieu même qui veut naître d'elle, l'aime et la regarde en cette qualité... Il la comble de grâces... dès sa conception... la consacre à son temple pour marque et figure qu'elle sera bientôt consacrée au service d'un temple plus auguste et sacré que celui-là... Dieu est et agit en elle plus qu'elle-même. Elle n'a aucune pensée que par sa grâce, aucun mouvement que par son esprit, aucune action que pour son amour. » *Œuvres*, p. 430-432.

Au moment de l'incarnation, Dieu « porte la plénitude de la divinité dans l'humanité et la plénitude de Jésus dans vous-même... (Marie) est en un état admirable et Dieu est avec elle qui la dispose... Dieu prévient cet ange... au cœur de cette Vierge par sa grâce et puissance... il agit plus en la Vierge qu'en l'ange, » p. 436.

Après le départ de l'ange : « Elle entre en un état nouveau opéré en elle et non par elle... Elle est en un mouvement céleste, en un repos divin : en un mouvement qui est un repos, en un repos qui est un mouvement, » p. 462.

Dans la visite à Élisabeth, quand « Jésus est en la Vierge et la Vierge est en Jésus », son action n'altère point l'état de son âme : « elle va, elle vient, elle parle, et parle plus qu'en aucun lieu de l'Écriture et en aucun état de sa vie, et la Parole éternelle du Père qui veut être sans parole, comme enfant, la fait parler... et cette parole tire et ravit à Jésus et à la Vierge conjointement », p. 978.

A sa naissance, Jésus « sort du sein et des entrailles bénies de sa très sainte Mère, et toutefois demeure divinement en elle au centre de son esprit. » *Grandeurs*, p. 436.

Désormais, la vie de Marie est un état perpétuel de vie en Jésus : « vie *conservante* la vie de Jésus, en elle et hors d'elle... vie *consommante* et *perfectionnante* la vie naturelle de son Fils, en elle et hors d'elle;... vie *nourrissante* de sa substance, de son lait qui est un autre sang, et de ses labeurs la vie de son fils... Marie est toujours mère et mère de Dieu, toujours en *état*, en sainteté, en dignité, en amour de mère et de mère de Dieu, mais non toujours en *office* de mère... Marie *régente* et *régissante* Jésus... Marie *dirigeante* Jésus pendant son enfance... Marie *observante* et *considérante* en son cœur toutes les paroles et les particularités de la vie de Jésus... *écoutante* et *suivante* Jésus en ses prédications... *languissante* après Jésus depuis son ascension au ciel... *régnante* avec Jésus en sa gloire. » *Œuvres*, p. 1108.

c) Pour lui « c'est parler de Jésus que de parler de Marie. » Aussi l'ouvrage, dans lequel il se défend, contre des accusations malveillantes, d'avoir fait le vœu de servitude à elle comme à son fils, a pour titre complet : *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité et de la dépendance et servitude qui lui est due et à sa très sainte Mère, ensuite de cet état admirable.* A son exemple, la dévotion à la sainte Vierge ne fait qu'un à l'Oratoire avec la dévotion au Verbe incarné, on y rend hommage « au Fils de Dieu et à sa Mère tout ensemble ». *Œuvres*, p. 1019. Le nom de Marie figure avec celui de Jésus, au-dessous et en plus petit dans les armes; la prière, dont les éléments se trouvent dans les œuvres de Bérulle, qui fut composée par le P. de Condren, complétée et rédigée par M. Olier et répétée après eux par tant de prêtres est très caractéristique à cet égard :

O Jesu, vivens in Maria, veni et vive in famulo tuo, in spiritu sanctitatis tuæ, in plenitudine virtutis tuæ in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communicatione mysteriorum tuorum, dominare omni adversæ potestati, in spiritu tuo ad gloriam Patris. En voir le commentaire dans *Les Échos de Béthanie*, 1927-1928.

6. *Les saints et les anges* — C'est encore le culte du Verbe incarné que Bérulle nous propose dans les saints : ils méritent gloire et honneur dans « la proportion convenable » où, après Marie, ils ont imité Jésus dans ses états et ses dispositions intérieures. Ils sont comme le rayon émané du soleil, comme la voix, expression du verbe intérieur : « Toute la sainteté créée a... vie en Jésus comme celui qui est et se nomme la vie. » *Grandeurs*, p. 38. En lui, ils trouvent l'exemplaire de leur vie : « La profession du christianisme... est un art de peinture qui nous apprend à peindre, mais en nous-mêmes et non en un fonds étranger, et à y peindre un unique objet, celui sur lequel la peinture a le moins d'atteinte... le Soleil du soleil, Notre-Seigneur Jésus-Christ. En ce noble exercice, notre âme

est l'ouvrière, notre cœur est la planche, notre esprit est le pinceau et nos affections sont les couleurs qui doivent être employées en cet art divin. » *Ibid.*, p. 317. Jésus lui-même veut se peindre en nous-mêmes. C'est donc « Jésus dans les saints qu'il faut voir. »

Pour cette raison, le fondateur du Carmel en France s'attache d'abord aux contemplatifs comme étant plus près de Jésus. De Marthe si affairée, il fait celle qui « adhère au Fils de Dieu non par quelques actions ou quelques services de la vie active... mais par office et par état, par condition permanente et par le dessein que Jésus a de lui conférer cet état et cet office en sa maison qui est son Église. » *Œuvres*, p. 1116.

Il a une dévotion spéciale, conservée à l'Oratoire qui en faisait l'office, pour les saints qui ont approché Notre-Seigneur de plus près : le vieillard Siméon, Anne la prophétesse, saint Jean-Baptiste, saint Jean l'Évangéliste, Joseph d'Arimathie, Lazare, les saintes Femmes, le Bon Larron, par-dessus tout Marie-Madeleine. Il a composé, en 1625, pour la jeune reine d'Angleterre : *Élévation à Jésus-Christ, Notre-Seigneur, sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine, l'une des principales de sa suite et des plus signalées en sa faveur et en son Évangile*, délicieux opuscule, dans lequel il admire en elle toutes les formes et tous les degrés d'amour que les saints ont eus envers Jésus; elle est pour lui l'âme type; ce qu'il en dit pourrait servir de résumé de théologie mystique.

a) Selon lui, rien en elle de l'amour humain tel que le décrira plus tard Lacordaire : « Les délices de Madeleine en la présence de Jésus ne sont en rien semblables aux sentiments humains... Jésus est un objet tout divin, tout céleste, et sa présence ne produit dans les cœurs que des effets divins. » *Œuvres*, p. 1110.

b) C'est d'abord un amour pénitent, mais Madeleine « commence où à peine les autres finissent et, dès le premier pas de sa conversion, elle est au sommet de la perfection. » *Élévation*, éd. de la *Vie spirituelle*, p. 3. Cet amour « plus que séraphique » répare la faute des anges, « il n'est pas encore dans le ciel, et il est en la terre! Il n'est pas dans les séraphins et il est dans le cœur de cette humble et prosternée pénitente... pour faire hommage au mystère d'amour qui est l'incarnation et pour rendre honneur au triomphe d'amour qui est Jésus... L'amour fondé en cette grâce nouvelle et dépendante de l'Homme-Dieu surpasse l'amour infus aux anges dans le ciel. » *Ibid*,. p. 5, 10.

c) Puis un amour tout ravi en Jésus : « Vous êtes chez elle, c'est-à-dire dans son cœur et dans son esprit... Vous lui êtes tout et tout ne lui est rien... elle ne voit que vous en cette salle, en ce banquet... Je m'éjouis de voir ce chef-d'œuvre de grâce et d'amour... cette âme toute sainte et céleste aux pieds du Saint des saints. » P. 14-16.

d) Un amour actif aussi : « Vous la liez à vous pour jamais, vous la rendez de votre suite, vous l'admettez entre vos disciples, vous l'adoptez en votre famille, vous l'associez à votre sainte Mère, et elle vous accompagne et accompagnera jusqu'à la croix. » P. 22. — « Ses actions ne respirent et ne répandent que l'odeur de Jésus. » P. 113.

e) Amour *navré* de la mort de Lazare, toujours sensible par conséquent aux malheurs de la terre : « Il vous navre aussi d'un nouvel attrait et amour vers lui. Car il pleure en vous voyant pleurer, il pleure sur vous en vous voyant pleurer sur votre frère. » P. 110.

A partir de là, elle gravit les derniers degrés de ce que les saints ont appelé union mystique, décrite par sainte Thérèse dans les dernières demeures du *Château de l'âme*, et par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*.

f) Amour réduit à marcher dans l'obscurité : quand elle verse son parfum sur la tête de Jésus, « ne sachant ce qu'elle faisait... par son humble et sainte ignorance, elle nous apprend à suivre fidèlement les mouvements du Saint-Esprit, sans voir, sans discerner les causes et les fins pour lesquels ils nous sont donnés. » P. 28.

g) Amour crucifié pendant la passion et sur le Calvaire où, dans le tourment qu'elle endure, « Il est plus lumineux en elle que jamais... moins il opère lors dans la Judée, plus il est opérant dans l'esprit de Madeleine... Elle entretient Jésus de son silence et le silence de Jésus sert d'entretien à Madeleine... elle entre par amour en conformité d'esprit et d'état avec Jésus. » P. 35, 48.

h) Amour désolé quand elle le cherche après la résurrection. Les disciples ont suivi Jésus, mais parce qu'ils ont été appelés : « Celle-ci vous cherche, vous suit, vous *courre*, sans être appelée de vous, » p. 53. Cependant : « O contraste! aussitôt qu'elle fond à vos pieds, vous l'éloignez de vous... procédé bien différent de celui que vous avez tenu avec elle chez le pharisien, lorsqu'elle ne faisait qu'entrer en votre grâce... Au moment où elle vous trouve, elle trouve en vous une pierre plus dure que celle du sépulcre, » p. 69. Il en sera ainsi pendant le reste de sa vie : « Ces trente ans de Madeleine, inconnue à la terre, sont dédiés à rendre honneur et à participer en esprit aux trente ans de la vie de Jésus inconnu au monde. » P. 86.

i) Amour enfin « non plus crucifié, mais glorifié.. Si deux ou trois ans en l'école du Fils de Dieu vous ont élevée si haut, par dessus les apôtres... quel amour, quel état entre les anges, entre les séraphins, et par dessus les séraphins mêmes aurez-vous acquis en trente ans d'une vie où vous ne faites que vivre et mourir par amour. » P. 103.

L'honneur rendu aux anges se réfère aussi au Verbe incarné. Depuis leur création « les anges seuls, voyant sa gloire, voyaient l'unité admirable qui unissait sa divine essence avec la nature humaine en la personne du Verbe et voyaient comme cette unité était non passagère, mais permanente. » *Grandeurs*, p. 148. A eux aussi, on peut appliquer le mot de saint Paul *omnia in ipso constant* : « Jésus, dit Bérulle, est le soleil, non seulement des hommes, mais aussi des anges... Dieu l'a mis en la terre, et, de la terre par sa naissance, il éclairait le ciel et les anges mêmes venaient en terre rechercher sa lumière. » *Ibid.*, p. 314. Quand le Verbe est descendu en ce monde, « les anges commencent à prendre part à Jésus et commencent à le servir, non en ses ombres et serviteurs, comme auparavant, mais en lui-même et en sa propre personne. Et ce service ainsi rendu à Jésus est un des points le plus haut, le plus relevé, le plus délicieux en la dignité et félicité angélique. » *Vie de Jésus*, c. VIII.

Mais la sainte Vierge est au-dessus d'eux : « elle est leur souveraine et non pas leur compagne. » Celui auquel il s'intéresse le plus, et pour qui il composa un office, est Gabriel « vraiment grand et heureux en sa personne et en ses offices... l'office qu'il fait maintenant en la terre est le plus grand que la terre recevra jamais du ciel de la part des anges... Ce mystère d'amour... méritait bien un ange d'amour pour l'annoncer. » *Ibid.* Toutefois, il n'y participe pas : « c'est assez de gloire à cet ange Gabriel de l'avoir annoncé. » *Ibid.*, c. XVIII. Et au ciel, le « cœur de la Vierge rend plus d'hommage à l'essence et aux personnes divines que les neuf chœurs de tous les anges ensemble. » *Élév. en l'honneur de la sainte Vierge*, 7, *Œuvres*, p. 525.

2° *Chez le P. de Condren.* — Le P. de Bérulle ne laissait presque rien à ajouter au système très cohérent qu'une intelligence de génie au service d'une grande sainteté lui avait permis de composer. Malgré « l'oubli où il a été, après sa mort » et que constate déjà Bourgoing, malgré le ridicule auquel l'a voué Richelieu dans ses *Mémoires* et qu'on pouvait croire sans appel,

ses écrits ont dirigé, nourri, fécondé pendant plus d'un siècle la religion d'une élite; ses disciples, ont conservé le fond, et, quelquefois, il est difficile de discerner ce que chacun d'eux a apporté d'original à l'exposition de la doctrine commune.

Le P. de Condren, deuxième supérieur général, que Bremond appelle « le plus haut génie religieux des temps modernes », dont le P. Amelote disait : « C'est un aigle que je perds de vue dans les nuées et un chérubin qui éblouit mon esprit de ses lumières, » *Préface* de la vie, dont Mme de Chantal faisait l'éloge en ces termes : « Il me semble que Dieu avait donné notre B. Père pour instruire les hommes, mais qu'il a rendu celui-ci capable d'instruire les anges», le P. de Condren tient une place prépondérante parmi les disciples.

1. Le P. de Bérulle avait fondé la nécessité de l'abnégation sur cette idée : Moins il restera de nous-mêmes en nous-mêmes, plus le Christ y vivra, comme une hostie qui, pour être consacrée, doit perdre son être entier et ne conserver que les apparences. Le P. de Condren, qui, selon l'expression du fondateur, avait reçu l'esprit de l'Oratoire dès le berceau, insiste davantage sur l'abnégation qui s'impose à nous du fait de notre création et la pousse beaucoup plus loin que son maître, chez qui le théocentrisme s'oriente spontanément vers l'adoration cantique, tandis que, chez Condren, il descend jusqu'au sacrifice d'adoration. Pour rendre à Celui qui est tout, la gloire qui lui est due, il faut que la créature lui offre tout ce qu'elle est, qu'elle détruise, autant qu'il est en elle, le semblant d'être dont elle dispose. Ne pouvant pas se détruire lui-même, l'homme offre à Dieu des victimes comme celles de l'ancienne loi, mais, étant institué pour reconnaître « Dieu comme auteur de tout l'être et pour reconnaître son souverain domaine sur cet être », le sacrifice exigerait la destruction entière de la victime. Ce qui est impossible, et du reste, l'offrande du néant ne sera jamais que néant. Heureuse faute du péché originel qui nous a valu un tel rédempteur, mais qui surtout a procuré à Dieu un sacrifice digne de lui : « Le sacrifice de Jésus-Christ est... le dernier effort qu'a fait la divine Sagesse pour former l'artifice de toute la gloire qui se peut donner à l'Être infini. » Amelote, *op. cit.*, p. 136. Aussi le Christ est venu, non pas d'abord pour être notre rédempteur, mais pour être hostie à son Père, hostie digne de lui parce qu'elle est infinie. Là où Bérulle parle d'un adorateur infini, Condren parle d'une victime de valeur infinie : Jésus-Christ est avant tout hostie à son Père. (Sur le sacrifice de la messe tel qu'il le conçoit, voir. art. MESSE, t. IX, col. 1198.)

Mais, si le Fils de Dieu s'est offert à son Père « pour être consommé en Dieu », il faut que, nous aussi, nous soyons consommés « tout à fait en lui, avec dessein de perdre tout ce que nous sommes », c'est-à-dire tout ce qui n'est pas de Dieu en nous. Jésus s'est offert à son Père « pour être tout en nous comme un autre nous-mêmes, » il faut donc que nous nous considérions comme victimes; d'où les expressions dont Condren se sert fréquemment : Ayez l'intention de vous déposséder de votre nature... Votre occupation doit être tout pour Dieu... Nous devons nous laisser entre les mains de Dieu avec l'intention de n'être rien en nous-mêmes, mais qu'il soit tout en nous. Différence entre Bérulle et Condren : « Le premier prêche surtout « une adhérence » qui permette à l'Homme-Dieu de « s'approprier » nos « états »; Condren une adhérence à l'anéantissement à la « consommation » de l'Homme-Dieu, qui nous « réduit » et « consomme » dans le sacrifice même de l'incarnation et du Calvaire. » Bremond, *Op. cit.*, t. III, p. 369.

2. Cette position fondamentale a des applications fréquentes : en ce qui concerne l'oraison d'abord, laquelle a pour but « d'adorer la souveraine majesté de Dieu, par ce qu'il est en soi, plutôt que par ce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même que par un retour vers nous. » Bourgoing, V^e^ *avis* sur l'oraison. Les méthodes en usage, dit Condren, ne semblent pas « avoir de conformité à notre institution... Nous aimons trop à agir dans l'oraison par discours et imagination. » Il faut s'humilier devant Dieu, confesser son indignité, son impuissance à approfondir les sujets par ses pensées, « se contentant de les regarder avec humilité, pour les honorer et révérer, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de regarder notre bassesse et notre pauvreté et nous donner sa lumière pour entrer en ces sujets... L'âme, qui n'a rien mérité que l'enfer par ses offenses, doit se consumer et s'abîmer devant la majesté de son Dieu... reconnaissant son néant et la grandeur de Dieu... Nous n'honorons pas Dieu, absolument parlant, par les pensées que nous formons de lui et de ses mystères... Mais notre âme... l'honore et le glorifie en quelque sorte, parce qu'elle témoigne soumission, amour, estime, respect et révérence vers la grandeur et majesté de Dieu. »

Dans la préparation : « Bien que, comme simple créature, vous n'en soyez pas digne (d'avoir accès auprès de Dieu)... toutefois comme membre de Jésus-Christ, c'est-à-dire comme chrétien, vous avez droit de vous approcher de Dieu. » *Lettres*, éd. Pin, p. 399 sq.

Dans le corps de l'oraison, les actes à accomplir sont : 1° L'adoration; 2° La donation de soi-même au Fils de Dieu; 3° L'action de grâces; 4° L'amour; 5° Le zèle; 6° La demande. La méthode de Saint-Sulpice, dans laquelle celle du P. de Condren trouvera son expression complète, emploie également le terme adoration, mais se sert des mots communion ou application à soi; coopération ou participation pour traduire les autres actes.

3. Des *méthodes*, dont l'usage s'est conservé à l'Oratoire, servent à appliquer les mêmes pensées aux différents actes à accomplir : « Le réveil est le commencement de notre vie en la journée, puisque par lui nous sortons du sommeil qui est une espèce de néant et de mort... nous ne devons en sortir que pour commencer à honorer Dieu, sa vigilance immuable, éternelle et infinie... Offrir notre réveil au premier moment de liberté du Verbe entrant... dans l'être créé... Renoncer à nous-mêmes et nous donner à lui dans cet usage qu'il lui plaît faire de l'homme. » Cloyseault, *Vies*..., t. I, p. 274 sq.

Le temps a été créé par Dieu, nous devons le recevoir « comme un don qu'il nous a fait... et le rapporter tout entier à sa gloire... Nous n'avons pas un seul moment de temps qui ne nous soit donné en considération de Jésus-Christ, et qui ne nous ait été acquis par sa mort... Selon la justice divine, l'homme devait mourir incontinent après son péché... Cette sentence rigoureuse a été exécutée à la rigueur et à la lettre contre les anges... Il n'est pas un instant qui ne soit dû à la rédemption du Fils de Dieu... La justice nous oblige à le rapporter » à Celui qui nous l'a acheté *pretio magno*. *Lettres*, éd. Pin, p. 242. Habituellement, on commence par s'élever jusqu'à Dieu un et trine, pour s'adresser à Notre-Seigneur, ensuite à soi-même et remonter de soi à l'Église, au Verbe, à la Trinité.

4. On fait de même pendant le cours de l'année chrétienne : Ainsi, à l'Ascension : « Je supplie Notre-Seigneur Jésus-Christ de vous unir à sa très sainte Mère, à ses apôtres, à ses disciples et à toute l'Église dans l'amour et l'adoration de son état parfait et accompli dans lequel il est entré par son Ascension.» *Lettres*, p. 63. A la Pentecôte : « Dieu, en nous donnant son Esprit, nous donne l'Esprit de Jésus crucifié.. L'Esprit, qui nous est donné dans cette fête, n'est pas

seulement un esprit de puissance et de gloire, mais encore un esprit de mortification, d'humilité, de dépendance. » *Ibid.*, p. 77.

5. Avant la mort, en faisant son testament, rendre compte à Dieu « des biens intérieurs et extérieurs qu'il lui a plu nous donner, considérer... l'usage que nous en avons fait, et combien cet usage a été conforme ou non à ses intentions saintes et à l'usage parfait que Jésus-Christ son Fils a fait en sa vie des biens qu'il lui avait donnés. » *Ibid.*, p. 306. Ces considérations, que leur élévation n'empêche nullement d'être pratiques, se trouvent résumées dans les trois *Actes oratoriens* qu'on récite après l'office et développées dans deux chefs-d'œuvre trop peu connus : *La Journée chrétienne* et le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, de M. Olier.

3° *Chez les trois fondateurs des congrégations issues de l'Oratoire : Olier, Vincent de Paul et Jean Eudes.* — 1. *M. Olier* dépend beaucoup du P. de Bérulle par le P. de Condren, dont il est le disciple le plus illustre. En mourant, Condren le destine « à une œuvre très utile à l'Église », la fondation des séminaires ; à Saint-Sulpice comme à l'Oratoire, pas d'autre vœu que ceux du sacerdoce; comme chez le P. de Bérulle, vœu de servitude à Jésus-Christ, c'est-à-dire de « dépendance de corps et d'esprit s'étendant aux moindres choses. »

C'est lui qui a exprimé avec plus de perfection la doctrine de l'école française : même dévotion au Verbe incarné, en qui il distingue aussi les *mystères* une fois accomplis et les *états* ou dispositions intérieures qu'il faut reproduire en soi. Il dit, par exemple, qu'à la fête de l'Ascension on doit « atteindre l'état de consommation en Dieu, en état de triomphe et de gloire achevée. » Notre Seigneur est médiateur de religion avant d'être médiateur de rédemption, il est le vrai et parfait religieux de son Père. A son exemple, le prêtre doit être religieux de Dieu; le devoir des clercs est d'adorer Dieu en lui-même par la messe, par l'office, de tenir sur la terre, dans la religion de Jésus-Christ, la place que les anges occupent au ciel dans la religion de Dieu.

Avec le P. de Bérulle, il fonde la nécessité de l'abnégation sur l'absence de personnalité humaine dans le Christ, mais il insiste davantage sur le néant que nous sommes devenus par la perte de la grâce, néant dans lequel Adam nous a plongés par son péché.

Même dévotion à la sainte Vierge, « créature universelle portant dans son sein tout le monde ». *Saints Ordres*, l. III, c. vi. « Comme il (Jésus), s'est sacrifié plus particulièrement pour elle que pour toute l'Église, il lui donne la vie de Dieu plus abondamment qu'à toute l'Église. » *Lettres*, LXXVII.

Les saints « sont comme autant d'échos qui lui servent (à Jésus) à multiplier les louanges qu'il rend à la gloire de Dieu. » *Lettres*, CLVI. A la Toussaint, « le Fils de Dieu se fait voir accompli dans ses membres, il se fait voir comme un homme parfait, en qui toutes les parties de son corps glorieux sont portées à leur perfection ». *Lettres*, CCXXV.

2. *Saint Vincent de Paul*, qui devait fonder en 1625 les Prêtres de la Mission, avait seulement six ans de moins que le P. de Bérulle, dont il fut le fils spirituel. Il le rencontrait dans la famille de Gondi; c'est au fondateur de l'Oratoire que Mme de Gondi s'adresse pour obtenir le retour de Vincent dans sa maison. Saint François de Sales avait certainement exercé sur lui une grande influence, mais c'est sans doute Bérulle qui fit sur lui la plus profonde impression : « Un des plus saints hommes que j'ai connus, disait-il, c'est M. le cardinal de Bérulle. » En matière religieuse, il est le disciple de saint François de Sales, mais plus encore de Bérulle : « Quelle gloire pour ce dernier, dit H. Bremond, d'avoir façonné la vie intérieure d'un si grand homme et, pour l'école française, de compter Vincent de Paul parmi ses représentants les plus authentiques. » *Op. cit.*, t. III, p. 245.

Il se fait du sacerdoce la même idée que le P. de Bérulle : « Un prêtre, selon lui, doit être beaucoup plus parfait qu'un religieux comme tel et beaucoup plus un évêque. » Il le cite souvent et, dans ses lettres ou conférences, il paraît si imprégné de sa doctrine qu'on y rencontre souvent des formules absolument bérulliennes : « Voilà quel était l'esprit de Notre Seigneur, duquel nous devons être *revêtus* et qui consiste... à avoir toujours *une grande estime...* pour Dieu... *Cette estime doit nous faire anéantir en sa présence.* » *Avis et conférences*, 1881, p. 335.

Comme Bérulle, il admire les voies de la Providence auxquelles il s'abandonne les yeux fermés, restant « lent et tardif dans les affaires, dit Abelly, et par nature et par vertu, » pour ne pas « enjamber sur la conduite de la Providence divine. » Il veut qu'on honore en Notre-Seigneur *l'état inconnu* du Fils de Dieu, la *modération de son agir*, son *silence* aux heures accoutumées. Quand Louise de Marillac le presse, il répond : « Que votre cœur honore la tranquillité de celui de Notre Seigneur et il sera en état de le servir, » ou bien : « Honorez donc la tranquillité de la sainte Vierge. » Abstenez-vous de telle démarche : « Ainsi-vous honorerez le non faire du Fils de Dieu et de saint Joseph. » *Corr.*, éd. Coste, t. I, p. 153. A un missionnaire, il écrit : « Considérant votre âme comme une victime offerte continuelle à la gloire de son souverain Seigneur. » *Ibid.*, t. II, p. 356. On doit être ouvert à son supérieur « en vue de la communication que le Fils de Dieu avait avec la sainte Vierge et saint Joseph, et depuis, avec les apôtres. » Il parle de ses missionnaires qui expriment « au naïf la vocation de Jésus-Christ? Car qui est-ce qui exprime mieux la vie que Jésus a tenue sur la terre que les missionnaires. » *Avis et conférences*, p. 30. « Le plus grand de nos hommes d'œuvres, c'est le mysticisme qui nous l'a donné. » H. Bremond, t. III, p. 257.

3. *Le P. Eudes* avait été de l'Oratoire jusqu'à l'âge de 42 ans; entré en 1623, à l'âge de 22 ans, il avait connu le P. de Bérulle, « qui lui apparaissait comme l'image du Christ placée par Dieu sous son regard pour qu'il en pût reproduire plus aisément les traits. » Boulay, *Vie du V. Jean Eudes.*, t. I, p. 119. Il y était resté pendant tout le généralat de Condren, et c'est la doctrine de ces deux maîtres qu'il expose dans ses ouvrages, en la développant pour la mettre plus à la portée des fidèles. Cela est surtout visible dans son premier et plus bel ouvrage *Le Royaume de Jésus*, composé en 1637, alors qu'il était encore à l'Oratoire. Même théocentrisme : il parle de ceux qui « aiment la vertu et s'efforcent de l'acquérir, non pas tant pour Dieu... que pour eux-mêmes... pour leur propre mérite, intérêt et satisfaction. » *Œuvres*, t. I, p. 206. Même dévotion, et souvent dans les mêmes termes, au Verbe incarné; il veut que son livre « ne parle que de Jésus... qu'on n'y voie que Jésus, qu'on n'y cherche que Jésus, qu'on n'y trouve que Jésus et qu'on n'y apprenne qu'à aimer et glorifier Jésus. » *Ibid.*, p. 566. Mêmes élévations : « O Jésus, soyez tout, soyez tout en la terre comme vous êtes tout au ciel; soyez tout en tous et en toutes choses. » *Ibid.*

L'ouvrage commence par des *méthodes* où l'on reconnait les pensées du P. de Condren; pour préparation à la mort, il écrit : « Je me donne à vous pour m'unir dans l'instant de ma mort à toutes les dispositions d'amour et de sainteté avec lesquelles vous, votre sainte Mère, vos saints martyrs, et tous vos saints êtes morts. » P. 564.

Plus tard, il reproduira avec un rare bonheur les idées de ses maîtres sur le prêtre, dans l'*Office du divin*

sacerdoce, longtemps chanté à Saint-Sulpice et qui a nourri pendant près de trois siècles la piété du clergé de France. La bulle de canonisation l'appelle, à très juste titre, *Auteur du culte liturgique des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*. La lecture de saint François de Sales, qui parle souvent du cœur de Jésus « si aimant et si amoureux de notre amour », l'avait préparé à développer cette dévotion, mais plus encore l'habitude, prise à l'Oratoire, d'honorer les dispositions de Jésus et de Marie, par conséquent leur amour pour l'humanité. Autant qu'on peut l'inférer de ses écrits, il arrive à la dévotion pour le Cœur par la dévotion bérullienne à la personne de Jésus-Christ. Il avait célébré la *Fête de Jésus* qui a pour objet « tout ce qu'il est en sa personne divine ». Or, le cœur est pour lui le symbole de tout ce qu'il y a de plus excellent dans la personne, c'est-à-dire l'amour; il commence par la personne pour arriver au cœur et à l'amour. Pour lui, la fête du Cœur de Jésus « est le principe de tous les mystères qui sont contenus dans les autres fêtes... et la source de tout ce qu'il y a de grand, de saint et de vénérable dans les autres fêtes. » *Œuvres*, t. VIII, p. 313. Il opère la jonction de la doctrine plus spirituelle de l'école bérullienne avec la dévotion plus tendre de l'école salésienne.

A l'exemple du P. de Bérulle, il ne sépare pas la sainte Vierge de son divin Fils, il fait comme lui le vœu de servitude à Jésus et à Marie; c'est à la suite du P. de Condren et avec M. Olier qu'il rapproche le prêtre de la sainte Vierge : il appelle Marie la mère, la reine et la sœur des prêtres et salue en ceux-ci une « image de la Vierge Mère ». *Œuvres*, t. III, p. XXIV. Son ouvrage le plus important *Le Cœur admirable de la Très-Sacrée Mère de Dieu* est rempli d'idées bérulliennes, il adopte en la modifiant un peu la prière *O Jesu vivens in Maria*.

De même pour les saints, que nous devons honorer parce que « Jésus les aime et les honore... qu'ils aiment et honorent Jésus et qu'ils sont ses amis, ses serviteurs, ses enfants, ses membres et comme une portion de lui-même. » *Œuvres*, t. I, p. 344. Ce n'est pas diminuer saint Jean Eudes de dire que ce qu'il a de meilleur, il le tient de l'Oratoire; ses disciples ne peuvent que gagner à le reconnaître.

4° *Chez un grand nombre d'autres*. — Beaucoup d'écrivains du XVIIe siècle et jusqu'à nos jours reprendront cette merveilleuse doctrine pour l'approprier au milieu dans lequel ils vivront :

1. Parmi eux, il faut avant tout compter Bossuet, « le plus illustre des Bérulliens, » dit A. George, *L'Oratoire*, p. 139. Il emploie des mots dans le sens que Bérulle le premier leur avait donné : ainsi élévation, synonyme de prière. Il l'imite quelquefois de très près : Jésus « sort comme un trait de lumière, comme un rayon de soleil ». Cf. *Grandeurs de Jésus*, p. 468. Il s'en inspire souvent comme dans le *Premier sermon sur la Nativité de la sainte Vierge*, dans l'élévation sur l'*Annonciation de la sainte Vierge, Salut de l'ange*. Que de choses dans Bérulle qu'on admirerait, si elles étaient de Bossuet. On date le français moderne du *Discours de la méthode* ou des *Provinciales*; le P. de Bérulle a admirablement écrit bien avant : « Faites vivre Bossuet un demi-siècle plus tôt, dit le cardinal Perraud, et il eût peut-être écrit comme le cardinal de Bérulle; et si celui-ci avait eu à son service une langue plus assouplie et plus disciplinée, qui sait s'il n'aurait pas, lui aussi, marqué sa place parmi les classiques du XVIIe siècle? » *L'Oratoire...*, p. 75.

2. Son influence est sensible sur plusieurs jésuites : chez le P. Saint-Jure, qui ne connaissait pas les écrits du P. de Bérulle quand il écrivait, en 1633, *La connaissance et l'amour du Fils de Dieu*, mais qui fut initié à sa doctrine par un de ses pénitents Gaston de Renty; il l'adopte à partir de l'*Homme spirituel*, et l'expose avec enthousiasme.

Après, il faut citer le P. Louis Lallemant chez qui l'on trouve des expressions comme celle-ci : « Il faut imiter la vie intérieure de Dieu en ce qu'il a au dedans de soi une vie infinie. » *La doctrine*, p. 293. Avec lui, les PP. de son école : Champion, Rigoleuc, Huby, pardessus tout peut-être Surin, ensuite Guilloré, chez qui les expressions bérulliennes abondent : « Il faut se revêtir des opérations de Jésus; » les PP. Nouet, Grasset, et plus près de nous, de Caussade, Grou.

3. On peut affirmer aussi que tout ce que l'on admire dans Port-Royal, il est possible d'en trouver le germe dans le P. de Bérulle, le schisme et l'orgueil en moins, bien entendu, la jeunesse, l'élan, la vie débordante en plus, et surtout l'amour à la place de la crainte.

4. Après cela, on doit constater encore son influence sur M. de Bernières, en ce qu'il a de bon, sur le B. Grignon de Montfort qui ne fera que suivre la doctrine bérullienne quand, dans son *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, il recommandera de se consacrer totalement à Marie en qualité d'esclave, sur Henri Boudon l'archidiacre d'Évreux, le saint Monsieur Boudon, comme on l'appelait. Voir Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 55 sq.

Et de nos jours, elle se retrouve chez dom Guéranger, le P. Faber, le P. Libermann, Mgr Gay, le P. Lhoumeau, le P. Giraud dans *Prêtre et Hostie*, notamment, dom Marmion, etc. M. Letourneau lui attache une très grande importance dans *Écoles de spiritualité, L'école française du XVIIe siècle*. Cette influence continue et continuera par les grands séminaires issus de l'Oratoire qui ont reçu de lui leur spiritualité et sont toujours animés de l'esprit de M. de Bérulle.

5. On pourrait aussi rechercher ce qu'il a mis de lui dans des dévotions plus anciennes comme la dévotion à l'Enfant-Jésus. Dans la crèche, il voit la dure réalité « cachée sous la grâce et la bénignité... Jésus prend vie pour souffrir. » *Œuvres*, p. 1395. Pour le P. de Condren, cet enfant est un composé de quatre bassesses : « petitesse de corps, indigence et dépendance d'autrui, assujettissement, inutilité. » Cf. Bremond, t. III, p. 520. Mais ce sont là considérations trop austères qui intéresseront peu la foule. L'école française aura créé « d'abord un état d'esprit, un ensemble de dispositions intérieures, il faudra qu'on en vienne à quelque chose de plus extérieur, à des formules, à des images, à des confréries, à des règlements. Nous touchons ici à une des difficultés qu'a rencontrées l'Oratoire, à cause même de la sublimité de sa doctrine qui heurte les instincts de l'humanité commune. En religion comme en tout, le plus grand nombre est anthropocentriste : le théocentrisme a bien des chances de n'être compris que de quelques-uns. L'histoire des autres dévotions dans leurs rapports avec le bérullisme confirmerait ce dire : « Dévotion au Saint-Sacrement, à la sainte Vierge, à saint Joseph, aux saints, aux anges, il n'en est pas une qui n'ait subi plus ou moins l'influence *théocentrisante*, *intériorisante* de l'école française; pas une, je le crois, non plus, qui n'ait plus ou moins résisté à cette influence. » Bremond, *ibid.*, p. 515, n. 2.

Le fondateur de l'Oratoire est donc à l'origine de presque toutes les grandes initiatives qui ont renouvelé le catholicisme; rien de vraiment nouveau n'a été ajouté au magnifique système qu'il a composé. Il est l'homme de l'Église universelle, sa doctrine s'adresse à tous : dans un temps particulièrement difficile, il a réussi à réaliser le retour à la primitive Église en servant admirablement l'Église, lorsque protestants et jansénistes ont obtenu un résultat tout contraire. On ne peut lire le P. de Bérulle avec désir de s'instruire,

sans être saisi d'enthousiasme, c'est l'homme du XVIIe siècle qui a exercé la plus grande influence sur la religion, depuis son temps jusqu'à nos jours.

5° *En particulier chez les écrivains de l'Oratoire*, disciples moins grands qui, « divinement conduits font à leur tour progresser la religion du monde, mais d'un tel progrès que depuis trois siècles, nous ne les avons pas dépassés. » Bremond, t. III, p. 94. « Sans manquer au respect qui leur est dû (aux autres congrégations), l'on peut dire qu'il n'y en a peut-être pas qui, dans son commencement, ait eu de plus grands hommes que la congrégation de l'Oratoire. » Cloyseault, *op. cit.*, préface, p. XLVII. Aucune branche des connaissances humaines, sacrées surtout, profanes même n'était négligée. Le P. Ingold y compte 366 auteurs en moins de deux siècles : « Eu égard, écrit Adry († 1818), au nombre de ses établissements, il n'y a aucun corps ecclésiastique qui puisse lui disputer l'honneur d'avoir produit un aussi grand nombre d'écrivains célèbres. » *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 3.

Les auteurs spirituels y tiennent une place de choix : « Les richesses que l'on découvre quand on se met à feuilleter ce glorieux passé sont merveilleuses. » Houssaye, *op. cit.*, t. III, p. 405. Il faut y noter deux caractères principaux : 1. Une dévotion particulière au Verbe incarné que l'Oratoire a chèrement gardée jusqu'au dernier jour, sans s'écarter de la tradition nettement formulée par Bérulle et ses premiers disciples. Batterel, peu mystique lui-même, s'émeut presque quand il parle du désir qu'il trouve chez ses auteurs « d'unir à Jésus-Christ les âmes », de les faire prier « par les mérites d'une telle et telle action de sa vie ». *Mémoires domestiques*, t. II, p. 140-141. Il dit cela à propos d'un livre du P. Foucault dont il est obligé de critiquer le titre et le style comme entachés de mauvais goût : « *Le pain cuit sous la cendre apporté par un ange au saint prophète Élie pour conforter les moribonds et les aider à gagner le mont Oreb.* » Orléans, 1621. 2. Une tendance plutôt pessimiste qu'optimiste, assez habituelle dans la spiritualité du XVIIe siècle et même du XVIIIe, peu portée à l'indulgence envers la nature humaine telle qu'elle est depuis la chute originelle, tendance qui s'explique par la nécessité d'avoir prise sur les esprits plus ou moins imprégnés de rigorisme.

Parmi les auteurs, il faut citer d'abord Bourgoing dont la *Préface* aux *Œuvres* du P. de Bérulle, 1644, et les *XXIV Avis* préliminaires aux méditations sur *Vérités et excellences de J.-C. N.-S.*, sont d'une importance capitale pour la connaissance de la doctrine. Amelote, dont la *Vie du P. Charles de Condren*, 1643, reste une des plus belles biographies psychologiques que nous ayons encore. Gibieuf, qui prépara l'édition des œuvres de son fondateur et composa *La vie et les Grandeurs de la T. S. V. Marie*, 2 vol., in-8°, Paris, 1637, *Catéchèse de la vie parfaite à laquelle les chrétiens sont appelés*, in-12, Paris, 1653.

Le P. Metezeau, un des premiers compagnons du P. de Bérulle, († en 1632, à 50 ans) écrit *Exercice intérieur de l'homme chrétien*, Paris, 1627, livre excellent où il indique pour chaque jour de la semaine un des attributs divins à contempler, une des demandes de l'oraison dominicale à méditer; *Traité de la vie parfaite par imitation et ressemblance de J.-C.*, in-8°, Paris, 1627; surtout, sur le conseil du P. Gibieuf, *De sancto sacerdotio ejus dignitate et functionibus sacris...* in-8°, de 1200 pages, Paris, 1631. « La doctrine, dit Batterel, en est excellente, sublime, exacte, pleine d'onction, et partout l'expression fidèle des mœurs de celui qui la débite... il dit ce qu'il fait et fait précisément ce qu'il dit. » *Mémoires...*, t. I, p. 80.

Hugues Quarré (1590-1656), un des plus lucides parmi les premiers oratoriens, qui succéda à Bourgoing dans les Flandres, était un homme de grande valeur. Outre un *Traité de la pénitence chrétienne*, in-12, Paris, 1648, il composa un ouvrage qui eut beaucoup de succès, *Trésor spirituel contenant les obligations que nous avons d'être à Dieu et les vertus qui nous sont nécessaires pour vivre en chrétien parfait*, in-8°, Paris, 1631, 7e édition, 1660, livre qui respire un grand amour de Jésus-Christ et un vif désir de le faire connaître et imiter en tout : « Nous devons nous anéantir devant lui, et nous abaisser jusqu'au fond de notre âme, nous soumettant volontiers à tout ce qu'il est. » P. 506. Il donne en 1654, *Direction spirituelle pour les âmes qui veulent se renouveler en la piété, avec des méditations*, in-8°, Paris. En 1648, il avait écrit, *La vie de la B. Angèle, première fondatrice de la Compagnie de Sainte Ursule*, in-12, Paris.

Le P. François de Saint-Pé (1599-1678), gentilhomme converti en 1627 par le P. de Condren, un des oratoriens les plus représentatifs, écrit *Dialogue sur le baptême ou la vie de Jésus communiquée aux chrétiens dans ce sacrement...*, Paris, 1667, livre qui remet en honneur ce qu'on peut appeler la dévotion au sacrement du baptême ; *Le Nouvel Adam*, 1661, longue paraphrase du *Felix Culpa* de la liturgie, n'est fait, dit Cloyseault, « que des abrégés ou des recueils des conférences du P. de Condren ». *Vies...*, t. I, p. 256.

Le P. Seguenot (1596-1675), qui paraît aussi avoir mis à contribution quelques manuscrits de Condren, compose, *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont point facilité*, in-18, Paris, 1634, où il s'efforce de montrer que « moins nous y avons de part et mieux nous faisons oraison, » parce que c'est l'Esprit-Saint qui la fait en nous » ; *Élévations à J.-C. N.-S. au très saint Sacrement contenant divers usages de grâces sur ses perfections divines*, 1635, ouvrage dressé par articles et sous les mêmes titres que le *Chapelet secret du Saint-Sacrement*. Son commentaire du traité de saint Augustin sur *La sainte virginité*, 1638, fut censuré, l'auteur enfermé à la Bastille; mais il désavoua les idées émises et le P. de Condren le maintint dans la congrégation où il exerça des charges importantes. Voir Bremond, t. VII, p. 112 sq.

Pour J.-B. Noulleau (1604-1672), un grand oublié (voir son article), la religion consiste toute dans l'*Adoration de Dieu selon l'Esprit de J.-C.* L'admirable Thomassin (1619-1695), quitte un moment ses in-folio pour écrire *Méthode d'étudier... les poètes... les philosophes... la grammaire... l'histoire...*, où il s'efforce de montrer « que la même sagesse éternelle qui a dicté l'Évangile, avait déjà dicté la loi naturelle dans le fond des âmes raisonnables; » *Traité de l'office divin... de sa liaison avec l'oraison mentale* que l'Esprit-Saint produit en nous, puisqu'il est lui-même cette charité qui habite en nous.

François de Clugny (1637-1694), « encore un des fils, dit Bremond, *op. cit.*, t. VII, p. 279, de ce prodigieux, de ce prodigue et inépuisable Oratoire », n'a pu, raconte Cloyseault, *op. cit.*, t. III, p. 191, achever les sujets d'oraison sur les évangiles et les mystères qu'il s'était engagé de donner au public, il ne publia que *La dévotion des pécheurs, par un pécheur*, 1685 ; *Le manuel des pécheurs par un pécheur*, 1686; *De l'oraison des pécheurs par un pécheur*, 1689 et les trois premiers volumes des *Sujets d'oraison pour les pécheurs sur les saints et les saintes les plus remarquables*, Lyon, 1696. La première partie du quatrième, jusqu'à la page 223, est encore de lui, mais ce volume ne parut qu'après sa mort par les soins du P. Bourrée qui le compléta et en composa un cinquième. Sa doctrine est très mortifiante : il veut que l'on adore « non pas tant par des actes intérieurs... que par une disposition intime qui, étant dans le fond de l'âme, la tient dans un *état* d'adoration, d'anéantissement et d'oblation. » Quand donc

serons-nous persuadés « que c'est pour Dieu, et non pas pour nous, que nous devons faire oraison... La prière est un sacrifice, n'est-ce pas tout dire... On bâtit dans sa tête une étable et une crèche... une montagne de Calvaire... Rien qui occupe, pour ne pas dire qui amuse mieux que ces petits fantômes... On sort de son oraison, très content de soi-même... Dieu n'est rien de tout cela... La pauvre oraison que celle dont on peut faire une histoire, pour ne pas dire un conte. » Voir Bremond, *op. cit.*, t. VII, p. 306-314.

Après ceux-là, qui mériteraient une étude à part, on ne peut plus ici que citer quelques noms, nous le ferons en suivant à peu près l'ordre donné par Batterel, ordre qui ne peut avoir rien d'absolu ni pour l'époque, ni pour la valeur.

Le P. Lespagnol écrit : *Le directeur spirituel, contenant des instructions très utiles à toutes sortes de personnes*, in-18, Rouen, 1632, 6e édition, 1680. Jacques Perrin (1620-1705), a laissé un *Traité de la science des saints;* Cloyseault dit de lui : « Il n'y a eu personne dans l'Oratoire qui ait mieux connu Jésus-Christ... Pour en être pleinement convaincu, il n'y a qu'à lire ce qui a été écrit dans la huitième journée. » T. II, p. 260.

Jean de Neercassel (1626-1686), vicaire apostolique en Hollande, fait imprimer à Utrecht, en 1673, un *Traité du culte des saints et de la Vierge*, pour défendre le culte raisonnable des saints contre les protestants; écrit en latin, l'ouvrage fut traduit en flamand et en français; *Traité sur la lecture de l'Écriture Sainte et sur le juge qui a le droit de l'interpréter*, 1677; *L'amour pénitent*, 1683. Hugues Bouchard donne des *Méditations sur le baptême*, in-12. Paris, 1679; *Retraite sur les perfections de Dieu... Les vertus chrétiennes*, etc.

Après la mort du P. Yvan en 1654, Gilles Gondon a publié de lui : *L'amoureux des souffrances de J.-C. crucifié ou les lettres spirituelles du R. P. Antoine Yvan, fondateur et instituteur des rel. de N.-D. de la Miséricorde*, 2 in-12, 1661, 1666; *Conduite de l'âme à la perfection, trompette du ciel qui éveille les pécheurs*, in-8°, 1662. Nicolas l'Archevêque a donné *Les grandeurs suréminentes de la T. S. V. Marie, Mère de Dieu, participées des grandeurs divines et fondées sur le mystère de l'incarnation*, in-4°, Paris, 1639, ouvrage qui, à quelques « traits singuliers près, contient, dit Batterel, t. II, p. 150, ce que les Pères ont dit de plus élevé sur la Vierge. » Pierre Floeur ou Flour, *Les grandeurs de saint Joseph*, in-4°, Paris, 1657; *Le prince de paix l'Enfant Jésus*, in-12, 1662. Louis de Laurens, *Trente journées de retraite en mémoire et à l'honneur des trente années de la vie cachée de N.-S. J.-C.*, in-4°, 1649; *Quatre sermons pour le Vendredi saint*, in-8°, 1651. Jacques Gassat, *L'office du saint Enfant Jésus*, in-12, 1653; *Explication de la dévotion à la sainte Enfance de Jésus*, in-4°, 1660. Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 2 vol. in-12, Paris, 1678. Jacques Talon traduit *Les exercices du très pieux Jean Thaulère*, in-12, 1669; *Les œuvres spirituelles du R. P. Louis de Grenade*, 10 vol. in 3°, 1658; *La vie et les œuvres spirituelles de saint Pierre d'Alcantara*, in-12, 1670; compose *La vie de la Mère Madeleine de Saint-Joseph*, in-4°, 1670. François Ruelle écrit *Conduite facile pour la pratique de l'oraison*, in-12, Lyon, 1670; *Méditations sur la passion de N.-S. J.-C.*, 3 vol. in-12, 1674.

Jean Hanart, *Recueil de plusieurs ecclésiastiques, religieux et séculiers qui ont été dévots aux âmes du Purgatoire*, in-4°, Douai, 1670. Charles Desmarets, † 1675, *Élévations à N.-S. J.-C. sur sa passion et sa mort*, in-18, Paris, 1676. Daniel Hervé, *La vie chrétienne de la V. Sœur Marie de l'Incarnation, fondatrice des carmélites en France*, in-8°, Paris, 1666; *Paraphrase de la messe.* Jacques Estienne, *Des fondements de l'état et de l'esprit clérical et des obligations des ecclésiastiques*, 2 in-12, Besançon, 1672; *Catéchisme*, dit de Besançon, que Batterel appelle « son chef-d'œuvre », *Mémoires*, t. IV, p. 156. César le Blanc, *Vie de sainte Fleur*, in-4°, 1649; *Le jour du chrétien*, in-12, Lyon, 1665.

Batterel cite comme ayant une réelle valeur les ouvrages anonymes suivants : *Élévations d'esprit sur les excellences de la vie de la grâce*, par F. H. P. D. L., in-24, Paris, 1632, et à la suite : *Élévation à N.-S. Jésus-Christ sur le mystère de sa croix, vive source de la vie de la grâce; L'homme de douleurs ou Jésus-Christ souffrant et mourant continuellement pour les hommes*, in-12, Bruxelles, 1658; *Les principaux devoirs du chrétien envers N.-S. J.-C.*, par un prêtre de l'Oratoire de J.-C. N.-S., in-16, Paris, 1663. *Mémoires*, t. II, p. 282, 336.

Le P. Richard, né en 1654, avait, dit Moréri, des opinions singulières qu'il fit passer dans ses ouvrages : *Maximes chrétiennes pour les demoiselles de Saint-Cyr; Choix d'un bon directeur et les qualités qu'il faut avoir; Lettre de consolation à une dame de qualité sur la mort de son directeur*, 1688; *Vie de Jean-Antoine le Vachet prêtre instituteur des Sœurs de l'Union chrétienne*, 1692; *Histoire de la vie du P. Joseph du Tremblay*, l'Éminence grise.

Edme Calabre (1665-1710) a fait une très délicate *Homélie ou paraphrase du psaume L, « Miserere mei, Deus », avec une pratique de piété, pour adorer Jésus Christ expirant*, 1695. Jean Durand, *Le véritable caractère des saints pour servir aux prédicateurs qui veulent faire leurs éloges.*

Au P. Thorentier († 1713), on doit, *Les bienfaits de Dieu dans l'eucharistie et la reconnaissance de l'homme*, expliqués en 8 discours, in-8°, 1682; *Consolations contre les frayeurs de la mort*, in-12, Paris, 1695; *Dissertation sur la pauvreté religieuse*, in-18, Paris, 1726.

Le P. Vauge a rédigé le *Catéchisme de Grenoble; Directeur des âmes pénitentes ou décisions de plusieurs questions importantes sur la pratique du sacrement de pénitence*, in-12, Paris, 1721; *De l'espérance chrétienne contre l'esprit de pusillanimité et de défiance et contre la crainte excessive*, in-12, Paris, 1730.

Molinier, né en 1675, a écrit *Instructions et prières propres à soutenir les âmes dans la pénitence avec les paraphrases du « De profundis » et du « Dilexi », le « Pater » et le psautier de la pénitence*, in-12, Paris, 1724, ouvrage qu'il donne comme une suite du *Directeur des âmes pénitentes* du P. Vauge; *L'exercice du pénitent avec un office de la pénitence*, in-18. Campmas, *Essai d'exhortations avant et après l'administration du très saint viatique*, in-8°, Toulouse, 1718.

Duranty de Bon Recueil (1662-1756), a traduit *Les lettres de saint Jean Chrysostome*, 2 vol. in-8°, Paris, 1732; les *Œuvres de saint Ambroise sur la virginité*, in-8°, Paris, 1729; *Les lettres de saint Ambroise*, 3 vol. in-12, Paris, 1741. Il a composé *L'esprit de l'Église dans la récitation de cette partie de l'office qu'on appelle Complies*, in-12, Paris, 1734.

Le P. Guibaud (1711-1794) donne *Gémissements d'une âme pénitente*, in-18, 1777; *Morale en action*, in-12, 1787.

III. Prédication. — C'est encore avant tout Jésus-Christ que les prêtres de l'Oratoire prêchaient dans leurs sermons. Le fondateur leur répétait : « Les prédicateurs sont les témoins de Jésus, qu'ils rapportent ce qu'ils ont vu ou ce qu'ils ont ouï de sa parole. » Il faut lire sur ce sujet les avis qu'il donnait aux missionnaires, *Maximes sur le ministère de la chaire du P. Gaichiez; Directions pour les missions qui se font par la Congrégation de l'Oratoire...* par François Bourgoing, in-8°, Paris, 1646. L'éloquence de la chaire était alors entachée de mauvais goût : on citait beaucoup plus les auteurs profanes que les auteurs sacrés; Bérulle voulait qu'on citât peu les auteurs païens, peu les philo-

sophes, que même les extraits des Pères fussent rares et brefs : L'Écriture Sainte, telle était la source à laquelle il voulait que l'on revînt sans cesse.

Par là, ses disciples rendaient à la chaire une autorité, une simplicité, un sérieux qui, depuis longtemps, ne s'y rencontraient plus. Cette doctrine spirituelle si élevée, que nous avons expliquée, non seulement les prédicateurs des grandes villes, mais aussi les missionnaires des campagnes se faisaient un devoir et une joie de la proposer aux foules. Dans son merveilleux sermon pour Noël, *Des trois naissances du Verbe*, le P. Lejeune suit presque mot à mot le chapitre des *Grandeurs de Jésus* qui porte le même titre.

Jésus, principal objet de leur prédication, en était aussi le principe et, pour ainsi dire, l'auteur : « Donnez-lui, répétait Bérulle, votre esprit, votre cœur, votre langue pour devenir son organe. La première disposition est celle de la charité et de l'oraison, celle de la science ne vient qu'après. » *Œuvres*, p. 772.

D'après Jacquinet, *Les prédicateurs au XVIIe siècle avant Bossuet*, p. 197, Sénault (1601-1672), contribua plus que personne à cette restauration : chargé du cours d'éloquence sacrée à Saint-Magloire, il forma les PP. Le Boux, Mascaron, Hubert, de la Roche; *de plenitudine ejus nos omnes accepimus*, disait de lui l'aimable Fromentières, vrai préeurseur de Massillon. Après eux, il faut citer de cette période, avant tout saint Jean Eudes, Guillaume Dodo (1587-1654), Michel Le Fèvre (1591-1658), Eustache Gault (1591-1639), Jean-Baptiste Gault (1593-1643), deux frères, tous deux évêques de Marseille, Jean Jaubert, Le Blanc (1613-1703); un peu plus tard Laisné : « Depuis Métézeau, un des cinq premiers compagnons de Bérulle, l'Oratoire n'avait cessé de fournir aux chaires des principales villes de France et aux missions des campagnes des prédicateurs zélés, instruits, éloquents. » Perraud, *L'Oratoire*, p. 328.

Après la révocation de l'Édit de Nantes, la Congrégation employa aux missions, qui furent données à cette occasion, plus de cent de ses membres dans trente-cinq diocèses de France. L'abbé Arbelot ajoute que « les nouveaux convertis avaient plus de confiance aux missionnaires de l'Oratoire qu'à ceux des autres corps. » Cloyseault, t. III, p. 225. *La liste générale et véritable des prédicateurs* dans les églises de Paris, de 1646 à 1788, renferme en moyenne dix à quinze noms d'oratoriens appelés à donner les stations de Carême et d'Avent.

On ne peut pas même citer ici les noms de ceux qui ont publié leurs sermons, reproduits la plupart dans Migne, mais seulement ceux qui ont quelque chose de particulièrement intéressant : Paul Métézeau, donne sous le titre de *Theologia sacra justa formam evangelicæ prædicationis distributa*, in-fol., 1625, un cours de théologie mis en desseins de sermons un peu étendus. Pierre le Chartier, *Dictionnaire apostolique plein de desseins pour les mystères, panégyriques*, etc... in-8°, 1685 : ce sont des divisions de sermons toutes faites.

Après, nommons Jean Durand, Edme Bourée, Pierre Cocquerey, Jean Chapuis, Jean Gabriel Chappuis son frère, Loriot, Claude Masson, Du Brueil, François Boyer, Jacques Thorentier, Pierre et Vincent Chalons, Lion, Mathieu, Molinier, les trois Terrasson, Graveron.

IV. THÉOLOGIE. — Fondé par un maître éclairé sur les mystères les plus sublimes de la foi d'une manière qui tient du miracle et dont les premiers disciples, Bence, Gastaud, Bertin, Gibieuf, de Morainvilliers, Philips, Alard étaient docteurs de Sorbonne, l'Oratoire s'occupa toujours de théologie.

1° Le P. de Bérulle la voulait solidement appuyée sur l'Écriture Sainte; s'il eût douté un instant de la nécessité d'unir intimement ces deux sciences, la Réforme la lui aurait démontrée; aussi l'Écriture Sainte compte dans la congrégation d'illustres exégètes et commentateurs : Jean Bence, Pierre de Cadenet, Charles Dorran, Prévost d'Herbeley, Houbigant, Richard Simon, Mauduit, Laurens Daniel, Bernard Lamy, Louis de Carrières, Morin et Thomassin sont autant exégètes que théologiens: les autres auteurs appuient fortement leur doctrine sur la Bible.

2° Bien qu'il laissât aux Pères la liberté de leurs opinions : « tout ce que l'Église catholique a laissé libre devant l'être également dans une congrégation dont l'esprit était l'esprit même de l'Église, » cependant le P. de Bérulle adoptait résolument la doctrine de saint Augustin qu'il appelait « l'aigle des docteurs », dont les écrits avaient été étudiés avec zèle par les théologiens, depuis que Luther en avait tant abusé. Il engageait ses disciples à soutenir contre le molinisme les idées sur la grâce de saint Augustin et de saint Thomas. Dans son *Discours sur l'abnégation intérieure*, on trouve quelques traces du pessimisme augustinien, que l'on rencontre au reste dans un grand nombre des meilleurs auteurs du XVIIe siècle, mais chez lui ce pessimisme s'achèvera en extase, quand il aura pris pleine possession de son génie. Il convertit à son opinion le P. Gibieuf qui, en Sorbonne, dit Cloyseault, « avait puisé sur la grâce des sentiments beaucoup plus appuyés sur des raisonnements humains que sur les Écritures, » t. I, p. 140, et qui composa *De libertate Dei et creaturæ*, 1630, pour défendre la théorie de saint Augustin. Les PP. Raynaud et Duchesne S. J., qui l'accusèrent de calvinisme, furent mis à l'Index en 1633.

En morale, l'Oratoire penchait, comme au reste Bossuet et Bourdaloue, pour une morale plutôt sévère que relâchée, sans aucune trace de rigorisme janséniste.

3° Aussi, c'est une fausseté de prétendre, comme l'a fait en particulier le P. Boulay, *Vie du V. Jean Eudes*, c. XIX, *Le jansénisme et l'Oratoire*, que la congrégation était vouée à l'erreur par la doctrine de son fondateur, la dépendance des évêques, la liberté plus grande laissée à chacun : 1. Rien, absolument rien de janséniste dans le P. de Bérulle qui, avant 1629, douze ans avant l'*Augustinus*, seize ans avant que Port-Royal soit entraîné dans le schisme, dix ans avant que Vincent de Paul renonce à l'amitié de Saint-Cyran, découvre dans celui-ci « une pente si violente à la singularité... un tel orgueil qu'il se demandait avec douleur quel fond on pouvait faire sur sa fidélité à l'Église. » Houssaye, *op. cit.*, t. III, p. 211. Il faut en dire autant de Condren qui acheva de décider Richelieu à sévir contre Saint-Cyran, qui envoyait au combat ses disciples les plus chers, leur répétant « que leur première soumission et leur principale obéissance est à l'Église et au souverain pontife, » *Lettres*, p. 97; du P. Bourgoing qui « fit, dès le principe et durant toute sa vie, une énergique opposition au jansénisme. » Houssaye, *ibid.*, p. 215, n. 1. — 2. Au contraire, les dévotions préférées à l'Oratoire, dévotion au Verbe incarné, à la sainte Vierge et aux saints, le soin qu'ils avaient de glorifier Dieu en tout, les éloignaient plutôt des jansénistes. Bérulle, non seulement ne se priva jamais volontairement de dire la messe, mais la disait toujours en voyage; il entraînait les fidèles à la table sainte. — 3. Après Richard Simon qui écrivait en 1666 : « J'appellerais plutôt ce parti (des oratoriens jansénistes) anti-jésuites que jansénistes. Car tous les Pères... ont signé le *Formulaire* et seraient bien fâchés qu'on les traitât de jansénistes; » après Houssaye en 1872, Leherpeur, A. George, Bremond, montrent bien que, si des oratoriens sont devenus jansénistes, la cause première en est aux difficultés qui surgirent entre eux et les jésuites, à l'occasion surtout des collèges. A tort ou à raison, ceux-ci ont pris peur et

ont attaqué; l'Oratoire a riposté, s'est trouvé être leur rival. Et, comme les ennemis de nos ennemis sont nos amis, on a fait alliance avec le parti. Les divergences doctrinales entre augustinistes et molinistes n'ont eu d'abord que peu d'influence, elles se sont développées ensuite. — 4. Ceci reconnu, on n'a pas le droit de dire que les Pères dans leur ensemble étaient jansénistes : c'est quand l'influence de Zamet est grande à Port-Royal (1625-1634), avant qu'il soit supplanté par Saint-Cyran, qu'on y trouve davantage d'oratoriens; en 1648, Gibieuf défend aux Carmels, dont il est supérieur, tout commerce avec Port-Royal; en 1657, sur 425 membres, 400, dont Quesnel, signent le *Formulaire.* Plus tard, 1705 : « Avec quelle passion, dominicains, capucins, carmes déchaussés, bénédictins de Saint-Maur et de Saint-Vanne, prémontrés, chanoines de Sainte-Geneviève, quelques lazaristes même s'étaient enrôlés sous la bannière de l'évêque d'Ypres. Saint-Sulpice seul résistait. » Houssaye, t. I, 9. L'Oratoire ne paraît pas avoir été guère plus coupable que les autres, c'est une injustice de faire du terme oratorien un synonyme de janséniste. Les prédicateurs enseignaient la vraie doctrine. Le P. Amelote, au grand scandale des jansénistes, prit le parti des jésuites dans *La défense de la constitution d'Innocent X et d'Alexandre VII avec un traité des souscriptions*, in-4°, Paris, 1658-1660. Le P. Le Porcq, (voir le mot) s'efforce de montrer que Jansénius a mal compris saint Augustin, fait voir « que ce que l'esprit de piété dit au cœur de ceux qu'il anime est formellement opposé à la doctrine de Jansénius. » Préface de l'éd. de 1700. — 5. Si un trop grand nombre ont été coupables, le régime et l'ensemble de la congrégation est resté uni aux pasteurs légitimes. Le P. Sénault (1663-1672) fit adopter, d'un consentement unanime, un statut d'après lequel « la congrégation se soumettait sincèrement et de cœur aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII. » Le P. de Sainte-Marthe (1672-1696), réitère en 1675, la défense d'enseigner aucune doctrine nouvelle et suspecte; l'assemblée générale de 1678 « interdit aux Pères d'enseigner celles qui sont condamnées par l'Église ou qui pourraient être suspectes des sentiments de Jansénius et de Baïus. » Il prescrit « d'ôter des chambres le livre de Jansénius et autres défendus, » réclame la signature d'un formulaire en 1678; exclut en 1685, les PP. Quesnel, Duguet et plusieurs autres, qui refusent de signer. Dans une brochure très documentée, *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, le P. Ingold a montré que celui-ci « a été manifestement calomnié. »

Le P. de la Tour (1696-1733), après la bulle *Unigenitus*, estima un moment nécessaire l'appel au concile, mais se ressaisit bientôt, amena Noailles à la soumission, exclut de la congrégation les confrères *appelants*. Le P. de la Valette (1733-1772), vivement attaqué, lors de son élection, par les *Nouvelles ecclésiastiques*, fit en 1746 rayer le nom des appelants des listes de convocation à l'assemblée, et fut félicité par Benoît XIV de ses efforts pour obtenir la soumission. Les PP. Muly (1773-1779), Moisset (1779-1790), s'efforcèrent de ramener les dissidents; les querelles au reste s'apaisaient en présence des attaques de l'incrédulité. Le mauvais renom de l'Oratoire en ceci est dû en partie à la célébrité de quelques membres comme Quesnel, Duguet, Soanen (on oublie qu'ils ont été exclus de la congrégation), et à l'effort persévérant des jansénistes à attirer à eux des personnages illustres, le P. de Bérulle lui-même, dont le procès de canonisation fut arrêté à cause de leurs intrigues. Voir Houssaye, *op. cit.*, t. III, p. 548.

4° Les principaux auteurs qui ont écrit sur la théologie ou le droit canon sont : Eustache Gault († 1640), *Traité des conciles.* — Guillaume Camerarius, *Disputationes theologicæ*, in-8°, Paris, 1639; *Dissertatio theologica de electione angelorum et hominum ad gloriam*, in-12, Rennes, 1641. — Jérôme Vignier († 1661) compose les deux épîtres dédicatoires mises en tête des œuvres de saint Augustin récemment découvertes : *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum omnium ante annos 1614 tam Basileæ quam Lutetiæ, Antverpiæ, Lugduni et Venetiis editorum, supplementum*, 2 vol. in-fol., 1654. — Claude Arnaud, *Abrégé du trésor des cérémonies ecclésiastiques du R. P. Gavantus*, in-12, 1643, le premier ouvrage de ce genre édité en français. — Nicolas de Bralion, un traité sur le même sujet, *Cæremoniale canonicorum seu institutiones practicæ sacrorum S. R. E. rituum*, in-12, 1657. — Bon de Merbès, *Summa christiana seu orthodoxa morum disciplina ex sacris litteris SS. patrum monumentis... excerpta*, 2 vol. in-fol., Paris, 1685. — Louis du Laurens, *Dispute touchant le schisme et la séparation que Luther et Calvin ont faite de l'Église romaine*, in-fol., 1655. (Voir le mot.) — Jean de Wehyte-Le-Blanc, *Theoremata ex universa theologia, partim notis historicis, partim sacramentorum praxi illustrata*, in-8°, Nantes, 1670. — Jean Cabassut, *Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum...*, in-fol., 1680; *Traité de l'usure; Juris canonici theoria et praxis*, in-4°, Lyon, 1678. — Cette question du prêt à intérêt préoccupait alors beaucoup. Jacques Thorentier avait écrit pour le condamner *L'usure expliquée et condamnée par les Écritures*, in-12, Paris, 1673. Au contraire le P. Chaduc la permettait dans *Traité de l'usure*, in-16, 1674. — Benoist Archimbaud donne *Abrégé historique du droit canon*, in-12, Lyon, 1682. — Nicolas Joseph Poisson négocia en cour de Rome la condamnation de 65 propositions de morale relâchée déclarées erronées par le décret d'Innocent XI du 2 mars 1679 (Denzinger-Bannwart, n. 1151-1215), et publia *Acta Ecclesiæ Mediolanensis a Sancto Carolo... condita*, 2 vol., in-fol., Lyon, 1682-1683; *Delectus actorum Ecclesiæ universalis seu nova summa conciliorum...*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1706. — Juénin, *Théorie et pratique des sacrements*, 3 vol. in-12, vers 1696; *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, 4 vol. in-12, 1696.

A l'approche de la Révolution, il faut citer encore : Pinel, *De la primauté du pape*, in-4°, 1770. — Joseph Villa qui a composé plusieurs manuels, *Institutiones theologicæ*, 6 vol. in-12, Lyon, 1782; *Institutiones philosophicæ*, 5 vol. in-12, Lyon, 1782, plusieurs fois réimprimées. — On est obligé de défendre la religion contre le philosophisme, Bargède écrit *La religion chrétienne justifiée au tribunal de la politique et de la philosophie*, in-12, Liège, 1788. — Bernardi, *Observations sur le plan d'éducation nationale de M. Mirabeau l'aîné*, in-8°, Tours, 1791; *Vues générales sur l'instruction cléricale ou l'enseignement des séminaires*, in-8°, Tours, 1791. — Enfin Tabaraud, né en 1744, exilé en Angleterre pendant la Révolution, mort seulement en 1832, défend la religion par toute sortes de brochures.

V. Philosophie. — Augustinien en théologie, le P. de Bérulle était platonicien en philosophie : au Collège de Clermont, il avait pu remarquer comment, sans tomber dans les déclamations de Ramus, les jésuites ne craignaient pas de contredire le Maître qui régnait toujours en Sorbonne, mais dont l'influence était de plus en plus contestée, la réaction contre Aristote devenait passionnée, agressive.

Aux docteurs scolastiques, il préférait les Pères des premiers siècles, qui avaient un culte pour le fondateur de l'Académie; il se plaisait à voir saint Cyrille affirmer que Platon et ses disciples ont entrevu le mystère de la génération du Verbe et de la production du Saint-Esprit, Clément d'Alexandrie trouver dans un texte célèbre une allusion presque prophétique aux souffrances de Jésus-Christ, saint Augustin faire l'éloge

de Platon dans la *Cité de Dieu* et les *Confessions*: on pouvait donc demander à ce philosophe des armes pour défendre la religion.

Or, M. de Harlay-Sancy, en entrant à l'Oratoire, avait donné des manuscrits de Platon et de ses plus célèbres disciples; pour les étudier, il se forma dans la congrégation un groupe de Pères qui, corrigeant les erreurs par les interprétations de saint Augustin, contribuèrent à faire prévaloir les doctrines de l'Académie sur celles du Lycée. Voir Houssaye, *op. cit.*, t. III, p. 379-381. Le P. de Morainvillers, († 1654), publie *Examen philosophiæ platonicæ*, 2 vol. in-8°, 1650; le P. Jacques Fournenc († 1666), publie une *Philosophie* en 3 vol. in-4°, dans laquelle il s'efforce de faire dominer le platonisme, et qui fut longtemps le seul manuel à Juilly; le P. André Martin († 1695), donne *Philosophia christiana*, 7 vol. in-12, Paris, 1667-1671, qui n'est qu'un tissu de textes extraits de saint Augustin. Nouvelle édition par l'abbé Fabre, Paris, 1863. Thomassin continuera la tradition dans la *Méthode d'étudier... chrétiennement... la philosophie*. Malebranche, qui entre à l'Oratoire en 1660, y trouvera donc des confrères tout pénétrés des idées de Platon et de saint Augustin.

Par la nécessité de choisir, non seulement entre Platon et Aristote, mais entre les doctrines mêmes de celui qu'on préférait, on était disposé à saisir le vice des anciennes méthodes, à suivre avec intérêt les tentatives de réforme. Depuis 1626, le P. Gibieuf était lié avec Descartes : « On lui a obligation, estime Cloyseault, *op. cit.*, t. I, p. 145, de quantité de sentiments qu'il (Descartes) a supprimés qui ne convenaient point avec les principes de la théologie et qui pouvaient paraître opposés aux règles de la foi. » Venant à l'Oratoire, le philosophe y trouvait le P. Léonor de la Borde, Guillaume Camerarius, qui publia des *Selectæ disputationes philosophicæ*, 1630, Condren, ouvert aux spéculations de la raison comme aux contemplations de la foi. Bérulle, qui fut son directeur de conscience, l'entendit exposer son système en 1628 et, se promettant pour la religion les plus heureux fruits de cette manière de philosopher, il lui intima l'obligation de la faire connaître. De nos jours Étienne Gilson dans *La liberté chez Descartes et la théologie*, in-8°, Paris, 1913, Henri Gouhier, dans *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, *La philosophie de Malebranche*, *La vocation de Malebranche*, in-8°, 1926, ont mieux fait connaître l'influence de Bérulle sur la philosophie contemporaine en montrant qu'il a agi sur Descartes, comme on agit sur un philosophe, en mettant en branle sa pensée, en lui suggérant une métaphysique libérée de l'École, sur laquelle il pût baser sa physique : c'est grâce à lui, pour une part qu'il ne faut pas exagérer, mais qui est très réelle, que la pensée de Descartes a pu être dite une pensée religieuse.

Comment aussi s'empêcher de trouver un son bérullien dans certaines des *Pensées* de Pascal, dans le *Mystère de Jésus*, dans sa manière de regarder tout par rapport à Jésus. Grand contemplatif, Bérulle était aussi grand penseur, on s'en aperçoit de plus en plus. Parmi les oratoriens qui ont écrit de la philosophie, les uns se sont montrés disciples de Descartes comme Bernard Lamy (Voir le mot). Nicolas Joseph Poisson édita le *Traité de la mécanique par M. Descartes; de plus l'abrégé de musique du même auteur, mis en français avec les éclaircissements nécessaires*, in-4°, Paris, 1668; *Commentaire ou remarques sur la méthode de M. Descartes, où l'on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre toutes ses œuvres*, in-8°, Vendôme, 1671, ouvrages qui soulevèrent de vives polémiques. Claude Ameline, *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements*, in-12, Paris, 1684; *Traité de l'amour du souverain bien*, in-12, Paris, 1699, où il se montre partisan de la philosophie de Malebranche.

Par contre, Alexandre Ferrand, dans *Enchiridion philosophicum, seu contracta Doctoris Angelici philosophia*, in-16, Paris, 1668, et Jean-Baptiste de la Grange, dans *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes Descartes*, etc. 2 vol. in-12, Paris, 1675 et dans *Traité des éléments*, in-12, Paris, 1679, veulent revenir à la philosophie d'Aristote. P. de Lignac adopte au contraire les principes de Malebranche, dans *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience*, in-12, Paris, 1753; *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit*, 2 vol. in-12, 1759; *Le témoignage du sens intime et de l'expérience*, 3 vol. in-12, 1760; *Possibilité de la présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux*, in-12, Paris, 1764.

L'Oratoire a eu aussi un grand nombre d'historiens surtout de l'histoire ecclésiastique : André Tod qui traduisit le premier volume des *Annales* de Baronius, Eustache Gault, René Demyon, Jérôme Vignier, Symphorien Guyon, Georges Galland, Jean Bonichon, Nicolas de Bralion, Charles Lecointe surtout qui composa *Annales ecclesiastici Francorum*, 8 vol. in-folio, Louis Abel de Sainte-Marthe qui collabora au *Gallia christiana*, Gérard Dubois, Jacques Lelong, l'un des plus célèbres érudits français, Bougerel, Desmolets. Il compte des grammairiens célèbres comme Mitre Merindol.

Bon nombre de Pères cultivèrent la poésie surtout en latin : Nicolas Bourdon, André de Clercq, Louis Chaillot, Pierre Berthault, Michel Armynot, Joseph du Vachet, Jacques Moireau, Charles du Four, Guy de Souvigny, Jean François Bonneau, Charles Feau, Jean Bahier.

D'autres composèrent des ouvrages scientifiques, Pierre du Heaulne, Jean Prestet, Bertier, etc. : « On nous laisse, dit le P. Lamy, suivre les attraits particuliers que nous avons pour certaines études; mais la grande étude est la discipline de l'Église, des Écritures, des conciles et des Pères. » *Entretiens sur les sciences*, V[e] *entretien*, p. 199, de l'édition de 1724.

VI. Le nouvel Oratoire. — Le P. Moisset, dernier supérieur général, était mort le 7 décembre 1790; le 10 mai 1792, les Pères « composant le régime de la congrégation et les autres membres des maisons de Paris, » au nombre de plus de soixante, écrivirent au pape Pie VI pour l'assurer de leur inviolable fidélité à l'Église : « levant les yeux vers le centre de l'unité catholique, comme vers le port assuré du salut, (ils) désiraient renvoyer leur dernier souffle de vie au principe de qui l'Oratoire l'avait reçu. »

Deux essais de restauration, l'un dès 1806 par M. de Fontanes, l'autre en 1839 par M. de Genoude avaient échoué. Le 16 août 1852, le P. Pététot réunissait au presbytère de Saint-Roch, les PP. Gratry, de Valroger, déjà prêtres et trois jeunes laïques, A. Perraud, Gambier, Lescœur. Le 22 mars 1864, Pie IX constatant que l'œuvre « avait la même fin que l'ancienne congrégation de l'Oratoire », la « reconnaissait et la confirmait » pour la continuer et lui donnait le titre d'*Oratoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de Marie Immaculée*. Les constitutions furent définitivement approuvées en 1892.

Pour le P. Gratry, le réel instigateur, « l'Oratoire est un lieu de prière, d'étude dans la prière, et de propagation évangélique par la parole et par la plume... Les moyens sont d'abord : la réunion de plusieurs dans un lieu de prières et d'études, dans cet Oratoire qui se compose de deux éléments : l'Oratoire proprement dit, et puis l'atelier de travail ou, si l'on veut, la chapelle et la bibliothèque. » *Les Sources, discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au* XIX[e] *siècle*, p. 197.

Malgré les difficultés inhérentes à un début, malgré

deux dispersions en 1880 et 1903, si *l'atelier d'apologétique* dont rêvait le P. Gratry n'a pu vraiment exister, cependant l'Oratoire n'a pas failli à sa mission de répandre la vérité par l'éducation, par la prédication, par ce que A. Perraud appelle l'apostolat de la science. Nombreux sont déjà les ouvrages composés par les Pères de l'Oratoire sur les différentes branches des connaissances religieuses. Gratry a écrit une vingtaine de volumes. (Voir le mot.) Le P. Pététot a donné *Quatre conférences sur l'éducation*, 1876; *Méditations sur les évangiles du carême*, Paris, 1889. De Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, 2 vol. in-8°, Paris, 1861. A. Perraud, *Études sur l'Irlande contemporaine*, 1862; *L'Oratoire de France au XVIIe et XIXe siècles*, in-12, 1865; *Paroles de l'heure présente*, in-12, 1871, etc. Charles Perraud, son frère, *Le christianisme et le progrès*, 1881; *La libre pensée et le catholicisme*, 1885, conférences prêchées à Saint-Ambroise; *Méditations sur les sept paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ en croix*, 1890. Henri Perreyve, *Une station à la Sorbonne*, 1861; *Entretiens sur l'Église catholique*, 1864; *Biographies et panégyriques*, 1867; *Souvenirs des retraites d'ordination*, 1874; *Études historiques*, 1875; *Méditations sur les saints Ordres*, 1875. Le P. Lescœur, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, 1860; *Jésus-Christ*, 1880; *Le dogme de la vie future et la libre pensée*, *Retraite au Carmel*, 1883. P. Largent, *Une station de Carême*, 1881; *Méditations sur la sainte Vierge*, *Les devoirs du prêtre*, 1907; *Les sources de la piété*; *L'abbé de Broglie, sa vie, ses œuvres*, 1913; *Le pain de vie*, etc. R. P. Nouvelle, *Authenticité du quatrième évangile*; *Méditations sur l'évangile selon saint Jean*. P. Lecanuet, *Montalembert*, 3 vol.; *L'Église de France sous la troisième république*, inachevé, 4 vol. C. Verschaffel, *Apostolat de la jeunesse*; la traduction faite avec le P. Godet de l'*Histoire de l'Église* de Kraus, de la *Patrologie* de Bardenhewer, 1899. P. Thédenat, *Le Forum romain*; *Pompéi, sa vie publique*. A. Chauvin, *Le P. Gratry*, in-8°, Paris, 1901. P. Lallemand, *Allocutions pour des jeunes gens*, 1886-1889. P. Roussel a traduit des livres hindous, publié des documents inédits sur Lamennais. L. Ingold, une trentaine de publications concernant surtout l'histoire de l'Oratoire. Mgr Laveille, qu'on a justement nommé l'hagiographe du XXe siècle, *Jean-Marie de Lamennais; Grignon de Montfort; Mme de Malberg, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, etc. Mgr Baudrillart, *Philippe V et la cour de France*, 5 vol., in-8°, *Quatre cents ans de Concordat*, *Vie de Mgr d'Hulst*, 2 vol., in-8°, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*, in-8°, Paris, 1910; *L'Église catholique, la Renaissance et le protestantisme*, in-12, Paris, 1912 ; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, dont il a été le directeur; *La vocation catholique de la France et sa fidélité au Saint-Siège à travers les âges*, conférences de Notre-Dame pour le Carême de 1928. Avant lui, le P. Sanson avait donné les conférences des Carêmes de 1925, 1926, 1927, publiées également. A. Molien, *La Prière de l'Église, explication de l'année liturgique*, 2 vol. in-12, 1924 ; *La prière pour les défunts*, 1928. P. Dieux, *Pascal mis au service de ceux qui cherchent*, 1928. P. Ponsard, *Le bonheur d'être chrétien*; *Retraite pascale de Notre-Dame*, 1928. P. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, 1926; *Réalité et Relativité*, 1927. P. Brillet, *Méditations sur saint Paul*, dans *Union apostolique*, 1924-1925.

Les *Œuvres du P. de Bérulle*, où il faut surtout aller chercher la spiritualité de l'Oratoire, ont été recueillies par le P. Gibieuf, qui a rédigé les sommaires, et publiées en 1644, in-folio, par le P. Bourgoing, qui a ajouté une préface très importante; rééditées par Migne, un vol. in-4°, 1856. Plus récemment, O. Piquand a publié à part, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in-8°, Paris, 1866; G. Rabeau, *Élévation à J.-C. N.-S. sur la conduite et de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine*, 1922; *Mémorial de direction pour les supérieurs*, 1926. Éditions faites par la *Vie spirituelle* qui doit donner aussi *La Vie de Jésus*. Ajouter les œuvres du P. de Condren, de M. Olier. Voir ces mots.

Aux biographies du P. de Bérulle que nous avons eu l'occasion de citer, Habert, Houssaye, ajouter d'Attichy, *De vita et rebus gestis Eminentissimi ac Rev. D. Petri Berulli...*, in-8°, Paris, 1649; Caraccioli, *La vie du cardinal de Bérulle*, in-12, Paris, 1764, en tête de l'édition de Migne; Tabaraud, *Histoire de Pierre de Bérulle*, 2 in-8°, Paris, 1817, qui représente l'esprit paraissant avoir dominé à l'Oratoire pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle; Nourrisson, *Le Cardinal de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps*, in-12, Paris, 1869.

Sur l'ancien Oratoire : P. André, *Vie du R. P. Malebranche* publiée par le P. Ingold, in-18, Paris, 1886; Barbedette, *L'influence augustinienne au XVIIe siècle, spécialement à l'Oratoire*, *Revue de l'histoire des religions*, mai-juin 1926; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, 4 in-8°, Paris, 1902-1905; H. Bremond, *Hist. littéraire du sentiment religieux*, 8 vol. in-8°, 1916-1928, spécialement, t. III, *L'École française*; Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, publié par le P. Ingold, 3 in-12, 1882-1883; *Vie du P. François de Saint-Pé*, in-12, 1696; Eriau, *Le carmel de la rue Saint-Jacques aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1929; A. George, *L'Oratoire*, in-12, Paris, 1928; Gillet, *Oratoriana*, in-12, Paris, s.d.; Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S.*, in-12, 4e édit., 1926; Hanotaux, *Hist. du card. de Richelieu*, 3 in-8°, Paris, 1896; Ingold, *Le chancelier d'Aguesseau et l'Oratoire*, Paris, 1879; *L'Oratoire et le jansénisme au temps de Massillon*, Paris, 1880; *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, Paris, 1882; *L'Oratoire et la Révolution*, Paris, 1885; *L'Oratoire et le jansénisme*, Paris, 1887; *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880 avec un *Supplément*, etc. ; P. Lacroix, *Les origines de l'Oratoire de France*, *Revue des jeunes*, 10 juillet 1922; P. Lallemant, *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, in-8°, Paris, 1888; Bernard Lamy, *Entretiens sur les sciences*, V^e^ *entretien*, Grenoble, 1683; Lebrun, *Œuvres complètes du V. Jean Eudes*, 13 vol. in-12, Vannes, 1905-1911; P. Leherpeur, *L'Oratoire de France*, in-12, Paris, 1926; Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, in-8°, Paris, 1925; Letourneau, S. S., *La mission de J. J. Olier et la fondation des séminaires en France*, Paris, 1906; *Écoles de spiritualité : l'école française au XVIIe siècle*, Paris, 1913; *Les origines historiques de la méthode de Saint-Sulpice; La méthode d'oraison mentale du séminaire de Saint-Sulpice*; Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignion de Montfort*, Paris, 1904; A. Ferrand, *L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle*, Paris, 1866; Pisani, *Les compagnies de prêtres au XVIe et au XVIIe siècle*, in-12, Paris, 1929; Aloys Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vol. in-12, Paris, 1927-1929; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 486 sq.; Prunel, *Sébastien Zamet*, in-12, Paris, 1912; *Les premiers séminaires en France au XVIIe siècle*, extrait des *Études* du 5 février 1909; Richard Simon, *Lettres choisies*, nouv. éd. rev. corr. et augm. par M. Bruzen, 4 vol. in-12, Amsterdam, 1730.

Sur le nouvel Oratoire : Mgr Baudrillart, *Le cardinal Perraud*, Paris, 1906; *Éloge du cardinal Perraud*, Paray-le-Monial, 1923; A. Chauvin, *Le P. Gratry, L'homme et l'œuvre*, Paris, 1901; *Éloge funèbre du R. P. Nouvelle*, Paris, 1918; Gratry, *Souvenirs de ma jeunesse; Les Sources; Henri Perreyve*; P. Largent, *Notices* sur les PP. de la Bastie 1867, Magnier, 1873, Gillet, 1880, Charles Perraud, 1895, Lescœur; P. L. Lescœur, *Notice biographique sur le R. P. Pététot*. Les ouvrages déjà cités du cardinal Perraud, du P. Leherpeur, de A. George étudient aussi le nouvel Oratoire. Ajouter de A. Perraud, *Notice biographique de l'abbé Gambier*, Paris, 1867; *Le P. Gratry, Sa vie et ses œuvres*, Paris, 1900; *Mes relations personnelles avec les deux derniers papes, Pie IX et Léon XIII*, mémoires publiés par Mgr Gauthey, Paris, 1917; *Les Échos de Béthanie*, 1925-1929.

A. MOLIEN.

ORCHI Emmanuel, capucin (XVIIe siècle). Originaire de Côme, il entra chez les frères mineurs capucins de la province de Milan. Successivement lecteur et défi-

niteur, il fut le conseiller général de la province, au point de vue théologique, et un des plus grands prédicateurs de l'Italie, de l'avis unanime des historiens de la prédication; il mourut en 1649, dans l'île de Procida, alors qu'il se dirigeait vers Malte pour y prêcher le carême. En dehors de nombreuses poésies, Emm. Orchi composa encore les ouvrages suivants: *Lectiones philosophicæ et theologicæ*, en plusieurs tomes in-4°; — 2. *Prediche quaresimali*: cette série de sermons fut publiée d'abord à Milan et ensuite à Venise, en 1650 et en 1651; — 3. *Encomium gloriæ Austriacæ*, qu'il fit imprimer à Bamberg.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 73; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 243; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 79; *Nuova enciclopedia italiana*, t. XVIII, Turin, 1885, col. 400; A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York, 1928, p. 459.

A. TEETAERT.

ORDALIES. — On étudiera succinctement cette question qui relève plus particulièrement du Droit canonique, en se plaçant surtout au point de vue des initiatives prises par l'Église contre des institutions, accréditées par la coutume et acceptées ou tolérées par des autorités ecclésiastiques particulières. On examinera : I. La nature et les origines des ordalies. II. L'attitude des autorités ecclésiastiques à leur égard. III. Les conclusions à formuler.

I. NATURE ET ORIGINE DES ORDALIES. — 1° *Nature*. — Le mot *ordalie* vient de l'anglo-saxon *ordal*, allemand moderne *Urtheil*, jugement. Les ordalies, ou « jugements de Dieu », étaient, au Moyen Age, des pratiques en vertu desquelles les tribunaux ecclésiastiques, ou même de simples particuliers, tranchaient une question litigieuse, dans la persuasion que Dieu intervenait dans la cause à juger.

Parmi les principales ordalies, il faut citer : 1. *Le duel judiciaire*, « combat singulier ordonné ou permis par l'autorité publique, suivant des lois établies, et comme moyen d'arriver à reconnaître le bon droit dans une cause en litige. » L. Rivet, art. *Duel*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 1196. — 2. *Les sorts*, employés pour découvrir un coupable présumé, caché dans un groupe d'individus. Un premier sort indiquait si le serment de non-culpabilité prêté par tout le groupe était, dans son ensemble, véridique. En cas de négative, un second sort faisait découvrir le coupable. Cf. Federico Patetta, *Le ordalie*, Turin, 1890, p. 183-186. — 3. *L'épreuve du feu*, qui revêt plusieurs formes : il s'agissait de traverser, nu-pieds, sans en ressentir les atteintes, un brasier ardent; ou de passer indemne entre deux bûchers, revêtu d'une chemise de cire; ou d'introduire la main dans un gant de fer rougi au feu; ou de porter pendant un trajet déterminé un morceau de fer rougi, souvent un soc de charrue, ou encore de jeter un fer rouge en un vase disposé à cet effet, à distance déterminée. Patetta, p. 186-189; Friedrich Maier, *Geschichte der Ordalien*, Iéna, 1795, p. 45-57. — 4. *L'épreuve de l'eau*, froide ou chaude. Cette épreuve revêtait, elle aussi, des formes différentes. La forme la plus usitée pour l'eau froide était celle-ci : l'accusé (ou celui qui lui était substitué), la main gauche liée au pied droit, la main droite liée au pied gauche, était jeté dans un lac, une fosse remplie d'eau ou encore dans une rivière. S'il demeurait à la surface, il était reconnu coupable; s'il allait à fond, il était proclamé innocent. D'autres fois, il s'agissait simplement de plonger la main dans l'eau froide. Si l'inculpé était coupable, la main devait se marquer d'un signe. L'épreuve de l'eau bouillante consistait à plonger la main dans une bassine d'eau bouillante, à une profondeur déterminée, pour en retirer un objet. L'examen de la main ou du bras se faisait généralement après trois jours : l'innocent ne devait plus alors porter aucune marque de brûlure; cf. Maier, p. 38-46; Patetta, p. 189-190. 5. *L'épreuve du cercueil (Bahrrecht, judicium feretri)*, de date relativement plus récente et dont l'usage s'est maintenu en Allemagne jusqu'au XVIIIe siècle, consistait à mettre en présence du cadavre de l'assassiné l'assassin présumé. Au contact de l'assassin, les plaies du défunt devaient saigner ou d'autres signes se manifester sur le corps. Pareille épreuve était ordinairement accompagnée d'un serment; elle comportait, suivant les lieux et les coutumes, de nombreuses modalités; cf. Maier, p. 81-84; Heffter, *Ueber das Bahrrecht*, dans *Archiv des Criminalrechts*, nouvelle série, 1835, p. 464-468; Patetta, p. 196-202. — 6. *Le jugement du pain bénit* (*judicium offæ, offa judicialis, judicium panis adjurati, casibrodeum, caseus exsecratus*, etc.). L'accusé devait absorber une certaine quantité de pain et de fromage mélangés, qu'un prêtre, après avoir béni ce mélange et y avoir inscrit quelque texte sacré ou le *Pater*, lui introduisait dans la bouche. S'il pouvait l'avaler, il était reconnu innocent; s'il fallait le lui retirer de la bouche, il était coupable. Maier, p. 67-70; Patetta, p. 202-203. — 7. *Le jugement de la croix*. L'inculpé devait se tenir debout contre une croix, les bras étendus, pendant un temps déterminé, ordinairement le temps de la célébration d'une messe. S'il demeurait totalement immobile, il était tenu pour innocent; s'il laissait retomber ses bras, c'était un signe divin de sa culpabilité. Ordinairement, le jugement de la croix était une épreuve bilatérale : perdait son procès celui des deux adversaires qui, le premier, laissait tomber ses bras. Du Cange, *Glossarium*, v° *Crux;* Maier, p. 58 sq.; Patetta, p. 203-206. On employait le jugement de la croix à défaut du duel judiciaire, pour terminer un litige entre deux adversaires trop lâches ou trop faibles pour se battre. Patetta, p. 205, notes 2, 3 et 4. — 8. Souvent le jugement de la croix prenait une autre forme et se confondait avec le *serment sur les reliques des saints*. « Le prévenu, une fois innocenté par douze témoins du crime dont on l'accusait, devait se rendre à l'église ou sur les reliques des saints. Là, on préparait deux dés dont l'un était marqué du signe de la croix et l'autre était sans aucun signe. Ces dés étaient cachés sous un tissu de lin ou de laine, sur l'autel ou sur les reliques des saints. Le prêtre priait Dieu de manifester par un signe la véracité du serment prêté par l'inculpé. Pour cela, un prêtre ou un enfant innocent tirait au sort l'un des deux dés. Si le dé marqué de la croix sortait le premier, c'était un signe d'innocence en faveur de l'inculpé et de véracité pour son serment. » Maier, p. 65-66. — 9. Le serment seul ne constituait pas, à proprement parler, un jugement de Dieu; cf. Patetta, p. 206-207; toutefois, par l'usage qu'on en fit, le serment proféré sur la tombe des martyrs, par exemple, à Rome, sur la tombe de saint Pancrace (voir Grégoire de Tours, *In glor. mart.*, 57, *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. mer.*, t. I, p. 527-528), est devenu un véritable jugement de Dieu, parce qu'il se complète d'un signe divin marquant l'innocence ou la culpabilité de celui qui prête serment. C'est, en ce sens, que le *serment sur l'eucharistie* doit être rangé parmi les ordalies, quoique B. Hilse, *Das Gottesurtheil des Abendmahlsprobe*, Berlin, 1867, ait défendu l'opinion opposée avec quelques auteurs; cf. Patetta, p. 209-210. L'eucharistie était reçue par l'inculpé en signe de son innocence : cette innocence devait éclater si, après la communion, ne lui survenait ni mort ni maladie. Cf. Maier, p. 71-81. Cette épreuve était employée surtout à l'égard des clercs et des moines.

Patetta énumère encore un certain nombre d'orda-

lies de moindre importance et souvent, comme telles, discutées par les auteurs : épreuves de la motte de terre suspendue, du bain à découvrir les sorcières, de la balance, du pain ou de la chaudière ou du livre suspendus, — ces trois dernières fortement apparentées l'une à l'autre. Voir p. 211-218.

2° *Origine.* — Si l'on voulait faire la philosophie religieuse de l'ordalie, on en trouverait l'origine première dans la nature même de l'homme. Il existe une certaine évolution parallèle entre la religion et l'idée d'un jugement de Dieu. Il faut reconnaître, dans toutes les religions qui se sont manifestées, selon les influences du milieu et de la civilisation, mille formes différentes du jugement de Dieu. Patetta a fait cette analyse de l'ordalie, au regard du sentiment religieux, c. I, et, c. II-VI, il en retrace l'histoire dans les principales religions : chez les peuples sauvages et demi-sauvages, c. II; dans l'ancienne Égypte et chez les peuples sémitiques, c. III; chez les Aryens primitifs, dans les religions de l'Inde et de la Perse, c. IV; chez les populations gréco-italiennes, c. V; chez les Celtes et les Slaves, c. VI.

La religion juive elle-même offre des exemples de jugements de Dieu, soit par le moyen des sorts, Prov., XVI, 33; Jos., VII, 2-18; I Reg., XIV, 36-43; Jon., I, 7, etc.; soit par l'*Urim* et le *Thummim*, Ex., XXVIII, 30, dont il faut sans doute rapprocher Deut., XVII, 8-14; soit par le serment, Ex., XXII, 8-15; soit enfin, pour le cas d'adultère caché, par l'épreuve de l'eau amère, Num., V, 11-28.

Cette étude sur les ordalies dans les religions anciennes, antérieures au christianisme, permet à Patetta de conclure, en ce qui concerne le haut Moyen Age et les populations de race germanique, à une origine païenne de *la plupart* des jugements de Dieu, conclusion singulièrement renforcée au c. VIII, où l'auteur établit minutieusement les rapports des jugements de Dieu avec les autres preuves de culpabilité admises par l'ancienne législation des peuples germaniques. Déjà, à la fin du XVIIIe siècle, F. Maier l'avait précédé dans cette voie; mais, avec un luxe de textes empruntés aux sources, et par une discussion serrée des documents, l'auteur italien a fourni une démonstration sans réplique. La cause est aujourd'hui jugée : « Si quelques ordalies, telles que la preuve de l'eucharistie, le jugement de la croix et le serment sur les reliques des saints, ont un caractère essentiellement chrétien, toutes les autres et, pour ne citer que les principales, le duel, les sorts, l'épreuve du fer rougi, les épreuves de l'eau bouillante et de l'eau froide, sont manifestement, chez les peuples baptisés, d'importation germanique. Ce sont des lois et des coutumes barbares qui ont passé par une infiltration lente et progressive dans les mœurs des fidèles et jusque dans les canons des conciles. » Vacandard, *L'Église et les ordalies*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, Ire série, Paris, 1905, p. 191.

Désormais, on ne doit plus citer qu'à titre historique l'opinion qui présente le concept de jugement de Dieu comme une idée spécifiquement chrétienne. J.-A. Hoff, *Von den Ordalien oder Gottesurtheilen in historischen Erzählungen*, Mayence, 1814, p. 16; Hegewisch, *Uebersicht der deutschen Kulturgeschichte*, Leipzig, 1788, p. 105, note; etc. Toutefois, on ne saurait accepter sans restriction l'opinion diamétralement opposée, que *toutes* les ordalies sont d'origine païenne, même le jugement de la croix. Plus ou moins en ce sens, Hergenröther, *Hist. de l'Eglise*, tr. fr., t. III, Paris, 1895, p. 156 (*Kirchengeschichte*, t. I, p. 82); Jac. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 3e édit., Gœttingue, 1881, p. 909; F. Dahn, *Geschichte der deutschen Urzeit*, 1er fasc. de la *Deutsche Geschichte*, vol. XLIV de la *Geschichte der europaïschen Staaten*, Gotha, 1883, p. 24, etc. Entre ces opinions extrêmes, il y a place pour de multiples systèmes plus ou moins divergents, mais qu'on peut ramener à deux catégories. Certains auteurs estiment que les ordalies étaient familières aux anciens Germains, mais que les formes que nous en connaissons ont été, les unes inventées, les autres modifiées par le christianisme. D'autres affirment que les formes sont restées païennes, mais que le concept du jugement de Dieu comme moyen de preuve d'innocence ou de culpabilité, est d'origine proprement chrétienne. A la première catégorie appartiennent Rogge, *Ueber das Gerichtswesen der Germanen*, Halle, 1820, p. 104; Waltz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, t. I, Kiel, 1880, p. 447; Wilda, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Halle, 1842, p. 480-482. De la seconde relèvent Pfalz, qui se rattache cependant à Wilda par sa théorie des ordalies populaires auxquelles le christianisme aurait substitué les ordalies sacerdotales, *Die germanischen Ordalien*, Leipzig, 1865, p. 18, 19, 24; mais surtout F.-W. Unger, *Der gerichtliche Zweikampf bei den germanischen Völkern*, dans les *Göttinger Studien*, 1847, p. 352 sq., et C. Hildenbrand, *Die Purgatio canonica und vulgaris*, Munich, 1841, p. 16, 22. L'hypothèse initiale de ces systèmes, que le jugement de Dieu est un concept essentiellement chrétien, est démontrée fausse. Ce concept appartient aussi bien à l'ancienne législation germanique.

Il n'en est pas moins vrai que, malgré quelques réactions individuelles, — on cite, d'après Agobard, saint Avit, *P. L.*, t. CIV, col. 124-125, 254, et Cassiodore, t. LXIX, col. 588, — le christianisme avait adopté la plupart des ordalies et que, sous leur influence, il a tiré de son propre fonds (croix, eucharistie, reliques des saints) de nouvelles formes de jugements de Dieu. Sous quelles influences, avec quelles préoccupations, dans quels buts se sont faites ces adaptations? Tel est le problème que maints auteurs ont tenté de résoudre à propos des origines des ordalies. Est-ce dans le dessein d'abolir les ordalies d'origine païenne, comme l'insinuent Unger, Hildebrand et l'affirme Pfalz? Est-ce par une sorte d'imprudence, non calculée d'ailleurs, comme le dit Thonissen, *L'organisation judiciaire... de la loi salique*, Bruxelles, 1882, p. 515? Faut-il plaider la bonne foi? Hildenbrand, *op. cit.*, p. 174-181. Faut-il, au contraire, invoquer ici l'influence de la cupidité et des basses passions, comme le voudraient Thomasius et Plank, cités par Hildenbrand? Faut-il se rallier à une thèse plus communément admise, qu'un sentiment réel de piété et de justice serait à l'origine de ces adaptations? On sait, de plus, que Hergenröther et quelques autres, distinguant le serment de l'ordalie, déclarent que l'Église s'est efforcée de substituer celui-là à celle-ci. Hypothèses qui présentent toutes quelques points de vraisemblance, mais qu'il est impossible de vérifier historiquement d'une manière totale.

Ce qu'on peut dire, en toute vérité, c'est que les chrétiens, dans l'histoire de leurs origines, trouvaient des antécédents capables de les disposer en faveur des ordalies. Les épreuves de l'eau bouillante et du fer rougi n'étaient pas pour étonner des chrétiens accoutumés à entretenir leur piété par le récit du supplice de saint Jean l'Évangéliste devant la Porte latine, et par le souvenir d'autres actes merveilleux du martyrologe. Saint Augustin n'avait-il pas demandé un miracle au tombeau de saint Paulin de Nole, pour prouver l'innocence de deux prêtres accusés? *Epist.*, LXXVIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 268-269. L'Écriture elle-même fournissait des arguments, qu'on retrouve indiqués dans les *Ordines* du haut Moyen Age : les trois jeunes gens dans la fournaise, le fer d'Élie surnageant l'eau, l'eau amère, le duel de Goliath et de David, saint Pierre marchant sur les eaux, etc. Quoi

qu'il en soit, les ordalies furent acceptées et firent partie du droit public, dès avant le VIIIe siècle. Mais c'est à partir du VIIIe siècle qu'elles entrent dans le droit ecclésiastique.

II. ATTITUDE DES AUTORITÉS ECCLÉSIASTIQUES. — *1. A L'ÉGARD DES ORDALIES EN GÉNÉRAL.* — 1° *Évêques et synodes particuliers.* — 1. *Au VIIIe siècle,* les canons des synodes ecclésiastiques sont tous favorables aux ordalies. Déjà les *canones hibernici* (vers 700) les avaient acceptées, can. 25, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 127. Charlemagne, en 809, les prescrit dans un capitulaire d'Aix-la-Chapelle, *ut omnes judicium Dei credant absque dubitatione. Mon. Germ. hist., Leg.*, sect. II, t. I, p. 150. Antérieurement, le jugement de la croix est imposé dans le cas de discussions conjugales ou de parjure, par les synodes de Verberie (756), can. 17, Hefele-Leclercq, t. III, p. 920; d'Héristal (779), can. 10, p. 979; de Riesbach-Salzbourg (799-800), can. 15, p. 1108. Le concile de Dingolfing (770), can. 11, fait appel au duel, p. 962; celui de Neuching (772), à deux reprises, can. 6 (5) et 8 (7), impose le jugement de Dieu, p. 966-967. Au concile de Francfort (792), tenu en présence des légats du pape Étienne, l'évêque de Verdun, ayant à purger par serment l'accusation de haute trahison, fut innocenté par le fait qu'un de ses serviteurs, s'étant soumis à sa place au jugement de Dieu, réussit ainsi à prouver son innocence, C. IX, p. 1057. La diète synodale de Düren (775) prescrivit que le différend survenu entre Herchenrad, évêque de Paris, et Fuldrad, aumônier de la cour et abbé de Saint-Denis, fût vidé par l'épreuve de la croix, p. 975-976.

2. *Au IXe siècle,* Agobard, archevêque de Lyon, condamne les ordalies dans son traité *De divinis sententiis,* où notamment il réprouve le duel judiciaire, *P. L.*, t. CIV, col. 249-268. Dans le *Liber adversus legem Gundebaldi et impia certamina quæ per eam geruntur,* le même Agobard écrit à Louis le Débonnaire pour réprouver l'épreuve de l'eau froide et du fer rougi, au même titre que le duel. Sur l'œuvre d'Agobard contre les ordalies, voir *La réaction contre les ordalies en France depuis le IXe siècle jusqu'au décret de Gratien,* thèse de doctorat en droit canonique de l'université de Strasbourg, par S. Grelewski, Rennes, 1924. On trouve un écho des répugnances d'Agobard dans le concile de Valence (855), can. 12, qui traite ceux qui sont tués en duel comme de véritables suicidés. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 207. Dès 817, un concile d'Aix-la-Chapelle avait interdit l'épreuve de la croix, can. 27, p. 29.

Ces résistances étaient de simples exceptions sans portée. Nombreux sont les évêques qui font l'apologie des ordalies et en usent couramment dans les tribunaux synodaux qui, surtout dans la région du Rhin, siègent une fois l'an dans les principales villes de chaque diocèse. Les synodes de Mayence (847) et de Tribur (895) déterminent les épreuves auxquelles doivent être soumis les accusés. Le synode de Mayence prescrit le serment pour l'homme libre, les ordalies (épreuve du feu) pour l'esclave, can. 24. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 134. Le can. 22 du concile de Tribur prévoit, outre le serment pour le noble ou l'homme libre, l'épreuve de l'eau bouillante ou du fer rouge pour l'esclave et même pour le noble et l'homme libre pris en flagrant délit de vol ou de parjure. *Ibid.*, p. 70. Voir le texte dans Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 143. Un des plus fermes défenseurs des ordalies au IXe siècle est Hincmar de Reims. Il sait que son opinion est contestée; il répond aux objections possibles; cf. *De divortio Lotharii, P. L.*, t. CXXV, col. 659, 664-665, 671-672. D'une part, avec Grégoire le Grand, il proclame qu'il faut reconnaître aux jugements de Dieu un caractère surnaturel; d'autre part, aux capitulaires de Louis le Débonnaire contre l'épreuve de l'eau froide, il oppose les canons des synodes authentiques, col. 741-742; cf. *Epist.*, XXV, *Ad Hildegarium episc. Meldensem, P. L.*, t. CXXVI, col. 161.

Il faut ajouter que les falsifications canoniques qui surgirent en France à cette époque n'ont pas été sans influencer sur le sort des ordalies. Voir plus loin.

3. *Au Xe siècle,* en 928, le synode de Gratley, en Angleterre, règle dans son can. 5 l'emploi des ordalies. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 752. Divers synodes, tenus en Bavière, de 953 à 962, prescrivent plusieurs fois les jugements de Dieu pour les délits ayant caractère de sacrilège. Leurs canons étaient entrés dans la loi bavaroise. Voir Patetta, p. 279-285. Mais il faut également signaler au Xe siècle la collection canonique de Réginon, abbé de Prüm († 915), où l'on retrouve à peu près tous les textes connus des conciles sur les ordalies. Patetta, p. 388-389.

4. *Au XIe siècle,* se retrouvent toute une série de décisions conciliaires, intéressant les ordalies, en Allemagne, en Espagne et en Italie. Le synode de Seligenstadt, en 1022, impose le jugement de Dieu en cas d'accusation d'adultère, can. 7 et 14. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 923. Les annales d'Hildesheim rapportent qu'au concile de Geizlide (Geisleden, dans l'Eichsfeld), en 1028, un gentilhomme, accusé d'assassinat, subit avec succès l'épreuve du fer rougi. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 947; cf. *Mon. Germ. hist., Script.*, t. III, p. 97. Les synodes de Burgos, en 1077, et de Tolède, en 1091, firent décider par le duel et l'épreuve du feu de leur choix entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine. Hefele-Leclercq, t. V, p. 285 et 351. Deux fois, la liturgie mozarabe l'emporta. Le synode romain de 1078 autorisa Pierre d'Albane à traverser un bûcher allumé pour prouver la simonie de l'évêque de Florence, d'où le surnom de *Petrus igneus.* Hefele-Leclercq, t. V, p. 232. Enfin, — sans qu'il s'agisse ici d'un document conciliaire, — Pertz a découvert en 1844, dans un ms. du British Museum (XIe siècle), un curieux renseignement ayant trait aux luttes de Henri IV et de Grégoire VII. L'abbé du Mont-Cassin et quelques autres ecclésiastiques haut placés avaient cherché à Rome à connaître par l'épreuve de l'eau froide lequel, d'Henri ou de Grégoire, avait raison. A toutes les épreuves et contre-épreuves, l'empereur avait eu raison. *Mon. Germ. hist., Script.*, t. VIII, p. 460; Hefele-Leclercq, t. V, p. 300, note 3.

Parmi les collections canoniques, il faut citer, au XIe siècle, celle de Burchard de Worms, dans laquelle ont puisé la plupart des collections postérieures. Tout ce qui se rapporte aux ordalies est presque entièrement emprunté à Réginon. Voir ci-dessus. Burchard s'est contenté d'ajouter les nouveaux capitulaires, notamment le canon du 24 synode de Seligenstadt. Patetta, p. 389-390.

5. *Au XIIe siècle,* peu de documents conciliaires, mais plusieurs écrivains intéressants.

Il faut d'abord citer le grand concile de Reims, tenu en 1119, sous la présidence de Calixte II, imposant le jugement de Dieu pour tout accusé n'appartenant pas à l'état militaire. Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 237 (voir plus loin la portée de ce décret). Le synode de Reims de 1157, imposant l'épreuve du feu à quiconque était suspect comme cathare. Hefele-Leclercq, t. V, p. 913. Au synode de Milan, en 1103, le prêtre Liutprand subit volontairement l'épreuve du feu pour convaincre l'archevêque Grossulanus de simonie. Hefele-Leclercq, t. V, p. 480-481. Un concile de Westminster, en 1175, stipule, can. 4, qu' « aucun clerc ne peut être forcé d'accepter le duel judiciaire. » Donc, d'autres devaient l'accepter. Hefele-Leclercq, t. V, p. 1062. Il est vrai, observe à ce sujet Patetta, p. 340, que le 62e des canons édictés sous le roi Edgar, en 960, établissait déjà *ut sacerdos nunquam ordalia visitet et juramenta;*

cf. Hildenbrand, *op. cit.*, p. 118. Mais cette disposition était demeurée isolée et sans effet.

Les écrivains ecclésiastiques, au contraire, déjà influencés par certaines décisions pontificales, commencent à se montrer moins favorables aux ordalies. En tout premier lieu, il faut citer Yves de Chartres. Ses écrits contiennent une théorie complète sur les jugements de Dieu. Mais Yves ne se placera plus au même point de vue qu'Agobard. Agobard avait combattu les ordalies au nom des principes théologiques. Yves de Chartres traitera des ordalies au point de vue juridique. « Il se base sur les textes du droit, et voyant leurs contradictions dans cette matière, il cherche à les concilier... Il ne veut point heurter les conceptions de son temps. Il cherche à concilier la rigueur des lois avec les exigences du moment... Toute cette activité modératrice d'Yves, nous la voyons s'exercer dans sa théorie sur les ordalies, » Grelewski, *op. cit.*, p. 64. Cette théorie apparaît moins nette dans les collections canoniques, plus précise dans les lettres. Yves connaît les prohibitions des souverains pontifes; il s'en souvient pour rappeler que les ordalies ne doivent jamais être imposées aux clercs et qu'il faut, avant d'y soumettre les laïques, épuiser les autres moyens pour découvrir la vérité, *Quamdiu habet homo quod faciat, non debet tentare Deum suum. Epist.*, CLXXXIII, *P. L.*, t. CLXII, col. 184. De neuf lettres relatives aux ordalies, LXXIV, CLXVIII, CLXXXIII, CCV, CCXXXII, CCXLVII, CCXLIX, CCLII, CCLXXX, cinq sont hostiles sans restriction aux épreuves judiciaires; quatre les acceptent en certains cas. Les tribunaux ecclésiastiques n'y recourront qu'en l'absence de tout autre moyen de preuve et ils n'ordonneront jamais le duel judiciaire. Sans en employer encore les expressions, Yves pose la distinction de la *purgatio canonica* et de la *purgatio vulgaris*. Cf. Patetta, *op. cit.*, p. 69-87; Vacandard, *op. cit.*, p. 198-199.

Tout en rapportant les textes conciliaires favorables aux ordalies, Gratien demeure hésitant : il rapporte aussi les décisions pontificales contraires. La décision d'Étienne V, voir plus loin, l'incite, semble-t-il, à douter de la légitimité de toutes les ordalies : *Quælibet hujusmodi purgatio videtur inhibita. Decretum*, part. II, caus. II, q. V, c. 22. A bon droit, on peut contester la conclusion trop affirmative de Patetta, qui considère, en somme, Gratien comme favorable aux jugements de Dieu. Vacandard, *op. cit.*, p. 201, note 1.

L'influence d'Yves de Chartres se fait sentir également, dans quelques décisions d'espèce, sur Hildebert de Lavardin, évêque du Mans; sur Guibert, abbé de Nogent, et sur Geoffroi de Vendôme. Voir Grelewski, *op. cit.*, p. 87.

Il faut signaler aussi, à la fin du XI[e] ou au début du XII[e] siècle, une grande collection canonique, contenue dans le ms. de la bibliothèque nationale de Turin, *D, IV, 33.* Patetta, p. 395.

La distinction, admise à la fin du XII[e] siècle, avec Sicard de Crémone et le cardinal Laborans, entre *purgatio canonica* et *purgatio vulgaris*, permettra d'accorder les exigences du droit ecclésiastique contraire aux ordalies avec les coutumes invétérées, conservées dans le droit civil.

6. *Au XIII[e] siècle* se produit une réaction dans les conciles. Le synode de Paris de 1212 interdit les duels et les autres jugements séculiers dans les cimetières, les lieux sacrés et en présence des évêques. Part. IV, can. 15, dans Hefele-Leclercq, t. V, p. 1315. Disposition que renouvelle le synode de Rouen, en 1214. *Ibid.*, p. 1316.

En 1215, le IV[e] concile du Latran, XII[e] œcuménique, d'une part, maintient les prohibitions antérieures contre le duel, d'autre part, interdit formellement aux clercs de prononcer aucune bénédiction ou consécration à l'occasion des jugements de Dieu. Voir le texte plus loin. Nombre de conciles particuliers répéteront désormais cette prohibition; cf. Patetta, p. 341-342. S'il n'y a pas condamnation directe de l'ordalie, pratiquement les dispositions canoniques équivalent à une prohibition. Aussi, dès le XIV[e] siècle, tous les commentateurs des collections canoniques ne parleront plus des ordalies que pour rappeler les défenses de l'Église : *quod judicium aquæ vel ferri vel duellum*, écrit un auteur anonyme contemporain, *nunquam fieri de cætero permittatur;* cf. Martène et Durand, *Veterum scriptorum...*, t. V, p. 1054.

2° *L'Église romaine.* — 1. *Documents à éliminer.* — En faveur des ordalies, on a cité un certain nombre de documents pontificaux qu'il faut éliminer du débat.

On a cité une lettre certainement apocryphe du pape Zéphyrin; un texte mal interprété de saint Grégoire le Grand (le mot *judicium* y étant, sans aucun fondement, appliqué au jugement de Dieu); deux prétendues lettres de Nicolas I[er] et de Jean VIII, qui se lisent dans un manuscrit de la bibliothèque de Turin, mais que Pflugk-Harttung a cru pouvoir qualifier : « une grande falsification de canons. » Cf. *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. XIX, 1884, p. 361-372. On trouvera tous détails utiles sur ces documents dans Patetta, *op. cit.*, p. 345-353.

On allègue aussi la rubrique de nombreux formulaires des IX[e] et X[e] siècles qui attribuent au pape Eugène II († 827) l'*Ordo judicii* qui commence par ces mots : *Si homines vis mittere ad judicium.* Jaffé, *Regesta*, n. 2565. Les partisans de l'authenticité de cette pièce croient qu'Eugène II aurait autorisé en France, avec l'assentiment de Louis le Débonnaire, l'usage de l'épreuve de l'eau froide. Or, Louis le Débonnaire interdit au contraire cette épreuve. Et Hincmar parle des *divini viri* qui inventèrent ce jugement : cette appellation ne saurait, en tout état de cause, se rapporter à Louis et à Eugène II. Mais, en rapprochant ces mots de la formule de certains *Ordines* du XI[e] siècle, où le nom d'Eugène est rapproché de ceux de Léon et de Charlemagne, *Beatus Eugenius et Leo et Carolus*, on peut se demander avec Patetta, si le récit des canonistes, légendaire ou vrai en partie, ne se rapporterait pas originairement à Eugène I[er] († 657) qui établit l'usage de l'aspersion avec l'eau bénite et à Léon II († 683), tous deux canonisés (de là les expressions de *beati* et l'ordre chronologique observé, Eugène, Léon, Charles). On aura pu confondre ces deux papes avec leurs homonymes, et l'origine de l'aspersion de l'eau bénite avec l'origine de la bénédiction de l'eau froide des ordalies. Quoi qu'il en soit, même en admettant l'origine pontificale du texte attribué à Eugène II, un doute sérieux planerait encore sur le sens qu'il lui faut accorder.

Enfin, nous avons parlé des falsifications canoniques qui surgirent en France au IX[e] siècle, *Capitulaires de Benoît, Capitulaires d'Angilramne, Décrétales isidoriennes.* Ces falsifications n'ont pas été sans influence sur les ordalies. Le but des faussaires est manifestement d'exempter les clercs des jugements de Dieu. Les clercs étaient souvent assujettis au droit commun et comparaissaient devant les tribunaux séculiers ; cf. concile d'Épaone de 517, can. 11. *Mon. Germ. hist., Concil.*, t. I, p. 22. Or, dans le pseudo-Benoît, on trouve, au contraire, la disposition suivante : *Peregrina judicia generali sanctione prohibemus; quia indignum est ut ab externis judicentur, qui provinciales et a se electos debent habere judices.* Le sens de ce capitulaire (extrait d'une constitution du Code théodosien) est obvie : il interdit aux tribunaux d'exercer leur juridiction en dehors des limites de leur province. Mais notre faussaire détourne les mots *peregrina judicia* de leur sens naturel. Tout jugement séculier est *peregri-*

num judicium pour les clercs. Peu à peu, les *peregrina judicia* devinrent les ordalies, la *purgatio vulgaris*, qui finit par être opposée à la *purgatio canonica*, réservée aux clercs. La règle du pseudo-Benoît est répétée dans Angilramne et cinq ou six fois dans le pseudo-Isidore, qui l'attribue aux papes Anaclet, Vigile, Fabien, Félix Ier et Sixte III. Dans la prétendue lettre d'Anaclet, on lit : *Leges Ecclesiæ apostolica firmamus auctoritate et peregrina judicia submovemus. Peregrina judicia*, entendez : les ordalies. Les Fausses-Décrétales passèrent dans les collections canoniques et c'est donc à elles qu'il faut faire remonter, en principe, la distinction de *purgatio canonica* et de *purgatio vulgaris*. Pour plus de détails, voir Patetta, *op. cit.*, p. 379-387.

2. *Documents à retenir.* — *a*) *Décret de Nicolas Ier* († 867). — Nicolas Ier est le premier pape appelé à donner son sentiment sur les ordalies. C'est à propos de l'usage qu'on en fit dans le procès intenté par Lothaire à Theutberge pour cause d'adultère. Le pape connaît l'emploi qui a été fait des jugements de Dieu pour prouver l'innocence de la reine, *Epist.*, XLVIII, Jaffé, n. 2870; il accepte le fait acquis, mais évite de se prononcer, comme l'avait fait Hincmar, sur sa légitimité; bien plus, il reproche aux évêques Theutgaud et Gunther, partisans de Lothaire, d'avoir voulu, contre toute loi divine et humaine, renouveler le jugement de Dieu, *Epist.*, LVIII, Jaffé, n. 2886. Mais ce que le pape fait surtout entendre, c'est que l'appel au jugement ecclésiastique doit supprimer le jugement profane, l'ordalie. On sent ici l'influence des Fausses-Décrétales. C'est pourquoi, faisant allusion à l'offre faite par la reine de prouver son innocence en présence du légat pontifical, par l'intermédiaire d'un champion, Nicolas formule la règle générale suivante :

Monomachiam vero in legem assumi nusquam præceptum fuisse reperimus : quam licet quosdam iniisse legerimus, sicut sanctum David et Goliam sacra prodit historia : nusquam tamen ut pro lege teneatur, alicubi divina sancit auctoritas, cum hoc et hujusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur. *P. L.*, t. CXIX, col. 1144; Jaffé, n. 2872.

Que le duel puisse être pris comme loi nous n'en avons nulle part trouvé le précepte. Sans doute, quelques-uns l'ont employé, comme la Sainte Écriture nous le rapporte du saint roi David et de Goliath. Mais nulle part l'autorité divine n'a sanctionné que ce moyen dût être tenu comme une loi. Ceux qui s'y livrent et emploient des moyens analogues paraissent plutôt tenter Dieu.

L'expression *hoc et* HUJUSMODI *sectantes*, est-elle une condamnation de toutes les ordalies? Un fait est certain, c'est que le décret vise à coup sûr les tribunaux ecclésiastiques. Avec Yves de Chartres et Burchard, on peut penser que le pape n'a pas voulu trancher la question pour les tribunaux civils.

b) *Réponse d'Étienne V* († 891), *à Liutbert de Mayence*, Jaffé, n. 3443. — Il s'agit de savoir si les parents qui trouvent leur enfant mort près d'eux, après avoir dormi avec lui dans le même lit, doivent subir l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante ou toute autre épreuve, pour se justifier de l'avoir étouffé, comme l'exigeait un capitulaire attribué au concile de Worms de 868. La réponse du pape se tient strictement dans la question posée :

Ferri candentis vel aquæ ferventis examine confessionem extorqueri a quolibet sacri non censent canones, et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta... commissa sunt regimini nostro judicare, occulta vero et incognita illius sunt judicio relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum. *P. L.*, t. CXXIX, col. 797.

Obtenir l'aveu d'une faute par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante n'est pas prévu par les saints canons. Et ce serait une nouveauté superstitieuse d'employer un moyen que n'a pas sanctionné une autorité des saints Pères. A notre pouvoir est confié le soin de juger les délits rendus publics soit par une confession spontanée, soit par la preuve apportée par les témoins. Mais les fautes occultes et inconnues doivent être laissées au jugement de Celui qui, seul, peut connaître les cœurs des fils des hommes.

Rien ne prouve, en ce texte, que le pape, qui formule l'interdiction des ordalies aux tribunaux ecclésiastiques, ait voulu étendre cette interdiction aux tribunaux civils. C'est là l'interprétation d'Yves de Chartres; cf. Patetta, *op. cit.*, p. 359-360.

c) *Attitude de Léon IX.* — Les ordalies se sont répandues de plus en plus en Occident. En 1049, au concile de Mayence, présidé par saint Léon IX, l'évêque de Spire, Tibicho, accusé d'adultère, offre de se justifier par l'eucharistie. Le pape, par sa présence, autorise en quelque sorte l'épreuve; cf. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, Leipzig, 1862, p. 156. Mais ce fait est de peu d'importance en faveur des ordalies, étant donné la nature de l'épreuve tolérée.

d) *Alexandre II* († 1073), consulté sur l'épreuve qu'un tribunal ecclésiastique allait imposer à un prêtre accusé d'avoir assassiné son évêque, se borne à répondre que « les canons n'ont jamais sanctionné ces lois et usages populaires. »

Vulgarem denique legem a nulla canonica sanctione fultam, ferventis scilicet, sive frigidæ aquæ, ignitique ferri contactum, aut cujuslibet popularis inventionis (quia fabricante hæc sunt omnino ficta invidia), nec ipsum exhibere, nec aliquomodo te volumus postulare, immo apostolica auctoritate prohibemus firmissime. Jaffé, n. 4505, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1406.

Quant à l'usage vulgairement reçu et qui ne s'appuie sur aucune décision canonique, de prouver son innocence par l'eau chaude ou froide, ou par le fer rouge, ou par quelque autre moyen semblable inventé par la grossièreté populaire, tout cela n'étant que le produit d'une odieuse malveillance, nous ne voulons pas que lui-même (l'accusé) s'offre, ni que vous l'engagiez à s'y soumettre. Nous le défendons au contraire très énergiquement, par notre autorité apostolique.

On le voit : le Saint-Siège demeure toujours dans la même attitude; les ordalies sont des coutumes que l'Église ne prend pas à son compte, qu'elle interdit aux ecclésiastiques; mais elle en laisse la responsabilité aux tribunaux civils.

e) *Le synode de Reims de 1119 et l'autorité de Calixte II.* — Nous avons vu plus haut que le synode de Reims de 1119 avait imposé le jugement de Dieu à tout accusé non soldat. Calliste II était présent à ce synode. On peut donc se demander jusqu'à quel point l'autorité apostolique est ici engagée. « Pour bien apprécier la valeur de ce décret, écrit M. Vacandard, il faut se rappeler : 1. qu'il ne fait pas partie des canons du concile; 2. que les éditeurs ne l'ont rencontré que dans un ms. de Sainte-Marie de Verdun (Labbe, t. X, col. 805; Hardouin, t. VI, col. 1986; Mansi, t. XXI, col. 237; *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XII, p. 422-423); 3. que ce *Statutum*, ou son équivalent, avait été déjà promulgué ailleurs dans des synodes particuliers, au synode de Lillebonne (Normandie), par exemple, en 1080 (cf. Pommeraye, *Sanctæ Rotomag. Eccles. concilia*, p. 102 : *Si quis autem pacem nescienter dixerit infregisse, prius sacramentum faciat calidumque judicii ferrum portet*). De ces observations, il semble résulter que Calixte II a pu simplement s'abstenir de se prononcer contre les ordalies, ou, si l'on veut, contre le statut qui en rappelait l'usage en l'autorisant. En cela, il n'a fait qu'imiter ses prédécesseurs, qui n'ont porté de jugement sur telle ou telle ordalie que lorsqu'ils furent directement invités à le faire.» *Op. cit.*, p. 207, note 1.

f) Alexandre III († 1181), écrivant à Richard, évêque de Cantorbéry, se contente d'interdire au clergé d'exiger des taxes pour la bénédiction de l'eau qui doit servir à l'épreuve. Jaffé, n. 14 315. Loin d'autoriser les ordalies, le même pontife, écrivant à l'évêque d'Upsal, les interdit expressément, tout au moins en ce qui concerne leur emploi par les clercs. Il rappelle que les clercs ne doivent pas subir les jugements des laïques et être soumis aux épreuves des ordalies, qu'il appelle *prohibitum et exsecrabile judicium*. Et il termine par cette déclaration qui a été insérée au *Corpus juris, Decret. Greg. IX, De cler. pug. in duello*, V, XIV, 1 :

Ferventis vero aquæ vel candentis ferri judicium, sive duellum, quod monomachia dicitur, catholica Ecclesia contra quemlibet etiam, nedum contra episcopum, non admittit. *P. L.*, t. CC, col. 858.

Quant au jugement de l'eau bouillante ou du fer rouge, ou quant au duel, l'Église catholique ne l'admet (comme preuve) contre personne, à plus forte raison contre un évêque.

Et Alexandre rappelle ici les décrets d'Étienne V et de Nicolas I[er]. Voir ci-dessus.

g) Sans insister sur l'intervention de Lucius III, contestant l'efficacité des ordalies et opposant aux *peregrina judicia* la *purgatio canonica*, seule indispensable, cf. Patetta, *op. cit.*, p. 365, il est temps d'arriver au canon 18 du IV[e] concile du Latran, qui fixe l'attitude de l'Église en ces matières : nous le citons ici en entier, bien que seule la finale se rapporte aux ordalies :

Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat : sed nec sanguinis vindictam exerceat, aut ubi exerceatur intersit. Si quis autem hujusmodi occasione statuti, ecclesiis, vel personis ecclesiasticis aliquod præsumpserit inferre dispendium, per censuram ecclesiasticam compescatur. Nec quisquam clericus litteras scribat aut dictet pro vindicta sanguinis destinandas. Unde in curiis principum hæc sollicitudo non clericis, sed laicis committatur.

Nullus quoque clericus rottariis, aut balistariis, aut hujusmodi viris sanguinum præponatur, nec illam chirurgiæ partem subdiaconus, diaconus, vel sacerdos exerceant, quæ ad ustionem vel incisionem inducit. Nec quisquam purgationi aquæ ferventis vel frigidæ, seu ferri candentis, ritum cujuslibet benedictionis aut consecrationis impendat : salvis nihilominus prohibitionibus de monomachiis sive duellis antea promulgatis. Hefele-Leclercq, t. V, p. 1348.

Aucun clerc ne doit dicter ou porter une sentence de mort, ni exécuter une peine de mort, ni assister à l'exécution. Si, à l'occasion de ce statut, quelqu'un veut imposer aux Églises ou aux gens d'Église quelque amende pécuniaire, il sera frappé d'une censure ecclésiastique. Qu'aucun clerc ne compose ou ne dicte un écrit tendant à infliger une sentence de mort. Aussi, dans les administrations des princes, ce soin doit être laissé non aux clercs, mais aux laïques.

Qu'aucun clerc ne serve de chef aux *rotarii*, aux archers, ni à d'autres hommes de sang. Qu'aucun sous-diacre, diacre ou prêtre, n'exerce cette partie de la chirurgie qui consiste à couper ou à brûler. Qu'aucun n'accorde le rite de la bénédiction ou de la consécration à l'épreuve de l'eau bouillante ou froide, ou du fer rouge, les anciennes défenses concernant le duel conservant toute leur vigueur.

L'esprit qui inspire ce canon est clair. Tout ce qui touche au sang versé ou aux mutilations doit être, de près ou de loin, évité par les clercs. C'est à ce titre que les ordalies leur sont interdites.

II. ATTITUDE DE L'ÉGLISE A L'ÉGARD DU DUEL JUDICIAIRE. — Le duel judiciaire mérite qu'on lui consacre une attention particulière. Nous résumerons brièvement ce qu'il en faut penser au point de vue où nous nous sommes placé, la question ayant été suffisamment traitée dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1196 sq.

1° *L'origine* germanique et païenne ne fait aucun doute. *Si autem unus fuerit testis*, dit la loi bavaroise, *et ille alter negaverit, tunc Dei accipiant judicium... exeant in campo, et cui Deus dederit victoriam, illi credite. Mon. Germ. hist., Leg.*, sect. I, t. V *b*, p. 292. Les lois allemande et burgonde renferment des formules analogues. Au VI[e] siècle, la *loi Gombette* statue qu'au cas où l'accusateur refuse d'admettre la justification de son adversaire, « les deux parties sont tenues de se présenter dans le plus bref délai devant nous, pour vider leur querelle par le jugement de Dieu. » *Ibid.*, t. II *a*, p. 49; cf. t. V, p. 225, 241, 248, etc. On retrouve le duel judiciaire chez les Slaves, les Lombards, les Francs, sous les rois Carolingiens; cf. *Capitulaires* de Charlemagne, de Louis le Débonnaire, de Lothaire, *Mon. Germ. hist., Leg.*, sect. II, t. I, p. 117, 268, 331. Si plusieurs rois et empereurs, notamment Canut de Danemark, Frédéric II de Germanie, Louis IX en France, s'opposèrent au duel judiciaire, ce fut en vain.

2° *L'opposition de l'Église* au duel judiciaire est un fait qui s'impose, mais qui doit être entendu avec la nuance qu'apporte l'esprit qui a présidé à la rédaction du 18[e] canon du IV[e] concile du Latran.

1. Il faut reconnaître, d'une part, qu'un certain nombre de conciles particuliers ont ou admis ou toléré l'épreuve du duel judiciaire. Rappelons ceux, au VIII[e] siècle, de Dingolfingen, Neuching, Riesbach. Voir ci-dessus. Au IX[e] siècle, ceux de Seligenstadt, de Burgos et Tolède. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 397; t. XX, col. 514. Au concile de Reims de 1119, présidé par Calixte II, on cite également un décret sur la trêve de Dieu, qui aurait sanctionné la coutume du duel. Nous avons également entendu Hincmar, Yves de Chartres, qui le tolèrent ou l'acceptent. Mais tout ce qu'on a dit plus haut montre qu'il ne faut pas exagérer les conclusions à tirer de ces faits. Hincmar n'engage que son autorité personnelle. Yves de Chartres est beaucoup plus réservé. Si parfois, il semble favorable au duel, *Epist.*, LXXIV, CLXXXIII, CCXLVII, CCLXXX, *P. L.*, t. CLXII, col. 95, 184, 254, 281, ailleurs il le traite de *tentation de Dieu* et déclare qu'il n'est pas une preuve infaillible; il ne l'admet que sur l'ordre de l'autorité légitime (l'autorité civile), et le regarde comme une sorte de pis-aller. *Epist.*, CCV, CCXLIX, CCLII, col. 210, 255, 258. Quant aux synodes invoqués, ce ne sont « que des synodes locaux, ordinairement sans importance, parfois, comme celui de Neuching, plutôt assemblées de seigneurs que synodes d'évêques. » *Dict. apol. de la foi cath.*, art. *Duel*, col. 1200. Quant au décret du concile de Reims, on a déjà vu que son authenticité était très contestable. D'autre part, nous avons l'autorité d'Agobard, fermement opposé au duel, et celle du concile de Valence qui a subi son influence. Voir plus haut.

2. Quant aux papes, on ne peut rien arguer de leur silence avant Nicolas I[er]. On ne les a sans doute pas consultés. Les duels étant affaire des princes temporels, ils ne pensaient pas avoir à s'en mêler. Les papes n'ont parlé que lorsqu'on les a consultés au sujet de cette coutume. On cite cependant, en faveur du duel, la réponse de Nicolas I[er] à Charles le Chauve, en 867, au sujet du duel que proposait le roi Lothaire pour prouver la culpabilité de Teutberge. Les expressions *legatum inire conflictum, legitimum controversiæ subire certamen*, ont été entendues du duel judiciaire. Mais rien n'est moins sûr que ce sens. Voir Patetta, *op. cit.*, p. 358-359. D'ailleurs, nous avons la pensée authentique de Nicolas I[er] dans le décret *Monomachiam*. Voir ci-dessus.

On dira que ce décret et les décrets portés par les papes postérieurs, Étienne V, Alexandre II, Innocent II, ne réprouvent le duel que dans les causes ecclésiastiques. C'est vrai, et c'est bien là la position de l'Église dans la question générale des ordalies. Ce-

pendant, les termes dont se servent les pontifes marquent bien que la condamnation, dans leur esprit, tombe sur l'institution elle-même. Ils l'appellent *une invention superstitieuse, le produit d'une odieuse malveillance, un moyen de défense contraire aux lois ecclésiastiques. P. L.*, t. CXLVI, col. 1406; CLXXIX, col. 119.

Si, en 967, une constitution d'Othon I[er] et d'Othon II a été portée à l'assemblée de Vérone, prescrivant le duel dans un certain nombre de cas, il faut dire que le pape Jean XIII n'y était pas présent et que l'autorité de l'Église n'est pas engagée. Si, en 998, Hugues, abbé de Farfa, dans un *plaid* tenu à Saint-Pierre, obtint que son procès contre les prêtres de Saint-Eustache de Rome fût jugé selon les lois lombardes et par conséquent tranché par le duel, il faut dire que le pape n'était pas présent et que le cas fut tranché par l'empereur Othon III. L'année suivante, l'abbé ayant osé demander au pape un nouveau duel, Grégoire V se leva indigné et condamna sur le champ Hugues à signer sa renonciation à la propriété en litige.

Les dispenses et absolutions accordées par les papes après des duels, ne prouvent pas que ces papes aient approuvé l'institution même du duel. Ou plutôt, il faut dire que ces dispenses, ces absolutions prouvent que le duel était interdit. Ainsi doivent être jugées les dispenses accordées par Alexandre II et Alexandre III. D'ailleurs, ces dispenses, insérées dans les Décrétales de Grégoire IX, déclarent en même temps que les clercs qui ont offert ou accepté le duel se sont rendus coupables d'une faute très grave; cf. *Decrel. Gregorii IX*, l. I, tit. XX, c. 1; l. V, tit. XIV, c. 1. En fait d'approbation positive, on ne peut guère citer que l'approbation des statuts de la ville de Bénévent par Innocent III († 1216). N'est-il pas permis de dire que, *comme prince temporel*, il n'a pas cru pouvoir interdire dans tous les cas le duel judiciaire. Cette solution cadre bien avec l'esprit qui anime toutes les décisions pontificales en matière d'ordalies.

Chaque fois que les papes ont jugé le duel en leur qualité de chefs de l'Église, ils l'ont réprouvé positivement et dans les termes les plus énergiques. Voir ci-dessus les textes de Nicolas I[er], d'Étienne V, d'Alexandre II relatifs aux ordalies en général et au duel judiciaire en particulier. Alexandre III réprouve le duel, *ce jugement exécrable, prohibé par les saints canons. P. L.*, t. CC, col. 855. Célestin III le qualifie de véritable homicide. *Decrel. Greg. IX*, l. V, tit. XIV, c. 2, *tales pugiles homicidæ veri existunt*. Honorius III l'appelle *une procédure détestable, aussi contraire à l'équité qu'au droit écrit*. Au duel, on peut vraisemblablement appliquer ce qu'il proclame des ordalies en général : « Cette sorte de jugements est absolument interdite par les lois et les saints canons, parce qu'on ne fait ainsi que tenter Dieu, » *Honorii III Quinta compilatio*, l. V, tit. XIV, cf. tit. VII. Aussi, quand Grégoire IX couvre de son autorité apostolique les Décrétales de 1234, la condamnation du Saint-Siège apparaît définitive et absolue. La rubrique sous laquelle sont réunis les documents de Célestin III, d'Innocent III et d'Honorius III l'indique clairement : *Duella et aliæ purgationes vulgares prohibita sunt, quia per eos* (sic) *multoties condemnatur absolvendus et Deus tentari videtur*; cf. *Dict. apol.*, art. cité, col. 1202-1203.

III. Conclusions. — Nos conclusions seront très brèves, car elles ressortent avec évidence de l'exposé qui vient d'être fait. Trois conclusions nous paraissent résumer l'attitude de l'Église en face des ordalies et du duel judiciaire :

1° Tout d'abord, les ordalies furent en général bien acceptées de beaucoup d'Églises particulières et de la plupart des évêques. A cause de son caractère de jugement de sang, le duel judiciaire rencontra plus d'opposition, mais finit par s'implanter dans les mœurs. De cet état de choses, il ne faut pas rendre l'Église responsable : il est le résultat de l'introduction, dans les lois *civiles*, des coutumes importées par les peuples d'origine germanique.

2° Consultés, les papes et l'Église universelle (au IV[e] concile du Latran) se placent, sous l'influence des canonistes, sur un terrain où les considérations juridiques apparaissent au premier plan. Les ordalies sont réprouvées en tant que moyen canonique de démontrer l'innocence ou la culpabilité d'un inculpé. Elles sont donc, à ce titre, interdites aux clercs et les tribunaux ecclésiastiques sont formellement invités à n'en point tenir compte : l'Église, toutefois, les tolère, comme *purgatio vulgaris*, devant les juridictions civiles. Néanmoins, les raisons morales qui, assez fréquemment, sont apportées à l'appui de cette attitude juridique, indiquent bien que l'Église considère les ordalies comme condamnables en soi.

3° Une condamnation absolue et sans restriction est la conséquence logique des décisions du IV[e] concile du Latran et de l'insertion des lettres pontificales dans la collection des Décrétales.

En bref, après avoir toléré, l'Église a rejeté pour elle-même et les siens, puis condamné sans réserve les ordalies. Il ne restera plus, après le XIII[e] siècle, qu'à faire pénétrer cette doctrine dans les lois civiles et dans les mœurs.

1° J. P. Leitersberger, *Dissertatio de Ordaliis seu purgatione vulgari*, Strasbourg, 1716; F. Maier, *Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland*, Iéna, 1795; Zwicker, *Ueber die Ordalien*, Gœttingue, 1818; V. Galtet, *Étude historique sur les ordalies ou épreuves judiciaires, vulgairement appelées jugements de Dieu*, dans le *Bulletin de la société académique de Brest*, II[e] série, t. II, 1874-1875, p. 44-121; F. Patetta, *Le Ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Turin, 1890 (où l'on trouvera d'innombrables références aux auteurs ayant traité la question des ordalies), ouvrage dont Vacandard a fait un court résumé, avec quelques conclusions divergentes, *L'Église et les ordalies*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, I[re] série, Paris, 1905, p. 189-214.

2° E. Gerhardi, *De judicio bellico, vulgo von Kampf- und Kolbengerichte*, Iéna, 1711; J.-J. Mader, *De duello et ordalei quondam specie dissertatio*, Helmstadt, 1662; E. R. Roth, *Dissertatio historico-politica de antiquissimo illo more, quo veteres innocentiam suam in duellis probare nitebantur*, Ulm, 1678; J.-D. Schœpflin, *Prælectio de duellis et ordaliis veteris Franciæ Rhenensis*, dans *Commentarii acad. Theod. Palat.*, t. III, 1773, p. 281-284; Coulin, *Der gerichtliche Zweikampf im altfranzösischen Prozess*, Berlin, 1906; du même, *Verfall des gerichtlichen und Entstehung des privaten Zweikampfs in Frankreich*, Berlin, 1908; Marchegay, *Duel judiciaire entre les communautés religieuses*, dans *Biblioth. de l'École des chartes*, t. I, 1839-1840, p. 552-564; de Smedt, *Le duel judiciaire et l'Église*, dans *Études religieuses*, t. LXIII (1894), p. 337 sq., et t. LXIV (1895), p. 35 sq. Voir aussi Patetta, *op. cit.*

Consulter U. Chevalier, *Répertoire,... Topobibliographie*, aux mots *Duel*, col. 931, *Ordalies*, col. 2183; *Dict. apol. de la foi catholique*, art. *Duel*, t. I, col. 1196; et ici Duel, t. IV, col. 1845.

A. Michel.

